Volum

ume 1

The University of Chicago
Libraries

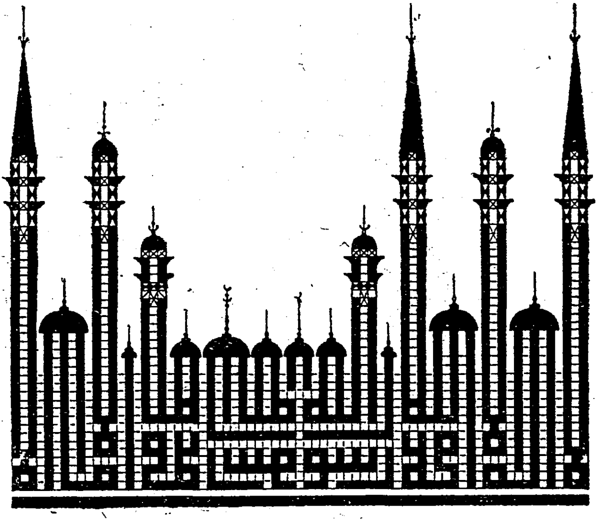
Crescat Scientia
Vita Excolatur

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE
MADRID Y GRANADA. SERIE A. NÚM. 2

MIGUEL ASÍN PALACIOS

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO

TOMO I



MADRID-GRANADA. 1934

LA ESPIRITUALIDAD D
Y SU SENTIDO CRI

AD DE ALGAZEL
O CRISTIANO

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE
MADRID Y GRANADA. SERIE A. NÚM. 2

MIGUEL ASÍN PALACIOS

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL
Y SU SENTIDO CRISTIANO

TOMO I

MADRID
IMPRENTA DE ESTANISLAO MAESTRE
POZAS, 14 - TEL. 13713
1934

BP80
.G3A8
v.1

ES PROPIEDAD

PRINTED IN SPAIN

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO. ILL.

Orient Inst (Pur)

1368892

INTRODUCCIÓN

El doble propósito de este libro va cifrado en su título: exponer, ante todo, la espiritualidad de Algazel y señalar, después, su sentido cristiano. Por «espiritualidad» entiendo la doctrina de la perfección religiosa y de los medios para lograrla, es decir, la teología ascética y mística de Algazel, tal como se contiene en su obra maestra, titulada *Iḥyā'* o «Vivificación de las ciencias religiosas», que, entre el número bastante copioso de libros y opúsculos consagrados a la espiritualidad, representa, por el volumen y densidad de las materias y por lo sistemático del método, la obra cumbre, la expresión definitiva del pensamiento algazeliano. A pesar de ello o, mejor, por esa razón cabalmente, es decir, por la enorme extensión del *Iḥyā'*, los investigadores del pensamiento de Algazel, desde Hammer-Purgstall y Schmölders (hace ya un siglo) hasta nuestros días, parece como si no hubieran osado penetrar a fondo en el análisis completo de sus copiosas y densas páginas, prefiriendo a esta tarea la menos prolija de los resúmenes, superficiales siempre y por lo mismo muertos, basados, más que en el *Iḥyā'*, en algunos opúsculos en que el mismo Algazel compendia y sintetiza su doctrina espiritual.

Ya en 1901 inicié yo, en uno de mis primeros estudios [1], la realización de este *desideratum*, aunque limitado principalmente a la moral religiosa, tal como se expone en los dos pri-

---

[1] Asín, *Algazel: Dogmática, Moral, Ascética* (Zaragoza, Comas, 1901).

18752

meros tomos del *Iḥyā'*, y sin atravesar todavía los umbrales de la ascética purgativa, más que en la medida indispensable para bosquejar el cuadro general de su espiritualidad, que en trabajos sucesivos me proponía desenvolver. Durante treinta años he ido realizando ese proyecto, aunque interpolada la investigación con otras que, bien a mi pesar, las circunstancias de la vida académica me impusieron. Hoy felizmente puedo ofrecerla ya ultimada, en lo que toca a la espiritualidad propiamente dicha, es decir, a la doctrina ascética y mística de Algazel, contenida en los dos últimos tomos, III y IV, de su *Iḥyā'*.

Pero difícilmente podría ser entendida esa espiritualidad, sin los preámbulos que la preparan y fundamentan y que en mi primer estudio ya expuse: la teología dogmática y la moral religiosa ordinaria. Por eso, extractando o resumiendo y, a veces, completando lo que en aquel estudio escribí sobre ambos aspectos del ideario algazeliano, trato también aquí de ellos, a guisa de prolegómenos o prefacio de su espiritualidad [1]. Y como, además, la vida externa y la íntima psicología de un autor, singularmente tratándose de un escritor ascético, se revelan en sus obras escritas, tanto como éstas serían inexplicables sin aquéllas, me he creído obligado también a encabezar este estudio con una sobria biografía de Algazel, reducida a sus líneas cardinales y basada en las fuentes y estudios más autorizados [2].

La extensión que doy y el procedimiento técnico que aplico a los varios sectores de este trabajo, serán, por lo dicho, algo diferentes: en los que considero meros preámbulos de la espiritualidad de Algazel, es decir, su biografía, su dogmática y su moral ordinaria, seré conciso y procederé casi siempre por síntesis, basadas en el *Iḥyā'*, en sus otros opúsculos y en los contados trabajos de algunos especialistas europeos; en cambio, así que vaya avanzando por los primeros pasos de su doctrina espiritual, desde la ascética purgativa en adelante, seré más extenso y completo, procediendo ya por análisis minuciosos y fieles del solo texto del *Iḥyā'*, en sus tomos III y IV, que hasta ahora han sido, como dije, dejados al margen de sus estudios por los especialistas. Progresivamente, a medida que los temas espirituales vayan ofreciendo por su alteza y sutilidad más vivo interés y, por haber sido hasta hoy menos estudiados, novedad mayor, el análisis del *Iḥyā'* se irá ciñendo más estrechamente al texto analizado, hasta convertirse en traducción íntegra y seguida de todo cuanto en aquél sea doctrina personal de Algazel o por éste dada como suya propia. No excluiré, pues, otros pasajes que los que contengan textos alcoránicos, sentencias a Mahoma atribuídas o pensamientos ascéticos de otros autores por Algazel aducidos en confirmación de su propia doctrina. Y ello con el fin de que ésta pueda así aparecer a los ojos del lector diáfana y escueta, extrayéndola de entre el tupido boscaje de las autoridades ajenas que le sirven de apoyo circunstancial.

---

[1] Omitiré la documentación textual de ambas materias — dogmática y moral ordinaria — con citas del *Iḥyā'* y de sus otros libros, porque en mi estudio antes mentado y en otros que registro en la BIBLIOGRAFÍA podrá el lector encontrarla suficiente.

[2] Véase un catálogo cronológico de estos últimos en la BIBLIOGRAFÍA, al fin de esta introducción.

Quiere esto decir que de propósito omito el estudio de las fuentes islámicas que, como precedentes inmediatos, expliquen la génesis del pensamiento espiritual de Algazel. Y esto por dos motivos: uno, porque tal investigación ha sido ya realizada, entre otros, por Goldziher [1], Macdonald [2], Massignon [3] y Nicholson [4], que en diferentes obras han seguido paso a paso la evolución de las ideas ascéticas y místicas dentro del islam, desde sus orígenes hasta fecha muy posterior a Algazel; otro, porque cabalmente el designio principal de mi presente estudio ha sido llamar la atención sobre el legado que la espiritualidad de Algazel y del islam en general recibió de otras fuentes extraislámicas, principalmente cristianas, que en mi sentir han sido hasta ahora menos exploradas y subrayadas de lo que merecen, y hasta por algunos investigadores preteridas o menospreciadas, cual insignificantes para explicar el orto de la espiritualidad en el islam. Todo lo más que se ha reconocido, bajo este respecto, es el innegable fondo dogmático de origen judeocristiano que late en el Alcorán y que es, en cierta medida, propicio a despertar en las almas ideas y emociones de sentido ascético; pero más allá de esta influencia, de índole sugestiva muy remota, apenas si se atreven a dar un paso, adjudicando ya las abundantes y estrechas semejanzas, que la espiritualidad cristiana e islámica ofrecen, a meras coincidencias, explicables por el paralelismo psicológico de la evolución independiente de ambas teologías, en lo dogmático y moral, y excluyendo casi, *a priori,* todo otro proceso imitativo, posterior en fecha, consciente o subconsciente, de las ideas y prácticas espirituales del monacato oriental por los ascetas musulmanes. Según esos investigadores, la escueta meditación de las sentencias alcoránicas bastó para provocar en la mente y en el corazón de los devotos musulmanes un ideario espiritual análogo al cristiano. Y es lo que más maravilla en tal actitud que, cuando se trata de otras fuentes posibles, v. gr., las teosofías panteístas de estirpe helenística, persa o india, y de ideología neoplatónica o budista, ya no se recurre a la hipótesis misma del paralelismo psicológico, sino que se admite sin escrúpulo la imitación literaria, como explicación científica de las contadas y no siempre tan estrictas analogías que con aquéllas ofrecen los sistemas metafísicos y los ritos orgiásticos de algunos *ṣūfíes* heterodoxos [1].

---

[1] *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910), cap. IV: «Asketismus und Sūfiṣmus», pp. 139-200.

[2] *Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory.* New York, 1903. — *The religious attitude and life in Islam.* Chicago, 1909.

[3] *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* Paris, Geuthner, 1922. — *La passion d'al-Ḥallāj.* Paris, Geuthner, 1922.

[4] *The mystics of Islām.* London, 1914. — *Studies in islamic mysticism.* Cambridge, 1921. — *The idea of personality in ṣúfism.* Cambridge, 1923.

En diferentes trabajos he intentado, desde hace años, reaccionar contra tal orientación, que creo extraviada, insistiendo para ello en el hecho positivo de la constante e íntima convivencia del islam con el cristianismo y su monacato, cuya multisecular preexistencia en los países que fueron cuna de aquél y escenario de sus gestas primeras, Arabia, Siria, Mesopotamia, Persia y Egipto, ofrecía al investigador desapasionado base suficiente para la hipótesis de un contagio imitativo, cuya verosimilitud imponíase sin esfuerzo, aun antes de ser comprobada *a posteriori* por el examen de las ideas y de los hechos comunes a las dos espiritualidades, cristiana e islámica. Un bosquejo sumario de esa demostración inserté ya en mis estudios sobre el místico cordobés Ibn Masarra [1]; pero el carácter incidental o episódico, y por ello conciso, de aquel esquema, falto, además, de documentación textual que lo autorizara y perdido en las páginas de una monografía, cuyo tema principal sólo muy de lejos decía relación al problema de que ahora tratamos, contribuyó a que cayera en el vacío. Era preciso, indudablemente, proceder a la búsqueda de los textos que documentaran la hipótesis y la convirtiesen en tesis demostrada por los hechos.

---

[1] Sobre el tema pueden consultarse: Goldziher, *The influence of Budhism in Islām (J. R. A. S.,* 1904); Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik* (Heidelberg, 1927); Horten, *Neues über indische Abhängigkeiten islamischen Geisteslebens. (Moderne Synthesen der Philosophie,* Bonn, 1926.)

Goldziher había llamado la atención acerca de las influencias cristianas en la literatura religiosa del islam y, sobre todo, en lo relativo a su ascetismo de los siglos primeros [2]. Mis lecturas del *Iḥyā'* de Algazel habíanme también ofrecido ya, por aquella fecha, un caudal, mucho más copioso que el suyo, de textos de sabor evangélico, atribuídos por el islam naciente a Jesús y a Mahoma. Esos textos proyectaban sobre la hipótesis insinuada por Goldziher una claridad tan extraordinaria, que creí por ello un urgente deber extraerlos del contexto doctrinal del *Iḥyā'*, en que aparecían insertados, y publicarlos en la *Patrologia Orientalis*, de Graffin y Nau [3], y en las *Mélanges Browne* [4], bajo los títulos respectivos de *Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata* y de *Influencias evangélicas en la literatura religiosa del islam.* La simple inspección del *Index rerum,* que cierra la primera de ambas obras colectivas, basta para llevar la convicción, aun al espíritu más prevenido, en favor de la autoctonía del ascetismo islámico. Porque de los dos centenares bien nutridos de textos allí recogidos de la tradición islámica más antigua, son muchos los que ponen en boca de Jesús sentencias de la más alta espiritualidad, coherentes en la letra o al menos en el sentido con los consejos evangélicos o emparentados con la doctrina ascética y mística de los Padres del Eremo, cuyos heroicos ejemplos de austeridad y mortificación se atribuyen a veces a Jesús mismo, con un candor e ingenua credulidad que vale por toda una demostración en pro del origen cristiano de la espiritualidad islámica. Más de un centenar de aquellos textos proceden, según decimos, de una sola obra de Algazel, de su *Iḥyā',* a través de cuyas páginas van surgiendo, insertados por su autor en el contexto de la doctrina, a guisa de autoridades documentales que la fundamenten y comprueben con valor demostrativo no menor que los versículos del Alcorán y las sentencias de Mahoma, a cuyo lado se aducen por Algazel como otros tantos textos revelados. Es más: a menudo, una misma sentencia evangélica o cristianomonástica fluye, en sendas páginas del *Iḥyā',* de labios de Mahoma y de labios de Jesús, sin darse cuenta el relator o a veces haciéndose cargo (pero sin escrúpulo alguno crítico) de tan sintomática coincidencia. El elenco de las ideas espirituales expresadas en todos esos textos permitiría fraguar con ellas el índice sumario de un tratado cristiano de ascética purgativa e iluminativa y aun de los primeros peldaños de la escala mística. De hecho, eso es el *Iḥyā',* en sus dos tomos últimos: el lector no podría dejar de sentir la fuerte impresión cristiana que sus páginas producen, aunque de éstas suprimiéramos los hechos y dichos atribuídos a Jesús con que Algazel documenta y autoriza su propia doctrina; mas cuando dentro de ésta se insertan aquéllos, ya la convicción se adueña victoriosa del espíritu, si por acaso antes vacilaba.

---

[1] Asín, *Abenmasarra y su escuela: Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. Madrid, Maestre, 1914.

[2] Goldziher, *Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'islam (Revue d'hist. des relig.*, t. XVIII, pp. 180-199). – *Muhammedanische Studien*. Halle, 1889.

[3] Vol. XIII, fasc. 3, y vol. XIX, fasc. 4. París, 1915 y 1926.

[4] *A volume of oriental studies presented to professor Edward G. Browne*. Cambridge, 1922, pp. 8-27.

Y esa es, ante todo, la impresión de conjunto que con nuestro trabajo esperamos provocar en el lector, a parte de la persuasión más o menos concreta que pueda fluir de los particulares cotejos entre las ideas e imágenes algazelianas y sus prototipos cristianos. Desgraciadamente, el estado de nuestros conocimientos no permite, por ahora al menos, que la demostración de tales analogías sea plena, positiva y analítica, porque ella preexige extensas, prolijas y pacientes investigaciones en un campo apenas comenzado hoy a desbrozar: el de la espiritualidad nestoriana y jacobita, así bizantina como siríaca y persa.

Lammens, Tor Andrae, K. Ahrens y F. Nau han ido mostrando, en estos últimos decenios y desde puntos de vista diversos, aunque convergentes, el escenario étnico, social y religioso en que el islam vió la luz primera y realizó su fulminante propagación; y el tópico, tan acreditado hace siglos, de que esta difusión tan rápida debiérase singularmente a la violencia de las armas, tiene que ser o en gran parte desechado o reducida por lo menos su influencia a la secundaria categoría de un determinante último que facilitó y dió eficacia a otras muchas concausas de índole espiritual, sin las cuales la fuerza brutal de la guerra santa habría resultado seguramente estéril [1].

Explorando las fuentes siríacas contemporáneas, F. Nau ha demostrado, en efecto, documentalmente [2] que, ya antes de Mahoma, millones de árabes, emigrados de Arabia e instalados de asiento en Palestina, Siria, Mesopotamia y parte de Persia, habían sido catequizados por misioneros y monjes, nestorianos y monofisitas, y eran, al menos por el ambiente, cristianos en cierta medida, profesando la creencia en un solo Dios, creador y remunerador, Allāh, y practicando la oración, el ayuno y la limosna, que el Alcorán había luego de imponerles como dogmas básicos y preceptos fundamentales de una religión en apariencia nueva, el islam, que, sin embargo, no era para ellos, al convertirse, una gran novedad dogmática, moral y litúrgica. Esto explica (con otras concausas políticas, raciales y económicas que no es del caso puntualizar aquí) su rápida expansión entre los árabes de aquellos países y las infiltraciones ascéticas que desde muy pronto se ven aparecer en la vida religiosa de los neófitos, habituados desde siglos atrás al trato constante de monjes y clérigos cristianos, de cuyos monasterios e iglesias estaba sembrado el país en todas direcciones. La hospitalidad más generosa concedíase, efectivamente, en aquellos cenobios, no sólo a toda clase de indigentes y enfermos, sino también a los simples viajeros o peregrinos, que podían encontrar allí el descanso, el hospedaje y el alimento, a la vez que el espectáculo ejemplar y sugerente de la vida ascética y del culto cristiano de los monjes, a más de la eventual catequesis oral de sus exhortaciones y homilías.

---

[1] Hay un hecho, que no ha sido advertido lo bastante y que es decisivo: los juristas de algunas escuelas canónicas discutieron, apoyados sobre textos del *ḥadiṯ*, si era o no lícita la agresión contra los monjes cristianos y sus bienes durante la guerra santa. Cfr. J. Schacht, *Kitāb iḫtilāf al-fuqahā des aṭ-Ṭabarī* (Leiden, Brill, 1933), p. 119.

[2] *L'expansion nestorienne en Asie* (*Annales du Musée Guimet*, t. XL, 1914). — *L'Araméen chrétien* (*Revue de l'hist. des relig.*, t. XCIX, 1929). — *À propos d'un feuillet d'un manuscrits arabe: la mystique chez les nestoriens; religion et mystique chez les musulmans* (*Le Muséon*, t. XLIII, 1930). — *Les arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e^ au VIII^e^ siècle.* Paris, 1933.

Tor Andrae [1] ha llegado en este punto hasta a suponer que el esquema ordinario de tales sermones cristianos se refleja muy al vivo en las prédicas que de Mahoma nos conserva el Alcorán: en todas ellas se ponderan los beneficios divinos de la creación y conservación, se reclama del hombre el deber de la gratitud para con Dios, mediante la fe y las buenas obras, y se evocan las terribles escenas del juicio final y de los otros novísimos para mover las almas al temor y a la esperanza en una vida futura. Y desde un punto de vista análogo, K. Ahrens [2] ha descubierto también en el Alcorán, sobre todo en los capítulos de la Meca, las ideas escatológicas, los pensamientos piadosos y hasta las fórmulas homiléticas y edificantes que circulaban en la Iglesia cristiana siria. Las alusiones bíblicas abundan hasta el extremo de aparecer en diferentes pasajes alcoránicos más de treinta y tantas reminiscencias de textos tomados del evangelio de San Mateo y unos sesenta de otros libros del Nuevo Testamento, a parte de un caudal no exiguo de ideas, imágenes y locuciones, que, sin depender directamente de lugares bíblicos, revelan por su tono una típica orientación cristiana y monástica. De modo que si el mismo libro sagrado del islam llevaba ya incapsulados en su texto gérmenes evangélicos, era muy natural que la literatura del *ḥadīṯ* los fecundase luego y desenvolviera pronto, rimando con el espíritu de los primeros neófitos, árabes de raza, pero cristianizados ya en cierta medida por influjo del ambiente, pues no sólo los emigrados a que antes aludimos, si que también los que en el corazón de Arabia quedaban, eran, según lo ha demostrado Lammens [1], cristianos a principios del siglo VII o estaban ya, al menos, en vías de cristianizarse.

---

[1] *Der Ursprung des Islam und das Christentum.* Uppsala, 1926.

[2] *Christliches in Qoran* (*Z. D. M. G.*, t. LXXXIV, 1930).

Agréguese a esto que, a ejemplo de Mahoma, desposáronse con mujeres cristianas algunos de sus compañeros, como los dos hijos de ᶜAlī, y aun éste mismo al morir Fāṭima, y como ᶜUṯmān, Muᶜāwiya y Yazīd. En todos estos matrimonios de culto dispar, huelga insistir cuánto influjo podrían ejercer las esposas sobre las ideas y costumbres religiosas de sus cónyuges. Nau ha puntualizado a este respecto [2] algo de lo que a sus mujeres debió Mahoma, a título de informadoras y de sugeridoras de la doctrina cristiana, singularmente jacobita, profesada en Abisinia y en Egipto. Cuatro de ellas, Sawdā, Umm Salama, Umm Ḥabība y Maryam la copta, deben, pues, ponerse por lo menos al nivel mismo de Sergio Bahira, el monje nestoriano, como colaboradoras del Profeta. Y así se comprende sin esfuerzo el paralelismo tan estrecho que la religión del Alcorán ofrece en sus ritos con los cristianos y monásticos. El abate F. Nau lo ha puesto también en evidencia comparando las prescripciones sobre el ayuno de ramadán con las austeras prácticas de la cuaresma entre los árabes cristianos de la Mesopotamia, y más todavía con los ejemplos heroicos de abstinencia y mortificación de los monjes (San Hilarión, Palamón, San Antonio, etc.) anteriores al islam. A igual origen se debe, según él, la ilicitud de las carnes mortecinas y de cerdo; el precepto de la limosna y la recomendación de la caridad, inspirados ambos en parábolas evangélicas; el uso de la fórmula «si Dios quiere», copiado a la letra de la epístola de Santiago (IV, 13-15); la peregrinación a la Meca, imitada de las cristianas a Jerusalén y al Sinaí; la plegaria ritual con sus prosternaciones profundas y reiteradas, que con tanta fuerza evocan el recuerdo de las ceremonias habituales entre los monjes, anacoretas y eremitas de la Tebaida.

---

[1] *Le berceau de l'islam.* Roma, 1914. — *Fatime et les filles de Mahomet.* Roma, 1912.

[2] Cfr. *À propos d'un feuillet,* op. cit., pp. 57 y sigs.

Pero si estos recientes estudios de arabistas, siriacistas e islamólogos [1] han abierto insospechadas perspectivas sobre la prehistoria del islam en lo que éste tiene de religión popular, sugieren todavía más la necesidad de emprender nuevas búsquedas en la literatura ascética y mística de las iglesias orientales, melquita u ortodoxa, nestoriana y jacobita, para descubrir en ella los posibles modelos inmediatos que la espiritualidad islámica imitase desde sus orígenes. F. Nau ha formado el sugestivo inventario de solas las fuentes siríacas en lo que atañe a la mística nestoriana de los siglos inmediatamente anteriores y posteriores al islam, y la mayor parte de ellas o están todavía inéditas o carecen aún de traducciones a lenguas europeas que las hagan asequibles a los profanos [2]. Añádase después a esas fuentes el *corpus* inmenso de las obras patrísticas y monásticas de carácter ascético que contienen la *Patrologia graeca*, de Migne, la *Patrologia syriaca* y la *Patrologia orientalis*, de Graffin y Nau, aparte de algunas revistas, como la *Revue de l'Orient chrétien*, el *Oriens Christianus*, *Orientalia Christiana*, etc., y se comprenderá por qué dijimos que la tarea de cotejar una a una todas las ideas espirituales de Algazel — o de cualquier otro escritor musulmán — con sus probables prototipos cristianos, es superior a la capacidad de un investigador aislado, porque requiere variadísima preparación filológica e histórica, que sólo diferentes especialistas asociados podrían reunir. La división del trabajo tiene aquí su aplicación más justificada: a los arabistas nos toca la tarea primordial de poner al alcance de quienes no lo son las ideas de los ascéticos y místicos del islam, vertiéndolas con la mayor fidelidad posible a lenguas europeas, para que, sobre nuestros análisis y versiones, otros eruditos, especializados en las literaturas cristianas del oriente anteislámico, puedan establecer con plena autoridad cotejos y formular conclusiones.

---

[1] Para completar la información, cfr. C. H. Becker, *Christianity and Islam* (trad. inglesa de Chaytor). London, 1909. — R. Bell, *The origin of Islām in its Christian environment*. London, 1926. — A. Mingana, *The early spread of Christianity in Central Asia and the far East*. Manchester, 1925. — A. Wensinck, *New data concerning syriac mystical litterature*. Amsterdam, 1923.

[2] F. Nau, *À propos d'un feuillet*, op. cit., pp. 5-32.

Ello, sin embargo, no obsta para que el arabista ose también a veces insinuar hipótesis en tal sentido, cuando las analogías son tan obvias que sin estrictos y minuciosos cotejos textuales se descubrân. Y ésta es la labor accesoria que modestamente he intentado realizar aquí: al margen de los resúmenes y análisis textuales de la doctrina espiritual de Algazel, siempre que mi exigua erudición en las fuentes cristianas y monásticas a mí accesibles me permitió descubrir alguna semejanza más o menos estrecha que con estas fuentes a aquella doctrina emparentase, púsela de relieve; pero sin la pretensión de llevar a cabo obra sistemática y exhaustiva bajo tal respecto, sino tan sólo con el propósito de sugerir o insinuar las fecundas perspectivas que a la investigación de otros especialistas mejor dotados quedan abiertas en este campo. Tales semejanzas, por otra parte, aunque aparezcan de manera esporádica y en cuantía muy desigual en los diferentes tratados del *Iḥyā'*, representan, sin embargo, por su número total y su fuerza acumulativa, un valor de conjunto más que suficiente para justificar lo que en el título del libro hemos llamado «el sentido cristiano» de la espiritualidad de Algazel [1].

---

[1] Con ese mismo propósito dimos a luz nuestro reciente libro *El Islam cristianizado: estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid, Edit. «Plutarco», 1931.

Y si por ventura alguien estimase todavía insuficiente para tal justificación la cuantía de semejanzas registradas, séanos lícito evocar por añadidura el testimonio de dos teólogos cristianos, oriental uno y europeo el otro, que nos han dejado en sus obras muestra irrefragable de su hermandad ideológica con el *Iḥyā'* y otros libros de Algazel, cabalmente en los problemas teológicos que a la espiritualidad atañen o con ella estrechamente se enlazan.

De ambos, el más significativo es el testimonio de Gregorio Abū-l-Faraŷ o Barhebraeus, obispo cristiano de la iglesia sirojacobita, que floreció en el siglo XIII de J. C. Escritor de erudición asombrosa, polígrafo fecundo en árabe y siríaco, sus libros de teología y de ascética y mística fueron en su siglo, y continúan siendo hoy, pasto espiritual de los cristianos sirios. Ahora bien, según lo demostró Wensinck mediante cotejos textuales escrupulosos, Barhebraeus no hizo otra cosa que copiar a la letra largos pasajes del *Iḥyā'* de Algazel, para redactar sus dos más famosas obras de asunto espiritual, tituladas *El libro de la paloma* y *Ethicon* [1]. Este hecho vale por toda una demostración en pro del sentido cristiano de la espiritualidad de Algazel. Porque si un escritor tan erudito como Barhebraeus en la ascética de los Padres de la Iglesia oriental no vaciló en aprovechar las ideas espirituales de Algazel para sus dos libros de tipo monástico, indudablemente fué porque vió que aquéllas rimaban del todo con las cristianas. Los paralelos minuciosos que Wensinck establece en su estudio demuestran, en efecto, que esos dos libros de Barhebraeus, no sólo están calcados sobre el plan de los varios tratados del *Iḥyā'* en que Algazel estudia los vicios, las virtudes y los grados de perfección espiritual (penitencia, renuncia, humildad, paciencia, soledad, oración, distribución del tiempo, vigilia, amor divino, gnosis o intuición mística, etc.), sino que reproducen casi siempre las ideas, a menudo las imágenes y ejemplos y a veces hasta las palabras y aun las citas poéticas del *Iḥyā'*, ocultando cuidadosamente, para evitar todo escándalo, el manantial en apariencia islámico de su inspiración. Mas este silencio, perfectamente explicable, en nada amengua la significación del hecho, pues no habría Barhebraeus osado intentar tamaño plagio, si no hubiera estado bien convencido de la hermandad estrecha que la espiritualidad de Algazel tiene con la de los Padres y escritores monásticos de la Iglesia cristiana oriental, a quienes al mismo tiempo cita.

---

[1] Cfr. Wensinck, *Bar Hebraeus Book of the dove.* Leyden, Brill, 1919.

El caso de Raymundo Martín, dominico español del mismo siglo que Barhebraeus, es, aunque de otro tipo, igualmente probatorio, pues en vez de limitarse como los demás escolásticos a aprovechar sólo los libros de los filósofos musulmanes, usó para su *Pugio fidei* y su *Explanatio symboli* textos algazelianos pertinentes a temas de teología dogmática, ascética y aun mística, tomados del *Tahāfut,* del *Maqṣad,* del *Munqiḏ,* del *Mīzān,* del *Maqāṣid* y del *Miškāt,* sin contar el *Iḥyā'* [1]. Y la impresión que tales citas dejan en el ánimo es mayor, quizá, que los callados plagios de Barhebraeus, porque, sin escrúpulo religioso alguno, las aduce Raymundo Martín a cara descubierta como pruebas demostrativas de ideas espirituales genuinamente cristianas, que a la vez apoya en textos evangélicos y patrísticos, cual si los de Algazel fuesen, a su juicio, de la misma estirpe ideológica.

---

[1] Cfr. Asín, *Los precedentes musulmanes del «Pari» de Pascal* (Santander, *Bol. de la Biblioteca Menéndez y Pelayo,* 1920), p. 58.

BIBLIOGRAFÍA

1. SCHMÖLDERS: *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*. Paris, Didot, 1842. — Contiene la traducción del *Munqiḏ,* autobiografía de Algazel. Más correcta es la *Traduction nouvelle du Traité de Ghazzālī, intitulé «Le Préservatif de l'Erreur»,* publicada por C. BARBIER DE MEYNARD, en *Journ. Asiat.*, VII, 9, pp. 5-93.

2. S. MUNK: *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris, Franck, 1859. — Contiene (pp. 366-383) un artículo breve sobre la vida de Algazel y sus dos libros filosóficoteológicos, *Maqāṣid* y *Tahāfut.*

3. LUCIEN GAUTIER: *Ad-Dourra al-fāḵhira. La Perle précieuse de Ghazali. Texte arabe et traduction française.* Leipzig, 1877.

4. T. J. DE BOER: *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ghazzali und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd.* Strassburg, 1894. — Traducción del *Tahāfut* de Algazel.

5. D. B. MACDONALD: *The Life of al-Ghazzālī. (Journal of the American Oriental Society,* XX, pp. 71-132.) — Muy completo resumen de la vida, experiencias religiosas y opiniones de Algazel.

6. — *Emotional religion in Islām as affected by music and singing. (Journal of the Royal Asiatic Society,* abril y octubre 1901, y enero 1902.) — Traducción anotada de uno de los libros del *Iḥyā'* de Algazel, seguida de dos apéndices sobre la cronología de su vida y la ortografía y significado de su nombre.

7. M. ASÍN PALACIOS: *Algazel: dogmática, moral y ascética.* Zaragoza, 1901. — Exposición del sistema teológicomoral de Algazel, según se contiene en el *Iḥyā',* seguida de tres apéndices: 1° Versión de los dos *Madnūn;* 2° Versión de las cuestiones VI, XVII y XVIII del *Tahāfut;* 3° Versión del prólogo del *Minhāŷ.*

8. — *La psicología de la creencia, según Algazel. (Revista de Aragón,* enero-mayo 1902.) — Análisis psicológico del acto de fe teológica, según se contiene en el *Ilŷām* de Algazel.

9. CARRA DE VAUX: *Gazali.* (Colección *Les grands philosophes.)* Paris, Alcan, 1902. — Resumen de la vida e ideas teológicas de Algazel.

10. M. Asín Palacios: *Sens du mot «Tehâfot» dans les œuvres d'el-Ghazâlî et d'Averroës. (Revue Africaine,* 1906, n.os 261 y 262.)

11. J. Goldziher: *Vorlesungen über den Islam.* Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchh., 1910. — Contiene (pp. 176-185) un breve pero penetrante estudio sobre el pensamiento religioso de Algazel. Hay traducción francesa, por F. Arin, bajo el título de *Le dogme et la loi de l'Islam.* Paris, Geuthner, 1920. Cfr. pp. 147-155.

12. M. Asín Palacios: *Un faqīh siciliano, contradictor de Al-Gazzālī.* En *Centenario della nascita di Michele Amari* (Palermo, 1910), II, 216-244.

13. — *La mystique d'Al-Gazzālī. (Mélanges de la Faculté orientale,* VII.) Beyrouth, 1914. — Análisis completo de las doctrinas místicas de Algazel, según la IV parte de su *Iḥyā'*.

14. Obermann: *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs.* Leipzig, Braumüller, 1921.

15. M. Asín Palacios: *Une introduction musulmane à la vie spirituelle. (Revue d'Ascétique et Mystique.)* Toulouse, 1923. — Análisis y extractos del *Minhāŷ* de Algazel.

16. — *Un compendio musulmán de pedagogía. (La Universidad.)* Zaragoza, 1924. — Análisis y extractos del *Kitāb fātiḥat al-ᶜulūm* de Algazel.

17. Gairdner: *Al-Ghazzālī's Mishkāt al-anwār.* London, 1924. — Traducción y estudio del *Miškāt* de Algazel.

18. M. Asín Palacios: *Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos jurídicos, según Algazel. (Anuario de Historia del Derecho Español.)* Madrid, 1925. — Análisis y extractos de la introducción del *Mustaṣfà* de Algazel.

19. — *El justo medio en la creencia. Compendio de teología dogmática de Algazel.* Madrid, Maestre, 1929. — Traducción anotada del *Iqtiṣād fī-l-ᶜitiqād* de Algazel, seguida de cinco apéndices: 1° Extractos de su *Ilŷām;* 2° Análisis del *Miḥakk* y Prólogo y sumario del *Miᶜyār;* 3° Análisis y extractos del *Maqṣad;* 4° Prólogo, análisis y extractos del *Mustaẓhirī;* 5° Prólogo, análisis y extractos del *Fayṣal.*

20. A. J. Wensinck: *On the relation between Ghazālī's cosmology and his mysticism.* Amsterdam, 1933.

21. L. Massignon: *Le Christ dans les Évangiles, selon Ghazali. (Revue des Études Islamiques.)* Paris, 1934[1].

---

[1] Para la bibliografía de las obras de Algazel, véase a Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur,* I, pp. 419-426. — De sus principales opúsculos todavía no estudiados daremos análisis y extractos, en un apéndice al fin de toda esta obra, bajo la rúbrica: *Crestomatía algazeliana.*

PROLEGÓMENOS

CAPÍTULO I

VIDA Y MENTALIDAD DE ALGAZEL

1. Biografía.—2. Algazel y los peripatéticos del islam o *falāsifa.*—3. Algazel y los teólogos dogmáticos o *mutakallimūn.*—4. Algazel y los místicos o *ṣūfīes.*

1—BIOGRAFÍA

NATURAL de la aldea de Gazāla, enclavada en la demarcación de la ciudad de Ṭūs, en el Jurāsān persa, cerca de la ciudad actual de Meshhed [1], Abū Ḥāmid Muḥammad, hijo de Muḥammad, vió la luz el año 450 de la héjira (1058 de J. C.), durante el califato de al-Qāym, y siendo sultán Tugril Beg, el primero de los *salŷūqīes* [2].

---

[1] Cfr. *Tāŷ al-ᶜarūs,* VIII, 44, 19: «*Gazāla,* aldea de Ṭūs, de la cual tomó su patronímico el doctor Abū Ḥāmid al-Gazālī.» La actual ciudad de Meshhed (Mašhad), capital del distrito persa del Jurāsān, es considerada por los *šiᶜīes* como lugar santo, porque en ella se conserva el sepulcro del cuarto califa, ᶜAlī, primo y yerno de Mahoma, cuyos descendientes fueron desposeídos del califato por los *omeyas,* naciendo así el cisma políticorreligioso entre el islam ortodoxo o *sunnī,* y el islam heterodoxo de los *šiᶜīes* o partidarios del legitimismo de ᶜAlī y sus descendientes, que todavía hoy profesan los musulmanes de la Persia.

[2] Al-Qāym fué el XXVI califa de los *abbasīes,* que reinó desde 1030 a 1074 de J. C. Durante su reinado, los príncipes turcos *salŷūqīes,* convertidos al islam, se alzan con el poder temporal de los califas y, para hacerse perdonar tan escandalosa usurpación, se consagran a la defensa de la doctrina ortodoxa. El sultán Tugril Beg es el primero que recibe del califa al-Qāym la delegación oficial y solemne del poder temporal.

El amor al estudio y a la mística, no sin precedentes en la familia de Algazel, llegó a ser en su padre una especie de obsesión, que no pudo realizar por su pobreza y oficio de hilandero. Muerto, antes que Algazel y su hermano Aḥmad salieran de la infancia, recomendó la educación de sus hijos a un amigo suyo *ṣūfī* [1], al cual entregó para ese fin todo su exiguo patrimonio; pero consumida muy pronto la herencia paterna, hubieron de buscar ambos hermanos la educación y el sustento en una de las muchas instituciones benéficodocentes, que en todo el imperio existían, fundadas para subvenir a las necesidades de los estudiantes pobres. Allí aprendió los elementos del derecho, según la escuela *šāfiᶜī* [2], bajo la dirección del maestro al-Raḏkānī [3], y más tarde en Ŷurŷān completó con al-Ismāᶜilī su aprendizaje jurídico, que continuó por sí solo durante tres años más, a su regreso a Ṭūs [4].

---

[1] Los *ṣūfīes* son los místicos de la religión musulmana.

[2] Una de las cuatro escuelas ortodoxas de derecho canónico, la fundada por al-Šāfiᶜī en el siglo IX de J. C.

[3] Así apellidado por su patria, Raḏkān, aldea del distrito de Ṭūs. Su nombre era Abū Ḥāmid Aḥmad, hijo de Muḥammad.

[4] Ŷurŷān era una ciudad de la provincia persa del Ṭabaristān, situada a orillas del mar Caspio, cerca de las fronteras del Turquestán. El nombre del citado maestro era Abū Naṣr. Los biógrafos de Algazel insertan en este punto la siguiente anécdota, cuya autenticidad garantizan atribuyendo la noticia a Algazel mismo: Regresaba éste desde Ŷurŷān a Ṭūs, cuando unos salteadores de camino le robaron todo cuanto llevaba consigo. Algazel los siguió un trecho, hasta que el capitán de los bandidos, volviéndose, le amenazó con matarle si no los dejaba en paz. Algazel entonces le suplicó, por lo que más amase, que le devolvieran, de cuanto le habían quitado, al menos los apuntes de derecho que había sacado en su curso de estudios con al-Ismāᶜīlī, los cuales para nada les podían servir a los ladrones, mientras que a él le había costado grandes fatigas el adquirirlos, ya que había ido desde su pueblo a Ŷurŷān sólo para oír las lecciones de su maestro, copiarlas y aprenderlas. El capitán de los ladrones echóse a reír, y le dijo: «¿Y cómo pretendes haber aprendido la ciencia de esos libros, si te los hemos robado y has quedado así despojado de tu ciencia?» Eso no obstante, ordenó que se los devolviesen. Y Algazel, cuando más tarde refería este suceso, decía: «Aquellas palabras del capitán de ladrones fueron para mí como un aviso de Dios; y así que llegué a Ṭūs, me entregué durante tres años al estudio de mis apuntes de derecho, hasta aprenderlos de memoria, de modo tan perfecto, que, aunque otra vez me desvalijasen los ladrones, no pudieran despojarme de mi ciencia.»

La fama universal de que gozaba la universidad de Naysābūr [1] le movió a ampliar en ella sus estudios. Explicaba por aquel entonces en ella el célebre Imām al-Ḥarāmayn, hombre de ciencia y de virtud probadas [2]. De ideas *ašᶜarīes,* ni puramente ortodoxas, ni francamente *muᶜtaziles* [3], el imām se guiaba en sus especulaciones filosóficoteológicas por un criterio más amplio que el de los teólogos oficiales, aferrados más o menos al criterio de autoridad. Bajo su dirección, entregóse Algazel con tales bríos al estudio, que en muy poco tiempo adquirió extraordinaria habilidad en el arte de razonar y discutir, y se dió perfecta cuenta del contenido general de las varias escuelas. Esta precocidad, manifestada en algunos libros que ya entonces compuso, hízole ser, aun en vida de su maestro, uno de los principales a quienes se consultaba. El mismo Imām hacíase lenguas de su talento, y acabó por nombrarle profesor auxiliar de su cátedra, en cuyo desempeño puso tal entusiasmo, que enfermó a consecuencia del trabajo, superior a las energías físicas de un adolescente.

A esta primera época de su vida, es decir, antes de los veinte años de edad, corresponde el origen de su escepticismo místico, según él mismo lo asegura en su libro titulado *Munqid̲* [1], que es una autobiografía, o mejor una apología de su evolución mental. Perplejo ante la variedad contradictoria de religiones, sectas y sistemas filosóficos, púsose a investigar cuál de ellas fuese la verdadera, después de desechar como ilegítimo el criterio de autoridad que se funda en prejuicios y preocupaciones hereditarias. El primer resultado de este examen crítico no pudo ser más funesto: ninguna tesis, ningún dogma, posee la evidencia intrínseca e inmediata, generadora de la certeza; sólo las percepciones de los sentidos y los primeros principios intelectuales engendran en el espíritu asenso indubitable. Pero muy pronto, una crítica más sutil hízole vacilar en su creencia: los errores en que la razón incurre, fundada en el testimonio de los sentidos, le decidieron a declarar la falibilidad de éstos como criterio de verdad; y este fracaso, experimentado con los sentidos, acabó por hacerle dudar también de la veracidad de los primeros principios, cuya certeza, quizá, podía llegar a ser también desmentida por algún criterio superior a la razón, así como ésta desmintió antes el de los sentidos. ¿Quién sabe, se dijo, si el estado sobrenatural que los *ṣūfíes* llaman *éxtasis* nos hará ver las relaciones intelectuales de un modo distinto al que ahora les suponemos? Durante el sueño, ¿no damos, acaso, realidad a imágenes que en la vigilia desechamos como falsas? Pues así también es posible que el espíritu, en el éxtasis o en la vida futura, vea que son falsos los primeros principios, que ahora estima de evidencia inmediata. Estas reflexiones sumiéronle en un estado de perplejidad análogo al escepticismo de los sofistas griegos, o, cuando menos, a la duda metódica de Descartes. De esta crisis no salió, según confesión propia, sino dos meses después y merced a una iluminación divina que le devolvió la evidencia de los primeros principios. Fortalecido con ella, decidió reanudar el examen crítico de los diversos sistemas y sectas del islam, comenzando por la escuela teológica ortodoxa de los *ašᶜarīes*. En tal coyuntura, sorprendióle la muerte de su maestro, el Imām al-Ḥarāmayn (477 = 1085), y salió de Naysābūr. Contaba entonces veintinueve años.

---

[1] Cfr. *Itḥāf,* comentario del *Iḥyā'* por Sayyid Murtaḍà, I, 7. Naysābūr era capital de todo el Jurāsān, en aquel tiempo. Sobre el esplendor de esta ciudad y de sus famosas escuelas, que fueron el modelo de todas las instituciones docentes posteriores, véase J. Ribera, *Origen del Colegio Nidamí de Bagdad,* apud *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado* (Zaragoza, Escar, 1904), pp. 9-15. Parece que en esta Universidad de Naysābūr fué donde Algazel no sólo hizo los estudios superiores de derecho, sino también su preparación inicial en las disciplinas filosóficas: lógica, metafísica y física peripatéticas.

[2] Así apellidado por haber ejercido en la Meca y Medina — las dos ciudades santas *(ḥarām)* del islam — los cargos de *imām,* predicador y *muftī.* Su nombre era Abū-l-Maᶜālī al-Ŷuwaynī. Murió el 1085 de J. C.

[3] Los *ašᶜarīes* son los teólogos escolásticos más ortodoxos, que explican y demuestran los dogmas mediante argumentos de autoridad revelada y de razón filosófica. Su nombre deriva del patronímico del fundador de la escuela, llamado Abū-l-Ḥasan ᶜAlī al-Ašᶜarī, que murió entre 932 y 941 de J. C. — Los *muᶜtaziles* son los teólogos escolásticos más liberales y racionalistas. Su nombre significa *los disidentes.* (Léase, sobre esta significación, el docto estudio de Nallino, *Sull' origine del nome dei Muᶜtaziliti,* en la *Riv. degli studi orient.,* VII, año 1916.) — Las ideas características de ambas escuelas irán apareciendo esporádicamente en las páginas de nuestro libro, a medida que expongamos la Dogmática de Algazel.

---

[1] Cfr. *supra*, Bibliografía, nº 1.

Niẓām al-Mulk, primer ministro del sultán Mālik Šāh a la sazón, había sido (durante los veinte años de su gobierno, bajo el sultanato de Alp-Arslān, sucesor de Tugril Beg) el Mecenas de los sabios: a su iniciativa se atribuye la fundación de la célebre universidad Niẓāmiya, de Bagdad, y por su amplio espíritu de tolerancia simpatizó con los *ašᶜaries,* a quienes levantó el anatema que contra ellos habíase lanzado años atrás. Algazel dirigióse desde Naysābūr a la corte del imperio y entró en relaciones con Niẓām. Prendado éste de su talento, nombróle, seis años después (484 = 1091), Rector de su universidad de Bagdad.

Durante su profesorado, emprendió el examen crítico del peripatetismo musulmán, en las horas que le dejaban libres la enseñanza y la redacción de sus obras jurídicas [1]. Unos trescientos discípulos se agrupaban en torno de su cátedra; pero esto no le impidió dar cima, en menos de tres años, a su trabajo crítico, del cual fueron sazonado fruto dos de sus obras maestras: *Maqāṣid al-falāsifa,* en que expone objetiva e imparcialmente las doctrinas de los peripatéticos, y *Tahāfut al-falāsifa,* en que pone de relieve sus errores e incongruencias [1].

---

[1] Cfr. *Itḥāf,* I, 7. En la introducción del *Mustaṣfà,* Algazel dice que en este período de su vida escribió muchos libros de derecho, así de casuística como de fundamentos. Los principales de casuística fueron tres, titulados: *Basīṭ* o extenso, *Wasīṭ* o mediano y *Waŷīz* o compendioso. Este último ha sido publicado en el Cairo (1317 = 1899), en dos tomos. De un compendio más breve habla incidentalmente también en su *Iḥyā'* (I, 30), titulado *Julāṣat al-mujtaṣar* o *La quintaesencia del epítome,* libro, este último, de Ismāᶜīl al-Mazanī, el más famoso autor de derecho *šāfiᶜī,* muerto el año 264 (877 de J. C.). Cfr. *Itḥāf,* I, 273. Sus libros principales sobre los fundamentos del derecho, excepto el *Mustaṣfà,* que lo escribió más tarde, son los titulados: *al-Manjūl,* o *Lo cernido; al-Ma'ājiḏ,* o *Las fuentes en materia de controversia jurídica; al-Mabādī wa-l-gāyāt,* o *Los principios y los fines; Lubāb al-naẓr,* o *La medula de la especulación racional; Tahṣīn al-ma'ājiḏ,* o *La confirmación de las Fuentes; Šifā' al-galīl,* o *El remedio del sediento; Tahḏīb al-uṣūl,* o *La cultura en los fundamentos,* etc. Cfr. *Itḥāf,* I, 41-43. De todos estos libros de derecho omitiremos dar análisis y extractos en nuestra CRESTOMATÍA, porque son inéditos algunos y su materia es ajena a nuestro estudio. El lector encontrará una idea somera del contenido general de todos ellos en el prólogo del *Mustaṣfà,* cuyo análisis y versión de algunos de sus artículos dimos en nuestro opúsculo *supra* citado, bajo el nº 18 de la BIBLIOGRAFÍA.

El prestigio que le proporcionó esta refutación de los filósofos aumentó extraordinariamente merced a sus polémicas oficiales con una secta que gozaba ya de gran renombre, la de los *taᶜlīmīes,* los cuales creíanse en posesión de la verdad natural y sobrenatural, gracias a la enseñanza de su *imām infalible.* Ya Algazel, por propia iniciativa, había comenzado a estudiar los libros de esta secta, cuando el califa al-Mustaẓhir le encargó (487 = 1094) oficialmente componer una obra en que los expusiese y refutara. Como apologista oficial del islam y martillo de los herejes, Algazel sostuvo controversias con ellos en Bagdad, Ḥamadān y Ṭūs, las cuales reprodujo en varios libros polémicos, como los titulados *Mustaẓhirī* y *Qisṭās* [2].

El resultado de los estudios filosóficos y religiosos a que se había dedicado desde su juventud, iba pronto a surgir en el espíritu de Algazel. Todos ellos habían hecho arraigar en su corazón una solidísima fe en Dios, en la misión divina de los profetas y en la vida futura; y esto, no por la fuerza de los argumentos racionales, sino por motivos ajenos a toda especulación.

---

[1] Daremos en la CRESTOMATÍA el índice y varios extractos de estos dos libros. Ambos son, efectivamente, de esta época de la vida de Algazel, es decir, anteriores al 487 (1094) en que escribió su *Mustaẓhirī,* el cual cita (fº 18 *a*) estos dos libros. Antes también del 486 (1093), en que muere el sultán Mālik Šāh, debió de escribir la *Risāla,* o *Epístola dogmáticomoral,* que le dedicó.

[2] Véase en nuestro libro (citado bajo el nº 19 de la BIBLIOGRAFÍA) el análisis y extractos del primero. El *Mustaẓhirī* lo escribió Algazel precisamente el 487 (1094), en que subió al trono el califa a cuyas instancias lo redactó. Como veremos, al año siguiente, 488, abandona ya Algazel el rectorado de la Universidad de Bagdad; y en el prólogo de ese libro dice que lo escribió desempeñando aún ese cargo. El *Qisṭās,* en cambio, es de fecha posterior, puesto que en sus páginas cita libros que publicó mucho después, como son el *Iḥyā'* (citado p. 65), el *Miḥakk* y el *Miᶜyār* (pp. 69, 74), el *Iqtiṣād* (p. 95), el *Ŷawāhir* (pp. 63, 65, 83, 94, 98 y 100), etc. — No fueron sólo estos dos, *Mustaẓhirī* y *Qisṭās,* sus libros polémicos contra los *taᶜlīmīes* o *bāṭinīes.* El mismo *Qisṭās* cita (pp. 58, 86) otros dos, titulados: كتاب مفصل الخلاف y كتاب القواصم, que están inéditos. En el *Munqiḏ* (p. 19) cita otros dos de igual asunto, también inéditos: كتاب حجة الحق y كتاب الدرجي المرقوم.

Había llegado, además, a vislumbrar que la salvación eterna no puede esperarse del estudio y de la ciencia, sino de la práctica de la virtud. El *ṣūfismo* prometíale realizar este predominio de la experiencia religiosa sobre los estudios teóricos, y decidió reanudar su labor crítica con el examen de los libros *ṣūfíes*. En esta decisión no dejaron de influir simpatías heredadas de su familia y, especialmente, inclinaciones nacidas, ya de su educación infantil, ya de la enseñanza teológica del Imām al-Ḥarāmayn y de otro maestro suyo *ṣūfī*, al-Fārmaḏī, con quien estudió en Ṭus [1]. Los libros de Abū Ṭālib el de Meca, de al-Ŷunayd y de al-Bisṭāmī, clásicos entre los *ṣūfíes*, iniciáronle en las doctrinas del *ṣūfismo* [2], y muy pronto vió que la meta de éste no podía alcanzarse por la enseñanza ni por el estudio, sino por el éxtasis, por la experiencia religiosa mediante la transformación del ser moral.

El momento de la lucha había llegado. De una parte, los honores, las riquezas, la fama de su saber reteníanle en aquella cátedra de la Niẓāmiya, la de más reputación, admirado de sus discípulos, alabado del pueblo, protegido del gobierno. De otra, la voz de la religión gritándole sin cesar, llamándole hacia su Dios. Seis meses duró esta lucha. En el año 488 (1095) puso término al combate una grave enfermedad moral, cuyos anormales síntomas (hipocondría, afasia e inapetencia) hicieron a los médicos desesperar de su vida. Pero Algazel, refugiándose en su Dios, encontró fuerzas para salir de aquel estado patológico, a la vez que para realizar el sacrificio heroico de los honores, riquezas y familia. Tomada esta resolución de consagrarse a Dios lejos de su patria, en la Siria, simuló, no obstante, el propósito de salir de Bagdad sólo para cumplir la peregrinación a la Meca, a fin de que ni el califa ni sus amigos estorbasen sus planes; pero su verdadero propósito trascendió pronto a las gentes, y hubo muchos que lo censuraron, no creyendo que aquel sacrificio obedeciese a móviles sobrenaturales; no faltaron tampoco quienes vieran en aquella determinación una manera hábil de sustraerse a los peligros que amenazaban al califa y a sus consejeros, expuestos a las iras de Barkiyāruq, hijo de Mālik Šāh, el cual no había encontrado en aquéllos apoyo material ni moral durante la guerra civil, contra su tío Tāŷ al-Dawla, por la conquista del sultanato, suscitada a la muerte de Mālik Šāh. Algazel cerró sus oídos a estas murmuraciones y salió de Bagdad, en el mes de *ḏū-l-qaʿda* del año 488 (1095), abandonando toda su fortuna, después de dejar legalmente garantizada la subsistencia de su familia y la suya propia. Su hermano Aḥmad se encargó de sustituirle en la dirección académica de la Universidad Niẓāmīya de Bagdad [1].

---

[1] Algazel habla de este su maestro espiritual en el *Maqṣad* (p. 110). Su nombre completo es Abū ʿAlī al-Faḍal, hijo de Muḥammad, hijo de ʿAlī, natural de Fārmaḏ, población del distrito de Ṭūs; enseñó en esta última capital, donde murió en 477; había sido discípulo muy distinguido del famoso doctor *ṣūfī* al-Qušayrī. Cfr. *Itḥāf*, I, 19. El prestigio moral de que gozaba al-Fārmaḏī en la corte de Niẓām al-Mulk era extraordinario. Este visir gustaba mucho de su trato, a pesar de las censuras que le dirigía. Cfr. *Ibn al-Athīrī Chronicon,* X, 141.

[2] Cfr. Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, I, pp. 199-200, y Nicholson, *The ḳashf al-maḥjūb*, pp. 106-8, 184-8, 128-30, 185-9, para la biografía e ideas de estos tres autores místicos.

Su primer viaje fué a la Siria. Dos años permaneció en Damasco: encerrado en la más elevada celda del alminar que se alzaba en la parte occidental de la mezquita mayor de esta ciudad, Algazel, cubierto de burda túnica y apartado de las gentes, reducía su alimento a lo estrictamente necesario y pasaba días enteros entregado a la meditación y a la disciplina del alma que los *ṣūfíes* preceptúan. Sólo algunas conferencias ascéticas en privado rompían de vez en cuando la uniformidad de su vida contemplativa; en memoria de ellas, la tradición consagró más tarde con el nombre de Algazel la escuela de la mezquita de Damasco. En el año 490 (1097) salió de esta ciudad para visitar Jerusalén y cumplir la peregrinación a la Meca. En Jerusalén continuó sus ejercicios espirituales, encerrándose en el *Santuario de la Roca,* el cual más tarde recibió por ello el nombre de Algazel, que todavía conserva. Desde allí, hizo la peregrinación a la Meca, visitando Medina y la tumba de Mahoma, así como la de Abrahán en Hebrón. Cuidados de familia, ruegos incesantes de sus hijos, forzáronle a abandonar aquella vida y regresar a su patria, aunque con el propósito de vivir ya retirado en medio del mundo.

---

[1] El hermano de Algazel se distinguió como místico o *ṣūfī*, más que como teólogo dogmático y polemista. Sus obras, en su mayoría inéditas, versan acerca de la doctrina *ṣūfī*. La titulada كتاب التجريد فى كلمة التوحيد ha sido inserta en una colección de opúsculos de su hermano (*Mišḵāt, Fayṣal,* etc.) en el Cairo, el año 1325 (1907). Es un análisis de los sentidos esotéricos de la fórmula de fe monoteísta y de los varios grados y moradas de la vida mística. Escribió además un compendio o extracto del *Iḥyā'*. Murió en Qazwīn, el año 520 (1126). Cfr Brockelmann, *Geschichte,* I, p. 426, y Asín, *Algazel, Dogmática,* p. 157, nota.

Once años transcurrieron en estas alternativas de vida monástica y común [1]: desde 488 (1095) a 499 (1106). Durante ellos, Algazel consiguió entrever en el éxtasis, según él mismo declara en su *Munqiḏ,* algunas de las verdades primordiales del sistema *ṣūfī,* sobre todo la realidad de la inspiración profética, como energía cognoscitiva superior a la de los sentidos y la razón y capaz, por ende, de percibir los arcanos del mundo de los misterios sobrenaturales. La posibilidad de esta energía, más aún, su positiva realidad, atestiguada por personal experiencia y saboreada por cierto paladeo espiritual, que los *ṣūfíes* llaman *gusto (ḏūq),* venía a disipar todos los escepticismos de su vida científica y le abría de par en par las puertas de la verdad absoluta.

---

[1] Los pormenores topográficos y cronológicos de esta época de su vida no son del todo seguros, porque falta unanimidad en los biógrafos. En *Itḥāf* (I, 7-8), se insertan sus varias etapas en este orden: En 489, se dirige, primero, a Damasco, donde sólo permanece unos pocos días, consagrado a la vida de pobreza voluntaria. Marcha luego a Jerusalén, donde mora algún tiempo. Vuelve después a Damasco, y se recluye en la celda del alminar occidental de la mezquita mayor. Su salida de Damasco se atribuye a este hecho: al penetrar, cierto día, en una cátedra pública, oye al profesor mezclar en su lección una cita nominal de sus escritos, y Algazel, temiendo ceder a tentaciones de vanagloria, se resuelve a abandonar Damasco. Entonces es cuando se supone que recorre varios puntos de Siria, llegando hasta pasar a Alejandría, desde donde se dice que estuvo a punto de embarcar para España, atraído por la fama de religiosidad del sultán almorávide Yūsuf ben Tašufīn, y que la muerte de éste, acaecida el año 500 (1107), le disuadió de su proyecto. Léase sobre este punto a Macdonald, *The Life* (obra citada bajo el nº 5 de la Bibliografía). Cfr. Asín, *Algazel, dogmática,* pp. 157-160.

Otra de las preocupaciones que más hondamente sintió durante su retiro fué la de enfervorizar el decaído espíritu de su siglo y vivificar la amortiguada fe de sus correligionarios. La impiedad de los peripatéticos, la estúpida fiducia de los *taᶜlīmīes* en su *imām* infalible, la conducta inmoral del clero ortodoxo y hasta las exageraciones del *ṣūfīsmo* en algunos de sus adeptos bastardos, eran para Algazel causas más que suficientes de aquel estado de indiferencia y tibieza en muchos, de hipocresía en algunos. Convencido de la gravedad del mal, de sus causas y de sus probables remedios, sintióse llamado a combatirlo, abandonando la vida contemplativa, para entrar de lleno en la activa con la predicación y la enseñanza. A este fin había ya preparado durante su retiro los copiosos materiales de su obra maestra, cuyo solo título, *Vivificación de las ciencias religiosas (Iḥyā' ᶜulūm al-dīn)*, era evidente síntoma de sus planes de reformador.

No se ocultaban, sin embargo, a Algazel las dificultades que la empresa entrañaba para un solo hombre y viviendo en medio de una sociedad viciada en su mayor parte, si no contaba con el apoyo de un soberano, celoso de la religión. Por eso, parece que sus primeros ensayos se limitaron a la predicación y a la enseñanza del *Iḥyā'* en Bagdad, pero sin carácter oficial y definitivo. En tal estado de perplejidad, una orden expresa del visir Fajr al-Mulk, hijo de Niẓām al-Mulk, mandándole marchase a Naysābūr para combatir desde la cátedra y el púlpito la debilitación de las creencias, fué para Algazel como la voz de Dios que definitivamente le sacaba de la soledad del claustro. A ello moviéronle, además, el consejo de algunos hombres piadosos y las visiones de algunos santos *ṣūfīes,* que aseguraban ser Algazel el destinado por Dios a vivificar el islam en el siglo que comenzaba. Así, al menos, lo aseguran leyendas panegíricas que los biógrafos acogen. Ni debió dejar de influir, tal vez, en su decisión la muerte del sultán Barkiyāruk, acaecida por entonces (498 = 1105), dado caso que fuesen fundados los rumores que habían atribuído la fuga de Algazel desde Bagdad al temor de incurrir en las iras de este sultán, como queda dicho. Partió, pues, para Naysābūr, en el mes de *ḏū-l-qaᶜda* del 499 (1106), e inauguró su profesorado en la Universidad Niẓāmiya de esta ciudad, aunque con un espíritu y método bien distintos de los de sus enseñanzas primeras en la Universidad de Bagdad: todos sus esfuerzos iban ahora encaminados a inculcar, no las ciencias mundanas que conducen a los honores, sino aquella otra, sobrenatural y divina, que enseña a despreciarlos. En este período de su segundo magisterio, dió la última mano a su libro fundamental, el *Iḥyā'*, y redactó también su opúsculo autobiográfico, *Munqiḏ*.

No fué largo este su segundo magisterio. Las austeridades de su vida monástica, sus viajes por la Siria y el Ḥiŷāz y, sobre todo, el incesante trabajo cerebral a que sometió su espíritu en la redacción de los copiosos volúmenes de variadísima y profunda especulación (cuyo número asciende a más de ochenta, según Sayyid Murtaḍà, el más moderno de sus biógrafos), hubieron de debilitar sus energías, ya profundamente resentidas por la dolencia moral que precedió a su conversión [1]. De otra parte, parece que no gozó, en estos últimos años, del respeto general a que le hacían acreedor sus talentos y virtudes: los maestros oficiales y los jurisconsultos no podían ver con buenos ojos el ejemplo de ascetismo de Algazel, condenación viviente de sus miras terrenales y de sus métodos casuísticos; murmuraciones y críticas escolásticas vinieron a turbar las tareas de Algazel, que tuvo que tomar la pluma para defenderse [1], y le infundieron la nostalgia de su amado retiro.

---

[1] La mayoría de sus libros ofrecen datos que demuestran haber sido redactados de modo definitivo después del *Iḥyā'*, en esta segunda época de su vida. Son anteriores los jurídicos, citados más arriba (cfr. *supra*, p. 29, nota 1), los polémicos contra los *taʿlīmīes* (cfr. *supra*, p. 30, notas 1 y 2) y contra los filósofos, o sea el *Maqāṣid* y el *Tahāfut*. También son anteriores al *Iḥyā'* sus dos manuales de lógica titulados *Miʿyār* y *Miḥaḵḵ*. Posteriores al *Miʿyār* son su *Mīzān*, tratado de moral ascética, y su *Iqtiṣād*, compendio de dogmática, en los cuales el *Iḥyā'* no aparece citado aún. La redacción del *Iḥyā'* debió exigirle largos años de meditaciones y estudios preparatorios. Hacia el año 500 (1106) debía llevarla ya muy adelantada, pues consigna esa fecha al fin del segundo de sus cuatro tomos. (Confróntese *Iḥyā'*, II, 257.) Y como Algazel murió el año 505, resulta que en los cinco últimos años de su vida publicó de primera intención o, al menos, en redacción definitiva, la mayoría de sus libros ascéticomísticos y algunos otros de asunto diferente.

He aquí la lista de sus libros impresos, que en sus mismas páginas nos ofrecen datos de su posterioridad al *Iḥyā'*, por contener citas de este libro. Los enumero por el orden aproximado, no seguro, de su aparición, inferido asimismo de sus citas respectivas:

1º *Qisṭās*. Cita, p. 65, al *Iḥyā'*. — 2º *Fayṣal*. Cita, p. 43, al *Iḥyā'*. — 3º *Badāya*. Cita, pp. 45, 56, 65, al *Iḥyā'*. — 4º *Maqṣad*. Cita, pp. 75, 84, 109, al *Iḥyā'*. — 5º *Maḏnūn*. Citado en *Arbaʿīn*, p. 28. — 6º *Arbaʿīn*. Cita, pp. 26-7, al *Iḥyā'*. — 7º *Ilŷām*. Cita, p. 28, al *Iḥyā'*. — 8º *Ayyuha*. Cita, pp. 43, 46, al *Iḥyā'*. —

Una vez más, y la última por cierto, sus aficiones *ṣūfíes* sacáronle de su cátedra de Naysābūr para ir a encerrarse en el secreto del hogar. Allí, en Ṭūs, tomó a su cargo la dirección de una escuela y de un convento de *ṣūfíes*. Repartiendo las horas entre la práctica del bien, la enseñanza de sus obras, la redacción de algunas nuevas, como el *Camino seguro de los devotos (Minhāŷ al-ʿābidīn)* [2], y la compañía y plática con personas espirituales, murió en un lunes, día 14 del mes de *ŷumādà* segundo, del año 505 (18 de diciembre de 1111), a los cincuenta y cuatro años de edad. Fué enterrado en Ṭābarān, uno de los

---

9º *Minhāŷ*. Cita, pp. 3, 6, 10, 24, 30, 34, 35, 72, etc., al *Iḥyā'*. — 10º *Imlā'*. Cita al *Iḥyā'*, *passim*. — 11" *Ḥikma*. En *Iḥyà* (IV, 90) anuncia su propósito de escribirlo. — 12' *Fātiḥa*. Cita, p. 69, al *Iḥyā'*. — 13º *Mustaṣfà*. Cita, p. 6, al *Iḥyā'*. — 14º *Munqiḏ*. Cita, p. 23, al *Iḥyā'*.

Antes del *Minhāŷ* escribió también los siguientes libros ascéticomísticos, citados en las páginas de este libro (que entre paréntesis consigno) y que no han sido impresos aún:

القربة الى الله (3, 10, 35). — الغاية القصوى (10). — اخلاق الابرار والنجاة من الاشرار (14). — تنبيه الغافلين (55). — اسرار معاملات الدين (26, 28, 30, 33, 35, 62). — تلبيس ابليس (19).

Antes del *Imlā'*, escribió otro libro de mística, titulado مراقى الزلفى, citado en aquél (apud *Itḥāf*, IX, 397; cfr. *Hadji Halifa,* V, p. 489).

Antes del *Munqiḏ*, que lo cita (p. 31), escribió su *Kimyā' al-saʿāda*.

De los cinco últimos años de su vida es también el libro de política, *Tibr*, dedicado al sultán Muḥammad, hijo de Mālik Šāh, que reinó en el decurso de esos años.

Después del *Maqṣad* escribió su *Miškat*, pues que en éste lo cita, p. 40.

[1] Dos libros especialmente escribió con este fin: los titulados *Fayṣal* e *Imlā'*. Sobre el primero, véase *supra*, el nº 19 de la BIBLIOGRAFÍA. Del segundo daremos análisis y extractos en la CRESTOMATÍA.

[2] Cfr. *supra*, nº 15 de la BIBLIOGRAFÍA.

arrabales de Ṭūs, y muy pronto la fantasía de los orientales, alimentada por su admiración al sabio y por su devoción fervorosa al santo, tejió alrededor de su nombre una complicada trama de leyendas, en que la personalidad de Algazel, sencilla y humana, aunque extraordinaria, se vió sublimada a la categoría de taumaturgo, vidente, sortílego y casi profeta, dejando en la penumbra aquellos otros títulos, más sólidos y prestigiosos, de *Prueba del islam* y *Ornamento de la religión,* a que se hizo realmente acreedor por su restauración dogmática y moral del islamismo.

2 — ALGAZEL Y LOS PERIPATÉTICOS DEL ISLAM O «FALĀSIFA»

Tal es, en sus líneas generales, la accidentada vida del pensamiento de Algazel, vacilante y versátil en su juventud, aferrado vigorosamente a una idea fija, en la edad madura, después que la luz de la experiencia mística disipó en su espíritu las tinieblas acumuladas por los estudios especulativos. Esa idea fija, la vivificación del islam por la experiencia religiosa, es la característica de todo su sistema filosóficoteológico. Para construirlo de manera estable y definitiva, hubo de comenzar, claro está, por derruir los sistemas adversos; pero también se sirvió de los elementos utilizables que ellos le ofrecían.

Su actitud frente al peripatetismo no puede ser más definida. Su encarnizada lucha contra los filósofos, cifrada en el *Tahāfut*, obedeció, sobre todo, a que éstos, enamorados de la razón, despreciaban o, al menos, prescindían de todo otro criterio sobrenatural en la investigación de la verdad. Para Algazel, no son las verdades adquiridas por la especulación filosófica las únicas a cuyo conocimiento puede aspirar el hombre; hay otras, absolutamente inaccesibles al entendimiento abandonado a sus propias fuerzas, pero que la revelación divina nos comunica. Entre estos dos órdenes de conocer no existe contradicción real, sino armonía y mutuo apoyo: la razón natural es como la vista sana; la revelación alcoránica es como el sol. Ambas son necesarias para caminar por las tinieblas: la razón sin el Alcorán es como el ojo sin la luz solar; el Alcorán sin la razón es tan inútil como el sol para quien lleva los ojos cerrados. Los límites mutuos de estas dos esferas del conocimiento humano se fijan bien taxativamente en el *Iqtiṣād:* todo lo que no es evidente *per se*, ha de ser conocido o por demostración filosófica, o por testimonio de la revelación, o por prueba teológica fundada en la razón y en la fe. Es la misma distinción que Santo Tomás de Aquino establece en la *Summa Theologica.* Al primer grupo pertenecen las tesis de la existencia, ciencia, omnipotencia y voluntad de Dios, y la de la creación del mundo, que Algazel considera como preámbulos de la fe, igual que Santo Tomás. Al segundo grupo pertenecen todas aquellas tesis cuya verdad estima la razón natural como meramente posible y que, por tanto, necesitan del testimonio de la revelación para adquirir la necesidad de la certeza científica; tales son los dogmas de la resurrección y de los premios y castigos de la vida futura. En todos estos dogmas sobrenaturales, el entendimiento debe limitarse a juzgar de su posibilidad; y caso de estimarlos imposibles, debe interpretarlos alegóricamente, porque no cabe en los textos revelados algo que la razón evidentemente contradiga; mas si el entendimiento duda en su juicio, debe aceptarlos por la fe, pues no es necesario, para creerlos, que conste su posibilidad: basta que no conste su imposibilidad. En esta demostración indirecta de la verdad de la revelación están inspirados todos los escritos apologéticos y polémicos de Algazel contra los filósofos.

Pero como el sistema de éstos coincidía con la ortodoxia en algunas de sus tesis, y como, además, muchas de las materias de aquél eran indiferentes respecto de ésta, Algazel deslindó los campos para facilitar la discusión y destruir mejor los subterfugios de sus adversarios. En el prólogo de su *Maqāṣid,* comienza por distinguir cuatro partes en el sistema peripatético: matemática, lógica, física y metafísica. La primera debe ser excluída de toda polémica religiosa, porque sus tesis nada tienen que ver con la revelación y son, además, necesarias y evidentes. Las de la lógica son aceptables en su mayor parte, pues su finalidad no es otra que dirigir a la razón en la investigación de la verdad y preservarla de errores. En esta disciplina Algazel mostró un criterio más discreto que todos los teólogos ortodoxos. A partir de al-Šāfiᶜī, que introdujo el uso de la lógica en la sistematización del derecho canónico, las más opuestas tendencias se habían manifestado entre los teólogos ortodoxos: desde los que consideraron su estudio tan obligatorio para todo muslim como el acto de fe, hasta los que abominaron de ella, llamándola *pórtico de la infidelidad*. Esta tendencia predominó en los primeros tiempos, como reacción contra las impiedades de los peripatéticos, que las escudaron siempre tras el baluarte del tecnicismo dialéctico. Algazel acertó con el justo medio: la lógica es, para él, el prólogo de las ciencias todas, sin cuyo auxilio ninguna investigación humana merece crédito. Así lo asegura en el proemio de su *Mustaṣfà*, y así lo puso en práctica redactando sus libros de lógica, titulados *Miᶜyār al-ᶜilm* y *Miḥak̲k̲ al-naẓr*, según el método y la técnica del *Organon* de Aristóteles, para deshacer de este modo las preocupaciones (que los peripatéticos alimentaban en el ignorante vulgo) de que sólo ellos conocían la lógica. Es más: Algazel se esforzó en su *Qisṭās* por descubrir en el mismo Alcorán, bajo el estilo literario de sus versículos, las formas silogísticas del más riguroso dialéctico, para decidir a los ortodoxos a su estudio y empleo en la apologética y en la polémica; y dando, luego, personal ejemplo, escribió su *Iqtiṣād* y su *Tahāfut* como modelos en estas dos ramas de la teología. Sin embargo, la necesidad de la lógica queda restringida, para Algazel, a un exiguo número de personas: los defensores del islam contra la impiedad y la herejía; el vulgo fiel, en cambio, recibe de su estudio más daño que ventaja.

Eliminadas del terreno de la discusión la matemática y la lógica, Algazel plantea en el *Tahāfut* su crítica de la física y metafísica, condensada en veinte cuestiones. En unas, niega la tesis peripatética; en otras, admite la tesis, pero recusa el valor de la prueba en que los filósofos se apoyan para demostrarla. Al primer grupo pertenecen: la eternidad del mundo *a parte ante* y *a parte post* (cuestiones 1ª y 2ª); la negación de los atributos divinos (c. 6ª); la absoluta simplicidad del Dios de los neoplatónicos que no puede dividirse en género y especie, ni tiene *quidditas* (c. 7ª y 8ª); la tesis que niega a Dios el conocimiento de las cosas singulares, afirmando que la divina providencia se ejerce sólo mediante las almas de las esferas celestes (c. 13ª y 16ª); las tesis que suponen movimiento vital espontáneo en estas esferas (c. 14ª y 15ª); la imposibilidad de los milagros (c. 17ª); la indestructibilidad del alma humana (c. 19ª) y la negación de goces y penas corporales en la vida futura, tras la resurrección de los muertos (c. 20ª). Inclúyense en el segundo grupo la existencia, unicidad, incorporeidad y ciencia de Dios, así respecto de su esencia misma, como de las cosas que no son El (c. 4ª, 5ª, 9ª, 11ª y 12ª), y la espiritualidad del alma humana. En estas cuestiones, Algazel se esfuerza por evidenciar que los argumentos de los filósofos en pro de tales tesis, lejos de ser apodícticos, adolecen de vicios formales y de incoherencias sin cuento. Finalmente, no contento con esta doble crítica, en las cuestiones 3ª y 10ª deshace el subterfugio de los filósofos que, para hacer pasar como ortodoxo su emanatismo neoplatónico, llamaban a Dios *agente* o *artífice* del mundo, en lugar de *creador;* Algazel infiere lógicamente, del conjunto del sistema, que los filósofos, aunque no quisieran, tendrían que sostener la eternidad del mundo y negar la existencia de un principio creador.

El descalabro que a la filosofía produjo esta crítica de Algazel fué enorme: equivalía a promulgar la bancarrota de la ciencia y la necesidad absoluta de la fe en la investigación de la verdad; porque Algazel, llevado del fervor de la disputa, parecía caer en el exceso del *nimis probat*, acogiéndose a la solución que el escepticismo místico y el tradicionalismo teológico han dado siempre al problema de la certeza: la incapacidad de la razón. Y, sin embargo, ya hemos visto que Algazel declara bien explícitamente en su *Iqtiṣād* que la razón por sí sola, sin la revelación, conoce y demuestra con certeza algunas de las tesis que en el *Tahāfut* considera indemostrables para la filosofía. Mas tal incoherencia se disipa advirtiendo que este último libro es de naturaleza polémica, y los argumentos con que en él estrecha a los filósofos se fundan en el sistema de éstos, son argumentos *ad* *hominem,* los cuales carecen de vigor dialéctico para todo el que no comulgue en el sistema en que se fundan. Así lo reconoce repetidas veces Algazel en ese libro, y así lo consigna también en sus tratados de lógica. Al estudiar en el prólogo del *Iqtiṣād* los criterios de verdad y el diverso grado de certeza que proporcionan a las premisas del razonamiento, enumera como tales a la evidencia de los sentidos externos, al testimonio de la conciencia, a la evidencia inmediata y mediata de la razón y a la autoridad divina y humana; en cambio, no otorga más que un valor opinable a las premisas de sentido común; y aquellas que tomamos de boca del adversario para argüirle *ad hominem,* dice Algazel que sólo tienen valor y fuerza dialéctica contra el adversario; el mismo que las emplea no está obligado a darles crédito. Infiérese de aquí que Algazel no quiso hacer otra cosa en el *Tahāfut* que lo que los modernos historiadores de la filosofía llaman «crítica de la consecuencia de un sistema», es decir, juicio sobre la trabazón lógica entre sus principios fundamentales y sus conclusiones últimas. El sentido metafórico del título de este libro, *Tahāfut,* equivale a *ciega y prematura precipitación* en tomar como verdades inconcusas y ciertas las tesis opinables, y como demostraciones apodícticas los argumentos que lógicamente no concluyen. Y con esto, queda ya reducido a sus justos límites el escepticismo místico de Algazel, cuya base encontraremos luego, y la aversión que sintió contra los filósofos.

Pero por muy profunda que a ésta se la suponga, hay que reconocer también que fué marcadísima la huella que en el espíritu de Algazel dejaron impresa las copiosas lecturas filosóficas a que se había entregado durante la larga carrera de sus polémicas. Es ineludible el contagio de la lectura, y más si el que la hace es un hombre, como Algazel, refractario a los prejuicios y fanatismos de escuela. Su libro *Iḥyā',* en que abominando de toda filosofía, y más de la especulativa, restringe todo su objetivo a la apología y exposición de la moral ascéticomística, es un testimonio bien gráfico de este contagio. La definición de las pasiones morales, su clasificación y división, sus causas y efectos, los síntomas psicofisiológicos que las manifiestan y los delicados matices que las distinguen, revelan en ese libro, como en otros de la misma índole ética, un perfecto conocimiento de las obras de moral de los filósofos. Dígase lo propio de sus doctrinas económicas, sociales y políticas, expuestas, aunque sólo de paso, en el *Iḥyā'*, y que denuncian claramente su estirpe helenística. El mismo hecho acusan la claridad y precisión del estilo y el dialéctico rigor de las definiciones y demostraciones en otros libros suyos, de índole diversa: en todos se echa de ver la educación filosófica que Algazel debió al método y a la disciplina de los grandes maestros de la Grecia.

Además, Algazel siguió en su *Dogmática* gran parte de las doctrinas de los *mutakallimūn* o teólogos ortodoxos. Y como esta escuela no fué otra cosa que una evolución de la filosofía griega armonizada con el Alcorán, resultó que Algazel, al ser un *mutakallim* (aunque con las restricciones que luego haremos), hubo de tomar, y no poco, de la escuela peripatética.

Y todavía existió otro conducto de contagio filosófico: el de los *ṣūfíes*. La metafísica de éstos y una buena parte de la psicología del éxtasis es una imitación o copia servil del neoplatonismo alejandrino, al cual deben los *ṣūfíes* tanto o más que a la doctrina de Aristóteles las obras de los peripatéticos musulmanes.

Por todos estos caminos penetraron, pues, en el espíritu de Algazel, abierto a un eclecticismo nada estrecho, ideas peripatéticas y neoplatónicas, que a cada paso nos asaltan en la lectura de sus libros y que Algazel aceptó explícita o implícitamente, a sabiendas o de manera inconsciente, siempre que las estimó razonables y no incompatibles con la revelación. Así es como en el *Tahāfut* y en el *Iḥyā'* se le ve admitir la misma teoría sobre la naturaleza del milagro, sostenida por los peripatéticos musulmanes, especialmente por Avicena, aunque sin restringir, como hace éste, los hechos milagrosos a tan limitada esfera. Así también, al discutir con los filósofos la cuestión escatológica, no se avergüenza de confesar que coincide con ellos, en cuanto a admitir goces y castigos espirituales en la vida futura, aunque defendiendo, además de éstos, la existencia de los corpóreos y sensibles que el Alcorán enseña. La clasificación de las facultades aprehensivas y apetitivas del alma y su localización cerebral fué calcada por Algazel sobre la psicología de Avicena. Como todos los neoplatónicos griegos y musulmanes, Algazel considera el compuesto humano como resultado de una unión meramente accidental de dos sustancias completas: el alma y el cuerpo. Como ellos también y como los *ṣūfíes,* su concepción del cosmos implica la realidad del mundo inteligible de Platón, opuesto al mundo sensible de la materia concreta. El principio fundamental de la teodicea, la existencia de Dios en concepto de causa no causada, se demuestra en el *Iḥyā'* y en el *Iqtiṣād* con el famoso argumento aristotélico basado en la repugnancia de un proceso infinito de seres contingentes o temporales. Y finalmente, el contenido sustancial de los dos opúsculos esotéricos de Algazel, titulados *Maḍnūn,* está impregnado del espíritu de la escuela peripatética, cuyos razonamientos utiliza Algazel a cada paso, para la exégesis del Alcorán o para la demostración de los dogmas.

Bien lo advirtieron los adversarios de Algazel: ya en vida de éste, tacháronle de peripatético algunos musulmanes de occidente, como el siciliano al-Mazārī y el español al-Ṭurṭūšī, y muy pronto en España se exacerbó el celo ortodoxo de los fanáticos alfaquíes contra el autor del *Iḥyā',* que tanto había zaherido en ese libro su rutina y falta de espíritu. La venganza que con él tomaron fué bien sarcástica por cierto: condenaron por filósofo al adversario más terrible que tuvo la filosofía en el islam, y consiguieron de los Poderes públicos un auto de fe contra el *Iḥyā',* como si fuese peligroso para la religión el libro que estaba justamente escrito para vivificarla. Ni faltaron tampoco quienes quisieron encontrar en este mismo libro tesis aristotélicas o, al menos, de filiación *muᶜtazil,* como la del optimismo, obligando a su autor a sincerarse, en su libro *Imlā',* de la tacha racionalista.

Más tarde Averroes, cuando tomó en España la defensa de la escuela aristotélica contra el *Tahāfut* de Algazel, encontró en la actitud ecléctica de éste un motivo para tacharle de mala fe científica y de falta de sinceridad. Ni Averroes ni su maestro Ibn Ṭufayl se explicaban cómo pudiera ser autor del *Tahāfut* el mismo que en otros libros había explotado a manos llenas las doctrinas aristotélicas. Y la existencia de otros libros esotéricos, en los cuales sostenía las mismas tesis que en el *Tahāfut* anatematizaba, parecía dar la razón a los acusadores. Hoy, sin embargo, puede evidenciarse la injusticia de tal acusación. Los dos libros esotéricos que con el título de *Maḍnūn* se han publicado en el Cairo (1303 = 1885), atribuídos a Algazel, no sólo no contienen ninguna de las tesis que el *Tahāfut* anatematiza como impías (el mundo es eterno; Dios no conoce los fenómenos individuales; la resurrección de los cuerpos es imposible), sino que ni siquiera alude a las tesis *muᶜtaziles* (negación de los atributos divinos, etc.) que el *Tahāfut* condena tan sólo como heréticas. Es más todavía: la mayor parte de las páginas de los dos *Maḍnūn* son extracto fiel y literal de otros libros de Algazel, como el *Iḥyā'* y el *Iqtiṣād,* cuya ortodoxia no puede discutirse. No obstante, es muy posible que Averroes e Ibn Ṭufayl se hubiesen referido, en sus acusaciones, a otros libros esotéricos, de igual título que los *Maḍnūn*, pero apócrifos, los cuales contuviesen en realidad doctrinas heréticas. Nadie ignora lo frecuente que ha sido en todas las literaturas este género de impostura para fines muy diversos. Macdonald ha demostrado recientemente que el opúsculo hebreo manuscrito, editado por Malter, y atribuído a Algazel, contiene fragmentos de su *Maqāṣid,* torpemente amalgamados con extractos de la Astronomía de al-Fargānī, lo cual previene ya en contra de su autenticidad, aunque su título de *Maḍnūn* y su atribución a Algazel hagan pensar otra cosa.

Pero lo que en definitiva resulta de estos escritos apócrifos y de todas las acusaciones lanzadas contra Algazel por sus adversarios, es que ni fué tan enemigo de la filosofía como se ha supuesto, ni, todavía menos, un hipócrita defensor de la ortodoxia, que interesadamente hubiera renegado de la filosofía. No abominó de ésta, sino de sus adeptos bastardos que con ella abusaban. La actitud que adoptó es bien definida: él había de ser, o un racionalista, o un hombre de fe ciega y estúpida. Esto último era incompatible con su espíritu profundamente analítico y razonador, que desde los primeros años de su vida mostró decidida aversión a los argumentos de autoridad, despojados de todo motivo de credibilidad. Lo primero era más inconciliable todavía con la viva fe y la piedad sincera que en su corazón habían hecho germinar las prácticas del *ṣūfismo*. Por eso, en tal conflicto, vémosle colocarse en situación análoga a la de los teólogos cristianos, que ponen a la filosofía en el atrio de la teología, como propedéutica que demuestre los motivos de credibilidad y, una vez en aptitud de prestar asenso a los dogmas, como luz subsidiaria que ayude a la interpretación posible de su contenido.

Los que han puesto en tela de juicio la confianza que tuvo Algazel en las fuerzas de la razón para investigar la verdad, no podrán menos de convencerse, ante la confesión taxativa que hace en su libro de lógica *Miḥakk al-naẓr* [1]. Después de explicar en él las *siete falacias de cosa* que pueden, según Aristóteles, inducir a error en el empleo del razonamiento, pone Algazel en boca del lector esta pregunta:

> «Tu explicación, aunque concisa, me da a entender que son graves los motivos para temer el error en el raciocinio. ¿Cómo, pues, podré estar seguro de librarme de ellos, siendo tantos como son?»
>
> «Ten presente (responde Algazel) que la verdad es cosa de mucho precio; el camino para alcanzarla, penoso y difícil; la mayor parte de las inteligencias están entenebrecidas; los obstáculos que surgen son muchos, y las enfermedades que alteran la normalidad de la visión racional, a nadie se ocultan. Por eso notarás que las gentes caminan tropezándose mutuamente unos con otros, como los ciegos.
>
> »En dos clases opuestas se dividen. Es una la de aquellos cuyo espíritu se lanza apresuradamente a aceptar cualquier tesis, estimándola como cosa cierta y tomando por demostración apodíctica el sofisma o el mero indicio; como dice el adagio, «se les antojan dátiles todas las »cosas negras». Esta clase de hombres se creen en posesión del conocimiento real de la esencia de los seres todos, y diputan por ciegos tan sólo a sus adversarios. La otra clase la forman aquellos que se han dado cuenta del gusto de la certeza y saben, además, que la mayoría de las gentes son ciegas para percibirla; pero, desgraciadamente, son débiles para recorrer el camino que a la verdad conduce y para apreciar en su justo valor los requisitos del razonamiento silogístico; y esto, ya por ineptitud nativa de la mente, ya por falta de un maestro

---

[1] Cfr. *supra*, nº 19 de la BIBLIOGRAFÍA. El pasaje que traducimos corresponde a la p. 83 del texto árabe.

que, sagaz en descubrir la verdad objetiva sin dejarse ilusionar por el brillo falaz del espejismo mental, los guíe rectamente y les enseñe las condiciones que debe reunir la demostración apodíctica. Esta clase de hombres creen que todos están ciegos; que todos caminan dándose, unos con otros, choques de mutua contradicción; que es imposible que exista en el espíritu humano aptitud para conocer la verdad real, ni para recorrer el camino que a ella conduce.

»Pues bien: ni la primera de estas dos clases, en que la humanidad se divide, está en la verdad, ni la segunda dice lo que siente. La verdad está en decir que los seres reales poseen una esencia que puede ser percibida, y que el espíritu humano no está desprovisto de aptitud y medios para recorrer ese camino, siempre que cuente con un director experto. Lo que hay es, que el camino es largo y lleno de peligros, y que además no abundan los maestros de esas condiciones. Por eso está casi desierto el camino: porque lo ignoran la mayoría de los hombres. Y es natural que así suceda, porque cuanto más raro y precioso es lo que se busca, menos son los que lo consiguen, y cuanto mayores son los peligros, mayor es también el terror que se apodera del cobarde asustadizo. Y ¿cómo no, si la mayoría de las ciencias, con tanto afán buscadas, versan sobre los misterios que encierran los atributos y operaciones divinas y se fundan en razonamientos cuya perfecta comprensión exige encadenar mutuamente un número de premisas que quizá pasen de dos mil? Y ¿dónde está el hombre cuyo espíritu posee la robustez necesaria para abarcarlas todas juntas y para conservar el encadenamiento lógico que las una? ¡A trabajar, pues, seriamente y con todo empeño, hermano mío, pues lo que hasta aquí te he enseñado puede servirte de guía en las primeras etapas del camino, con la ayuda de Dios!»

Pensador que tan discretamente reprueba los extremos viciosos del dogmatismo y del pirronismo, solamente merece ser llamado *escéptico* en la acepción etimológica de esta palabra griega: enemigo de todo fanatismo de escuela.

3 — ALGAZEL Y LOS TEÓLOGOS DOGMÁTICOS O «MUTAKALLIMŪN»

Hagamos la contraprueba. Averroes e Ibn Ṭufayl le tacharon (ya lo hemos visto) de hipocresía en sus ataques contra los filósofos. En cambio, los teólogos *ašʿarīes* le acusaron de impiedad, porque en sus obras ascéticomísticas se apartaba de las doctrinas de la teología ortodoxa; y para defenderse de tal censura, hubo de escribir Algazel su libro *Fayṣal al-tafriqa*[1].

Examinemos, pues, las relaciones que le ligaron con el sistema de los *mutakallimūn* ortodoxos y las diferencias que de ellos le separan. *A priori* puede asegurarse que esta escuela debió influir eficazmente en la formación de su pensamiento, desde que su educación teológica fué dirigida por el Imām al-Ḥarāmayn, maestro indiscutible de los *ašᶜarīes* en su siglo, los cuales habían conseguido, enfrente de otra rama ortodoxa, la de los *māturīdīes,* ganar a su causa a todas las escuelas jurídicas. Prueba evidente de tal influjo son las obras que Algazel compuso para la exposición y defensa del credo *ašᶜarī,* en los primeros años de su carrera científica[2]. Ni podía ser de otro modo: su espíritu, ortodoxo por herencia, por temperamento y por educación, hubo de sentirse atraído hacia una escuela teológica cuyo principal objetivo se cifraba en la exposición de la fe islámica y en su defensa contra infieles y herejes. Su vida toda es una muestra fehaciente de esta simpatía. Si exceptuamos los años de su ascetismo, Algazel no cesó de trabajar en pro de la ortodoxia, ya desde la cátedra de Bagdad, ya con sus escritos de polémica contra *muᶜtaziles* y toda clase de sectas heterodoxas, insertos en sus libros, ya con sus disputas oficiales y públicas contra los *taᶜlīmīes*, ya, en fin, con sus libros apologéticos en pro del dogma musulmán y en contra de judíos y cristianos[3].

No quiere decir esto que Algazel admitiese todas y cada una de las tesis escolásticas que caracterizan a los *ašᶜarīes;* pronto veremos en cuántos puntos discrepó de éstos. Pero es innegable que de su educación *mutakallim* se resiente el método por él utilizado en casi todas sus obras apologéticas y polémicas. La mayoría de los argumentos, con que trata de quitar fuerza en su *Tahāfut* a las tesis racionalistas o impías de los peripatéticos, no tienen otro fundamento que la famosa teoría del *taŷwīz*, verdadero *Deus ex machina* de que echaban mano los *ašᶜarīes:* para justificar las contradicciones a que les conducía su física atomista, sentaron el principio de que «todo lo que podemos concebir, es admisible», fundándose en la absoluta independencia y autonomía de la voluntad divina que, exenta de todo criterio y fin exigibles por la razón humana, puede alterar, si así se le antoja, el orden establecido en el Cosmos. Algazel adoptó este principio fundamental de los *ašᶜarīes,* de boca de su maestro el Imām al-Ḥarāmayn; y no sólo en el *Tahāfut,* sino en sus libros de dogmática, como el *Iqtiṣād,* y hasta en el *Iḥyā’* y en los dos *Maḍnūn,* la frase «puede ser de otro modo» viene constantemente a su pluma para deshacer las objeciones de filósofos y *muᶜtaziles,* basadas en el necesario enlace de las leyes naturales o en las exigencias de la razón. La más inmediata aplicación de ese principio, que los niega todos, es la que los *ašᶜarīes* y Algazel con ellos hacen al problema de la causalidad eficiente, cuya solución, así en el *Tahāfut* como en el *Iqtiṣād* y en el *Iḥyā’*, queda reducida a una mera sucesión de fenómenos coexistentes, cuyo enlace, habitual y contingente, depende sólo de la arbitraria voluntad divina.

---

[1] Cfr. *supra,* nº 19 de la BIBLIOGRAFÍA.

[2] Principalmente el *Iqtiṣād.*

[3] Sobre este último asunto existe manuscrito su libro titulado الرد الجميل. Cfr. Brockelmann, *Geschichte,* I, 422. Massignon ha dado recientemente un análisis de este libro polémico contra los dogmas cristianos de la Trinidad y Encarnación. Cfr. *Revue des Études Islamiques,* 1933.

La originalidad de Algazel brilla en esta crítica sagaz y penetrante que hace del principio de causalidad, acertando a demostrar, muchos siglos antes que Hume, que el enlace entre dos fenómenos sucesivos no implica, por sí solo, relación de eficiencia entre ambos. No ha de pasar, pues, inadvertido que, siendo Algazel, en este punto de la metafísica, un indiscutible precursor de Hume, debe ser también acreedor a los mismos elogios que a este último tributó Kant en la introducción de sus *Prolegómenos a toda metafísica futura,* cuando afirma que la crítica de dicho principio por Hume fué la primera chispa contra la metafísica, la cual habría sido decisiva, si hubiese encontrado yesca en que prender.

Este fenomenismo cosmológico es transportado luego por

Algazel, con todas sus consecuencias, ya a la psicología para resolver en sentido determinista el problema de la libertad, ya a la teología para declarar insoluble el nudo de la omnipotencia divina y la causalidad humana.

Todo esto sin embargo, Algazel no se oculta para decir en su *Munqiḏ* que la ciencia *aš^carī* no había conseguido satisfacer sus aspiraciones de verdad y certeza, cuando su vacilante espíritu se sintió perplejo en medio de los embates del escepticismo. El primer motivo que le impulsó a separarse de los *aš^caríes* fué su estrecho criterio filosófico. En todas sus polémicas con los herejes, o con los peripatéticos *falāsifa,* contentábanse los ortodoxos (dice Algazel en el *Munqiḏ*) con basar sus argumentos en premisas de sentido común o en textos revelados, sin penetrar en el fondo de las cuestiones; y este método carece de toda fuerza para confundir a quienes no aceptan, como verdaderas, sino las premisas fundadas en razones necesarias y evidentes. No desconocía Algazel que los ortodoxos profesaban también una cierta metafísica y cosmología puramente racional, ni que sus libros ofreciesen a veces apariencia filosófica, por la lógica sistematización de las cuestiones y por el tecnicismo peculiar de que hacían gala; pero, a juicio de Algazel, estas apariencias eran falaces: el fondo de sus lucubraciones estaba vacío de todo espíritu científico, porque no hacían otra cosa que repetir las fórmulas sacramentales fijadas por los grandes maestros, sin penetrar su sentido real. Por eso, no vacila Algazel en confundir a los *aš^caríes* con la turbamulta del vulgo indocto. Como dice en repetidos pasajes del *Iḥyā'*, del *Fayṣal al-tafriqa* y del *Ilŷām* (libro este último que escribió para apartar a los fieles del estudio de la teología *aš^carī*), los teólogos sólo difieren del vulgo en que éste acepta los dogmas por la autoridad de la revelación, y aquéllos aceptan las tesis de su sistema, también por la autoridad de los maestros que lo forjaron. Por eso Algazel muestra un prudente escepticismo, que a veces se cambia en compasiva ironía, respecto de las doctrinas atomísticas de los *aš^caríes*.

Pero aparte de esta aversión, que hacia ellos sentía bajo el aspecto filosófico, motivos más hondos hiciéronselos aborrecibles desde un punto de vista teológico y moral. Oigamos de sus propios labios el juicio que le merecían [1]:

«En el estudio del sistema *mutakallim,* hay ventajas e inconvenientes..... Los daños que puede producir son varios. Es el primero engendrar dudas y turbar las creencias, apartando a los hombres del asentimiento firme y absoluto que antes prestaban a los dogmas. Nace este daño de presentar, como pruebas de éstos, argumentos probables sólo, no apodícticos, que se prestan a dudas y a diferencias de opinión entre los hombres. Otro de los daños que engendra obedece a que las innovaciones introducidas por los *mutakallimūn* arraigan en sus corazones con persistencia y energía tal, que es imposible luego desarraigarlas. Pero este daño nace por influjo de la polémica, que es la que engendra los fanatismos de escuela. Y así se ven herejes obcecados que abandonarían fácilmente, sin necesidad de grandes razones y muy pronto, sus extraviadas creencias, si no viviesen en países en los que las polémicas y fanatismos escolásticos son cosa corriente. Contra esos tales, aunque se reuniesen todos los sabios, serían incapaces de arrancar la herejía de su corazón. Y es que la pasión, la terquedad, el odio violento, que abrigan contra sus adversarios, les domina de tal suerte, que les impide percibir la verdad.»

El análisis delicado que Algazel hace, en otro lugar, de las perversas pasiones, originadas en las disputas escolásticas, le acredita de psicólogo penetrante.

«De ellas nace la envidia, porque el que discute desea no ser vencido y querría que su adversario careciese de las dotes intelectuales y oratorias que posea, a fin de que los oyentes gusten de escucharle a él sólo; nacen también el odio y rencor contra el adversario que haya conseguido derrotarle o ponerle en ridículo ante los oyentes; la maledicencia o la calumnia, porque si su enemigo lo hizo mal, hablará de su ignorancia, y si lo hizo bien, mentirá diciendo por todas partes que lo hizo mal. Agréganse a éstos, otros innumerables vicios, como el propio elogio, la vanidad, el orgullo con los iguales, la soberbia con los inferiores..... y, lo que es peor que todo esto, la hipocresía: los contrincantes se dan en público muestras de cariño y respeto, se saludan afectuosamente, pero se odian de corazón. Súmanse a estos vicios algunos más, que son hijuelas suyas. Tales son el desdén, la ira, la ambición, el amor de las riquezas y de la gloria mundana, la petulancia, la insolencia, la adulación de los ricos y magnates, el lujo, la locuacidad, el estudio de cosas que no convienen al alma, la disipación y el descuido de la vida espiritual. ¡Cuántos de estos sabios — añade —, cuando oran, no saben lo que dicen, a pesar de toda su ciencia! Su ciencia teológica les daña, aunque edifique a sus oyentes. Son como la vela, que a los demás alumbra, mientras ella se quema» [1].

---

[1] *Iḥyā',* I, 72.

«En cuanto a las ventajas de esta escuela teológica, hay quien cree que el estudio de sus libros hace conocer con evidencia la realidad objetiva y esencial del universo, cual es en sí. Pero no hay tal cosa: no es esta escuela la que resuelve tan abstruso problema. Quizá sea más lo que extravía y engaña, que lo que ilustra y enseña. Y si esta afirmación la escucharas de labios de alguien que hablase sólo de oídas o de algún charlatán inconsiderado, tal vez te ocurriese atribuirla a que todo hombre es enemigo de lo que ignora. Pero oye bien lo que te asegura uno que ha conocido ese sistema perfectamente y que, después de conocerlo por personal experiencia, abominó de él, no sin haber penetrado hasta en lo más recóndito y abstruso de sus doctrinas......: yo me he certificado de que el camino para llegar al conocimiento de la verdad está obstruído por esa parte. ¡Claro es! No quiero decir que este sistema no conozca, ni enseñe, ni evidencie la verdad en algunas cuestiones; pero eso sucede raras veces y en cosas tan claras que, antes de estudiarlo, casi está uno a punto de conocerlas. Una sola utilidad produce: defender el credo musulmán, que ha de profesar el vulgo, y conservarlo inmune de las objeciones de los herejes, por medio de la polémica, porque el vulgo es ignorante y su fe se turbaría, ante la controversia de los adversarios de la religión» [2].

Obedece este juicio de Algazel a la idea que él se había formado de lo que debía constituir la enseñanza teológica. Algazel se había impuesto la misión de simplificar la ley musulmana en lo dogmático. Quiere, en su *Iḥyā'* y en su *Ilŷām*, que para ser musulmán no haya necesidad de hacer estudios escolásticos. En el orden dogmático especulativo, es suficiente la fe ciega e implícita, sin su desenvolvimiento y demostración científica, de la fórmula del credo: «No hay más Dios que *Allāh*, y Mahoma es su enviado.» En el orden práctico, basta que el muslim conozca aquellas leyes externas cuyo cumplimiento le urja en cada momento y caso determinado. El pobre no estará obligado a conocer la ley del *azaque* o limosna, hasta que sea rico. Antes de llegar el mes de *ramaḍān,* no hay deber de conocer la ley del ayuno. Una sola excepción entiende Algazel que admite este principio general: en materia dogmática, si al simple fiel le sobrevienen dudas sobre el sentido de las palabras del credo, entonces y sólo entonces tiene obligación de estudiar; pero únicamente para disipar su duda y en la cantidad que le baste para este fin. En cambio, el musulmán que llegase a morir sin que le hubiesen jamás ocurrido tales dudas, habrá cumplido sus deberes *en materia dogmática* con sólo creer, y se salvará. Y si a esto se añade que toda demostración filosófica de los dogmas produce, según hemos visto, múltiples daños a la fe y a la moral, se explica perfectamente la aversión que hacia los *ašᶜarīes* experimentó Algazel, aun considerados como escuela teológica.

---

[1] *Iḥyā'*, I, 34.
[2] *Iḥyā'*, I, 72.

Muchos de ellos, además, llevaban sus entusiasmos y proselitismo hasta el extremo de condenar como infieles a cuantos no comulgasen en sus teorías escolásticas, estimando que la fe implícita y sencilla del vulgo no merecía el nombre de fe, mientras no se convirtiera en asenso razonado y explícito, mediante el estudio de los libros *ašᶜarīes.* Algazel, fiel en este punto a la tradición de Aristóteles y Galeno, seguida en el islam por todos los peripatéticos, por al-Fārābī, Avicena, Ibn Ṭufayl y Averroes, considera el razonamiento filosófico como patrimonio de una minoría escogida, de una aristocracia, y al vulgo, mayoría inmensa, como psicológicamente incapaz de asimilarse de una manera viva y personal las abstrusas lucubraciones de los sabios y las fórmulas escolásticas de los *ašᶜarīes.* Por eso, lejos de suscribir el anatema de infidelidad con que éstos excomulgaban al vulgo, Algazel redacta su *Fayṣal al-tafriqa,* su *Ilŷām* y nutridas páginas de su *Iḥyā',* para anatematizar esos fanatismos *ašᶜarīes,* para reprochar a los oradores sagrados el prurito de llevar al púlpito cuestiones escolásticas y a los teólogos exégetas el afán de escribir y explicar para el vulgo los sentidos alegóricos del Alcorán. Las maneras dulces, conciliadoras, profundamente psicológicas de aquel hombre, tan conocedor y, por esto, tan tolerante de las ignorancias del pueblo fiel, llegaron hasta el extremo de preferir que el vulgo se distraiga en ocupaciones pecaminosas, antes que engolfarse en estudios teológicos, porque lo primero le hará malvado, y lo segundo infiel, y Dios perdona al pecador, pero no puede tener misericordia del impío. Son sus palabras. Por eso, firme Algazel en esta decisión, rehuyó siempre tocar las cuestiones intrincadas y abstrusas en todos sus libros dogmáticos y ascéticos, contentándose con sentar la doctrina ortodoxa, sin razonarla, o ilustrándola, cuando más, con argumentos alcoránicos, aunque haciéndola siempre asequible a la mentalidad deficiente del pueblo fiel, con sugestivos y copiosos símiles alegóricos.

Sobre todos estos motivos que separaron a Algazel de los *asᶜarīes*, una razón más honda, su propósito de renovación religiosa, hizo ya irrevocable la ruptura. Porque, no sólo los filósofos, pero ni los mismos ortodoxos del clero oficial, es decir, los oradores sagrados, los canonistas, los teólogos dogmáticos, daban a la moral y a la ascética la importancia que se merecía, si con ella había de abordarse la grande empresa de vivificar el islam. Respecto a los filósofos, hace notar en el *Munqiḏ* que sus libros éticos adolecían de cierto exclusivismo especulativo, pues se limitaban a definir y clasificar los hábitos morales y a indicar la manera de reducirlos a un justo medio; pero aun esta teoría de la moral tenía el grave inconveniente de no ser viva y personal de los filósofos, sino plagio muerto de los libros *ṣūfīes*. Por lo que toca a los teólogos y jurisconsultos, aún lo hacían peor: el frío comentario del Alcorán, la descarnada enumeración de los deberes externos del muslim, la embrollada y casuística exposición del derecho canónico, es decir, nada que se saliese de los preceptos y ritos tradicionales, los cuales eran, por lo general y en la práctica, meramente superficiales, rutinarios, vacíos de espíritu. Las diatribas de Algazel contra este vicio capital de los alfaquíes o canonistas de su siglo pululan en todas las páginas de su *Iḥyā’*, y ellas fueron indudablemente causa principal de las calumnias y persecuciones que hubieron de sufrir él y sus obras, sobre todo en España.

4 — ALGAZEL Y LOS MÍSTICOS O «ṢŪFĪES»

No se crea por esto que Algazel fuese un ciego admirador de la moral y ascética de los *ṣūfīes,* por reacción contra las deficiencias de los canonistas. Hombre discreto en todos sus juicios y equilibrado en todas sus pasiones, abominó también de los *ṣūfīes* en más de un punto. En el *Munqid̲* y en otros libros, anatematiza los términos exagerados con que designaban la unión mística del alma con Dios, los cuales sugieren la idea de un panteísmo impío y contrario a la revelación. No menos agriamente reprueba, en el *Iḥyā'* y en el *Ayyuhā al-wuld,* el abuso en que otros incurrían recitando o escribiendo poesías místicas, cuyo estilo erótico escandalizaba al vulgo, o repitiendo frases de sabor panteísta, excusables sólo en los labios de los *ṣūfīes* sinceros cuando las pronunciaban inconscientemente en el rapto extático, o exagerando la exégesis mística del Alcorán, basada en el sentido acomodaticio. Y esto, por lo que toca tan sólo a las *doctrinas* de los *ṣūfīes,* cuyas apariencias heterodoxas atribuye Algazel, bien al desprecio en que tenían el razonamiento y la precisión dialéctica, bien al criterio subjetivo con que resolvían todas las cuestiones, dejándose llevar de la impresión versátil y fugaz de sus estados de conciencia, sin contrastarlos con la realidad objetiva y con la experiencia religiosa de los demás.

Crítica más severa todavía le merecen los extremos viciosos a que llegaban algunos en la aplicación del método ascético, ya por exceso de fervor, interpretando en sentido quietista la sublime virtud de la abnegación de la voluntad propia *(tawakkul)* y buscando en el suicidio físico la meta de la perfección, ya por tibieza o hipocresía espiritual, haciendo profesión aparente de vida monástica para gozar de las comodidades y pingües rentas de los conventos y pasar plaza de santos en medio de la relajación y de la crápula.

El discreto eclecticismo de Algazel es, pues, la característica de su mentalidad. Guiado por él, acertaba a infiltrar en el vetusto y decrépito organismo de una escolástica ortodoxa, pero exenta de vida y corazón, el espíritu religioso que latía potente en el misticismo *ṣūfī,* e inoculaba a la vez en éste el rigor lógico que no habían podido darle temperamentos desequilibrados por el predominio de la fantasía y por una hipertrofia de la vida emocional, en perjuicio de la intelectiva.

Esta discreción característica de Algazel vamos a verla realizada en su sistema teológico, que podemos concebir distribuído en tres partes: *dogmática, moral-ascética* y *moral-mística.*

CAPÍTULO II

LA DOGMÁTICA DE ALGAZEL

ARTÍCULO 1º De la existencia, esencia y unicidad de Dios. — ARTÍCULO 2º De los atributos divinos: 1. Omnipotencia. — 2. Omnisciencia. — 3. Vida. — 4. Voluntad. — 5. Vista y oído. — 6. Palabra. — 7. Propiedades de los atributos. — ARTÍCULO 3º De las operaciones divinas: 1. Autonomía arbitraria. — 2. Misericordia y justicia. — 3. Providencia y optimismo. — ARTÍCULO 4º De la revelación divina: 1. Su necesidad. — 2. Su posibilidad. — 3. Su realidad. — 4. Su contenido.

TODA ella es el desarrollo sistemático de la fórmula de fe islámica, cuyo análisis engendra cuatro artículos fundamentales.

ARTÍCULO 1º — DE LA EXISTENCIA, ESENCIA Y UNICIDAD DE DIOS

1. La fe, la razón y hasta el sentimiento religioso, que es innato en el hombre según Algazel, demuestran de consuno la *existencia* de Dios. La fe, porque, supuesta la adhesión al testimonio del Alcorán, éste atribuye claramente a un primer Principio, creador y ordenador, el origen y conservación del hombre y del universo. Es más: sus versículos, despojados del estilo poético que les es propio, sugieren las premisas de la demostración racional, llamada física, que infiere del orden y armonía del cosmos la necesidad de un Artífice sabio y poderoso

que lo haya ordenado. Este argumento físico de la existencia de Dios, tan sólo insinuado en el *Iḥyā'*, fué hermosamente glosado por el mismo Algazel en su precioso opúsculo *Hikma*. En él intenta poner de manifiesto cómo todas las criaturas, desde la planta más humilde y el microscópico gusanillo, hasta el hombre, rey de la creación, y, por encima de éste, hasta el mundo sideral, llevan impresos clarísimos vestigios de la sabiduría, hermosura, grandeza y poder de su Dios y Señor. Aseméjase este libro, por su plan y estilo, al *Símbolo de la fe,* de Fr. Luis de Granada, en su primera parte, viniendo a ser, por su pensamiento capital, una glosa de la demostración socrática de la existencia de Dios, fundada en las causas finales, y, por su forma, una imitación del *Hexaemeron* de San Basilio.

La otra demostración racional está inspirada, por explícita confesión de Algazel, en el sistema de los filósofos: es la célebre prueba del *motor inmóvil* que, desde Platón y Aristóteles, pasó a todos los escolásticos de la Edad Media. Algazel la formula en estos términos: Todo ser, que comienza a existir, necesita de una causa que le dé la existencia. El universo es un ser que comienza a existir; luego necesita de una causa. Fúndase, pues, esta prueba en la contingencia del universo, cuyos elementos constitutivos pueden dejar de existir, ya en cuanto a su sustancia, ya en cuanto a sus accidentes, que Algazel, siguiendo en esto a los *ašʿarīes,* reduce a dos categorías: movimiento y reposo. La mutua sucesión de estos dos accidentes, atestiguada por los sentidos y la razón, arguye su contingencia. Por consiguiente, el universo entero, cuyos dos inseparables fenómenos son contingentes, necesitará, como éstos, de una causa. De lo contrario, habríamos de suponer una progresión indefinida de movimientos sin un primer motor, y esta progresión indefinida es inconciliable con la existencia del movimiento último que es el actual, porque, siendo indefinida, no puede terminar. Esta intrínseca repugnancia de una serie infinita está ampliamente comentada en el *Iqtiṣād* con razonamientos matemáticos y físicos, cuya filiación aristotélica es innegable.

Pero Algazel recurre a ellos, mal de su grado y sólo para seguir la costumbre de sus contemporáneos. Por su gusto y por su convicción, huelgan las demostraciones apodícticas de una verdad que él estima tan evidente, que no duda en llamarla idea innata. Si las pasiones y apetitos terrenos no debilitasen la energía nativa de nuestras facultades de conocer, la idea de Dios brillaría en nuestras almas con fulgor tan intenso, como el de la luz del sol; pero así como la potencia lumínica de este astro no permite que los ojos lo miren directamente, sino tan sólo por la reflexión de su luz en los cuerpos, así también la inteligencia humana se ve obligada ordinariamente a descubrir a Dios a través de los vestigios que revelan su existencia, es decir, por sus criaturas. El tono místico de esta alegoría no es más que un eco de la teología neoplatónica, a la que tanto debe el pensamiento de los *ṣūfīes*. Literalmente se encuentra consignada en los *Soliloquios,* de San Agustín.

2. En ella, además, se insinúa el camino que ha de seguir la razón para rastrear algo de la esencia de Dios. Este camino no es otro que la inducción analógica, que Algazel llama *tašbīh* o asimilación de Dios a las criaturas, cuyas perfecciones deben encontrarse de un modo eminente en su Principio. Pero este camino, por sí solo, extraviaría a la razón conduciéndola al antropomorfismo. Por eso Algazel quiere que ese método (que después todos los escolásticos cristianos llamaron, con Santo Tomás de Aquino, *via analogiae*) sea contrastado con otro que él denomina *tanzīh* o exención, el cual consiste en excluir de la esencia divina, no sólo las imperfecciones de sus criaturas, sino hasta el modo finito con que éstas poseen sus reales perfecciones. Mas como este método, que luego Santo Tomás denominó *via remotionis,* conduciría, aplicado exclusivamente, al exceso neoplatónico de concebir un Dios impersonal, meramente negativo, sin realidad ni esencia, debe ser también contrastado, a su vez, con el de analogía [1].

---

[1] Estos dos métodos para formarse alguna idea de Dios proceden del Areopagita, que los llama de afirmación y negación. Cfr. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne,* I, p. 345.

Guiado de ambos criterios racionales y de la revelación, Algazel analiza los atributos divinos, no operativos, que constituyen su esencia y cuya síntesis está representada en *la necesidad metafísica* del ser de Dios, que él denomina *al-qayyūmiya* con idéntico significado que la voz *aseitas* para los escolásticos medievales.

De esta independencia absoluta de la esencia divina infiere inmediatamente su *eternidad a parte ante,* porque si Dios hubiese sido precedido en su existencia por otro ser, éste sería la causa primera, el motor inmóvil, o habríamos de recurrir al absurdo de la serie infinita de causas.

Una vez establecida su *eternidad a parte ante,* es ya evidente corolario su *eternidad a parte post.* El ser que no tiene principio, no puede ya dejar de existir, ni por sí mismo (ya que su esencia necesaria exige la no destrucción), ni mucho menos por influjo de causa extraña, la cual no puede concebirse, ni como simultánea a Dios que es eterno, ni como posterior a Él, puesto que, en cuanto posterior, es finita e incapaz, por ende, de influir en la destrucción del Ser eterno.

Con la necesidad metafísica de la divina esencia es también incompatible su corporeidad: Dios no puede ser ni átomo, ni cuerpo, ni accidente corpóreo, entidades en cuyo concepto entra irremediablemente la categoría de tiempo, la cual repugna a la esencia del Ser eterno. Y como el universo visible es un agregado de átomos, cuerpos y accidentes, queda con esto refutado en su origen todo panteísmo cosmológico, que identifique a Dios con el mundo, y toda teoría antropomórfica, que atribuya a Dios cualidades creadas, las cuales impliquen sucesión o mutabilidad, es decir, tiempo. Por eso, deben entenderse metafóricamente las relaciones espaciales aplicadas a Dios en el Alcorán y las ceremonias prescritas por la revelación para el culto externo. En todos estos casos, v. gr., cuando levantamos al cielo los ojos y las manos, se trata tan sólo de simbolizar la majestad y sublimidad del Señor a quien dirigimos nuestras súplicas, el cual se halla por encima de todo ser, no porque ocupe un lugar en el cielo, sino en razón del dominio y soberanía de su esencia infinita, superior a las criaturas. Con este mismo criterio simbólico deben interpretarse todos los textos del Alcorán que tengan literalmente sentido antropomórfico; pero de esta exégesis alegórica deben abstenerse los simples fieles, reservándola a los sabios que de ella son capaces [1]. El predominio de la fantasía en las representaciones mentales del vulgo, no habituado a las abstracciones metafísicas, explica la resistencia de los herejes antropomorfitas a admitir la existencia de un ser que no ocupe lugar en el espacio. Contra ellos demuestra Algazel en el *Iqtiṣād* que la existencia real, no sólo se percibe por los sentidos, sino por el entendimiento, cuando se trata de realidades metafísicas [2].

Pero una dificultad surge, de admitir la absoluta *incorporeidad* de Dios: ¿Cómo conciliarla con su *visibilidad,* que consta en evidentes textos alcoránicos? ¿Habrá también de entenderse metafóricamente esa propiedad de la divina esencia? Los herejes *muᶜtaziles* no se satisfacen con esto: niegan rotundamente que pueda ser vista la esencia de un ser incorpóreo. Contra ellos demuestra Algazel que no es imposible la visión de Dios, como de cualquier ser real dotado de objetividad positiva. De todos los seres reales no difiere Dios más que en carecer de la duración temporal; luego de Él podrán afirmarse todas las propiedades de los otros seres, las cuales no impliquen la imperfección del tiempo. Y cabalmente esto ocurre con la visibilidad, interpretándola, no literalmente como visión física, sino en el sentido de un conocimiento más claro y comprensivo que la percepción que tenemos de Dios en esta vida [3]. Esta interpretación se justifica atendiendo a que la visión física es también una percepción más clara y comprensiva que la visión imaginaria; de modo que no es arbitrario el denominar *visión* a la percepción que de Dios tendrán los bienaventurados en la vida futura, después que el espíritu humano se haya despojado de los velos corpóreos que lo entenebrecen en la vida presente. Esta *visión beatífica,* idéntica en sus caracteres a la que Santo Tomás de Aquino defiende en su *Summa contra gentes,* aunque tiene para Algazel grados que dependen de la mayor o menor pureza espiritual de las almas, jamás puede llegar a agotar comprensivamente la infinita cognoscibilidad de la esencia divina.

---

[1] Ya el Areopagita enseñó que Dios es inimaginable; y por eso censura en sus libros a las gentes groseras e ignaras que toman a la letra las metáforas antropomórficas de la Sagrada Escritura, relativas a Dios. Cfr. Pourrat, *Spiritualité,* I, p. 344.

[2] Precursores de estos herejes antropomorfitas del islam pudieron ser los monjes cristianos de los desiertos de la Nitria (Egipto), que profesaban también cierto antropomorfismo, sosteniendo que Dios no es puro espíritu, y esto, por reacción contra el exagerado alegorismo de la escuela alejandrina, es decir, de los origenistas. Nótese que los *ḳarrāmīes,* antropomorfitas musulmanes, eran asimismo ascetas o monjes. Cfr. Pourrat, *Spiritualité,* I, p. 432.

[3] Ya San Agustín definió la visión beatífica como una perfección o complemento de la fe. Cfr. Pourrat, *Spiritualité,* I, p. 295.

3. El corolario último que se infiere de la necesidad metafísica o *aseitas* de la esencia de Dios, es su *unidad,* entendida en un doble sentido: como absoluta *simplicidad* que excluye toda composición incompatible con un ser incorpóreo, y como absoluta *unicidad* que excluye toda asociación o semejanza con cualquier otro ser. Algazel adopta en el *Iqtiṣād* los famosos argumentos de los *ašᶜarīes* en pro de esta tesis, denominados *el obstáculo mutuo* y *la diversidad recíproca,* cuyo vigor dialéctico radica en que la omnímoda perfección y autonomía de la divina esencia no puede concebirse por el entendimiento, realizada en más de un ser. Como Santo Tomás repite en la *Summa contra gentes,* siendo Dios *omnino perfectum,* si hubiera varios Dioses, *non erit in quo ab invicem distinguantur.* Y después de refutar en su base todo politeísmo, Algazel cierra este primer artículo de la fe islámica, demostrando contra los dualistas la vanalidad de su creencia en dos principios, uno para el bien y otro para el mal, puesto que éste carece de toda realidad, en cuanto a su esencia y como distinto del bien.

ARTÍCULO 2º — DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS

El segundo artículo fundamental de la *Dogmática* de Algazel tiene por objeto los *siete atributos* que el credo islámico predica de la esencia divina: omnipotencia, omnisciencia, vida, voluntad, vista, oído y palabra. El método empleado para demostrar la verdad de este dogma es también el de analogía, contrastado con el de remoción.

1. OMNIPOTENCIA. — El universo es un efecto ordenado y armónico, que arguye la existencia de un artífice dotado de potencia activa; pero este atributo del poder es incompatible con una esencia infinita, si no es él también infinito; luego el poder de Dios debe ser ilimitado, es decir, debe extenderse a todas y cada una de las cosas posibles, que no impliquen contradicción. Abarca, pues, todos los movimientos, así del mundo inorgánico, como del orgánico, lo mismo los vitales y espontáneos, que los voluntarios y libres.

Y he aquí el pavoroso nudo teológico de la causalidad divina y la libertad humana. El Alcorán, afirmando la actividad eficiente de Dios como única en el universo, reservando a la criatura el secundario papel de causa instrumental, hasta en el acto humano, defendiendo como absolutas e incondicionadas la presciencia y el decreto predeterminante de Dios, se presta al fatalismo teológico. El concepto filosófico de un Dios infinito en toda perfección, causa independiente y absoluta, parece exigir también de la razón el reconocimiento de su exclusiva causalidad. Así lo resolvieron, ya en los primeros tiempos del islam, los herejes fatalistas, llamados *ŷabarīes*. Pero enfrente de tan poderosos argumentos, la conciencia personal, el común sentir de la humanidad basado en el testimonio de aquélla, la ruina de toda moral que sería inexplicable sin el libre albedrío, y, sobre todo, el grave problema de la justicia divina, quisieron oponer un dique al fatalismo. Los *qadrīes*, al principio, y los *muᶜtaziles*, después, no dudaron para ello en limitar la omnipotencia de Dios, excluyendo de su influjo los actos humanos.

Algazel, sincero ortodoxo y psicólogo sagaz, intentó en el *Iqtiṣād* y en el *Iḥyā'* [1] sortear los dos escollos en que naufragaron unos y otros herejes. Su pensamiento armónico, ampliamente desarrollado en muchos pasajes de esos y de otros libros, se condensa en esta tesis que aprendió del Imām al-Ḥarāmayn y cuya demostración trae más de una vez el recuerdo de la *praemotio physica* de los tomistas: La independencia de Dios en la producción de los movimientos del hombre no excluye que sean también éstos un efecto real del poder del hombre que los *adquiere* o hace suyos. Dios crea juntamente, en el hombre, la facultad de obrar y el acto de esa facultad; mas con la siguiente diferencia: la facultad es una cualidad del hombre y una creación de Dios, pero no es una *adquisición* del hombre; en cambio, el acto, es decir, el movimiento actual, es una creación de Dios, una cualidad del hombre y una *adquisición* de éste. En efecto: ese acto, supuesto que comienza a existir en el tiempo, tiene que ser, como todo movimiento, un efecto de la omnipotencia divina que lo ha creado; pero, a la vez, dice relación a una cualidad del hombre, llamada «facultad de obrar»; y considerado el acto bajo esta relación, recibe ya el nombre de *adquisición (iktisāb)* o propiedad del hombre. Y a la verdad: ¿cómo ha de ser fatal y necesario todo acto humano, según pretenden los *ŷabarīes*, si la conciencia psicológica nos atestigua que en algo se distinguen el movimiento espontáneo y el temblor convulsivo que no se puede evitar? Y por el contrario, ¿cómo puede ser efecto exclusivo del hombre ese movimiento espontáneo, si su propia conciencia no le puede dar testimonio claro, analítico y perfecto de todos y cada uno de los fenómenos y motivos que determinan e integran ese movimiento? (Son éstas casi las mismas palabras de Hume.) Luego siendo absurdos ambos extremos, resta adoptar — concluye Algazel — la solución intermedia, que consiste en decir: todo acto humano es efecto del poder de Dios *por creación* y del poder del hombre *por adquisición*.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 5-6.

Pero esta especie de *concurso simultáneo* de dos eficiencias para la realización de un mismo efecto, ofrecía inverosimilitudes que Algazel procura disipar, en análogos términos que Santo Tomás de Aquino, haciendo notar que el acto es efecto de ambas causas, pero bajo una relación distinta, es decir, por modo diverso; y esto ya evita toda contradicción. Más grave es la inverosimilitud que nace de la energía infinita de Dios, cuya eficiencia tiene que excluir por ello e inutilizar a la humana; sin embargo, Algazel elude hábilmente la dificultad, diciendo que la energía divina es, sí, infinita, pero sólo en el sentido de que *puede extenderse* a infinitos efectos, además de aquel particular y concreto, mas no en el sentido de que *aplique* de hecho toda su eficiencia para esa particular producción. El concurso simultáneo de ambas causas deja, pues, de ser ininteligible, distinguiendo dos órdenes de eficiencia, subordinados uno a otro: la de Dios, que por ser infinita es creadora, y la del hombre, que sólo es agente en cuanto que es el sujeto en el cual es creada por Dios la facultad de obrar, después de crear en él la voluntad y el conocimiento. Estos tres elementos del acto libre dependen de Dios, como toda criatura depende del Creador. Cada uno de ellos depende de su inmediato precedente, como lo condicionado depende de su condición; y todos tres dependen del hombre, al modo como los atributos dependen del sujeto en que residen. De aquí que el hombre se pueda llamar *agente,* como Dios, aunque en sentido metafórico, lo mismo que se denomina *matador* al verdugo y al rey, aunque bajo distinta relación.

Esta sutil manera de resolver problema tan abstruso está inspirada en la doctrina de Algazel sobre la libertad, que es casi idéntica al determinismo psicológico que Leibniz defiende en su *Théodicée* y en sus *Nouveaux Essais.* Efectivamente, después de desatar en el *Iḥyā'* el anterior nudo teológico, pone Algazel en boca del lector esta pregunta, a título de objeción:

> «Pero el hombre se mueve, si quiere, y si quiere se está quieto; ¿cómo, pues, puede ser causa subordinada?» «A esto responderé (dice Algazel) que, si el hombre, además de moverse cuando quiere, tuviese la facultad de querer, si quiere querer, y de no querer, si no quiere querer, seguramente que esa dificultad sería bastante para hacerme incurrir en contradicción. Pero sabido es que el hombre, una vez que quiere, hace ya eso que quiere, quiera o no quiera, sin voluntad; porque si la tuviese, necesitaría de otra, y ésta de otra, y así hasta lo infinito. Luego ese acto volitivo se verifica sin voluntad anterior. Ahora bien: tan pronto como existe el acto volitivo de inclinar una

facultad hacia su objeto, esta facultad se mueve necesariamente. De modo que el movimiento de la facultad depende necesariamente de la facultad; ésta se mueve, así que la voluntad se decide; y la decisión surge en el espíritu, de una manera necesaria también.»

Este determinismo, evidente en los actos voluntarios, que Algazel llama *irreflexivos,* se cumple igualmente en los que se denominan *libres.*

«La voluntad sigue siempre al acto cognoscitivo por el cual juzgamos que el objeto es conveniente para nosotros. Pero hay objetos cuya conveniencia el entendimiento la decide sin duda ni perplejidad de ningún género; tal es un pinchazo en los ojos. En otros casos, por el contrario, el entendimiento titubea, vacila, antes de decidirse, porque ignora si el objeto es o no conveniente para el sujeto; necesita, pues, reflexionar, a fin de decidir qué sea mejor: si el acto o su omisión. Mas tan pronto como conoce, por la reflexión, que la mejor es una u otra de las dos soluciones, todo sucede ya idénticamente que en el caso anterior, en el cual no había precedido la reflexión. A esta voluntad, que se ve impulsada a hacer lo que al entendimiento le parece que es mejor, se la llama *libertad* o *elección.*»

No hay, pues, más diferencia entre el acto meramente *voluntario* y el *libre,* sino que en aquél fué conocida la mayor conveniencia del objeto irreflexivamente, y en éste, mediante la reflexión. Fuera de esta diferencia, son idénticos: en ambos, la voluntad sigue necesariamente al último juicio práctico del entendimiento.

Contra la absoluta omnipotencia de Dios restaba todavía una dificultad, menor que las anteriores, pero de trascendencia indudable: ¿Cómo conciliar este dogma con la causalidad eficiente de las criaturas? Algazel se desembaraza de este nuevo obstáculo, negando la eficiencia de los seres creados, es decir, la relación necesaria y absoluta entre lo que habitualmente llamamos «causa» y lo que consideramos como efecto suyo. Para él, se trata de una relación accidental y contingente, que depende de la sola y libre voluntad de Dios, el cual ha preestablecido *ab aeterno* la armónica coexistencia de esos dos fenómenos, pero puede igualmente romperla. Esta ruptura del orden habitual de los fenómenos coexistentes se llama *milagro*. Su esfera de acción no tiene más límite que *el absurdo,* el cual, según Algazel, tiene tres formas: afirmar una cosa y negarla al mismo tiempo; afirmar una cosa particular y negar, al mismo tiempo, la general en que va implícita; afirmar dos cosas y negar, al mismo tiempo, una de ellas. Por eso no puede Dios romper el enlace que existe entre dos seres cuya dependencia mutua es antitética, v. gr., entre diestra y siniestra, superioridad e inferioridad; ni la relación que guardan entre sí la condición y lo condicionado, v. gr., el conocimiento y la voluntad. En cambio, puede romper el enlace que existe habitualmente entre el contacto del algodón con el fuego y la combustión subsiguiente, porque tal ruptura no implica ninguna de las tres formas de absurdo antedichas. El testimonio de los sentidos, invocado por los filósofos para demostrar la dependencia necesaria entre la causa y el efecto, nada prueba: la vista, en el ejemplo último, prueba que la combustión acaece *al tiempo* del contacto; pero no prueba que acaezca *por causa* de él, ni mucho menos prueba que sólo él sea la causa. Porque es de notar que Algazel no niega, como algunos han creído, el principio de causalidad. En el *Íqtiṣād* y en el *Miḥak̲k̲ al-naẓr,* reconoce su verdad, al menos en la forma negativa: *sublata causa, tollitur effectus;* pero añadiendo, «siempre que este efecto no tenga más que una sola causa». Y sabido es que para todo efecto existe, además de la que consideramos como su causa física, la verdadera y metafísica, el poder de Dios. Ya hizo notar Munck la analogía de pensamiento, y hasta de palabra, entre Algazel y Hume, en esta cuestión. Pero hay una radicalísima diferencia: Hume niega toda causalidad; Algazel afirma la exclusiva causalidad de Dios, a fin de defender así la posibilidad de los milagros, contra los filósofos y siguiendo el método de los *ašʿarīes.*

2. OMNISCIENCIA. — La inducción analógica por la cual se demuestra la omnipotencia divina, demuestra también el atributo de la *ciencia.* El orden y armonía del universo arguye que su Artífice conoce todos los seres reales que por su poder existen; conoce también los seres de cuya creación es Él capaz, es

decir, los posibles, los cuales concebimos infinitos en número. El que conoce todos los seres distintos de sí, *a fortiori* se conocerá a sí propio. Luego Dios posee ciencia infinita de su esencia y atributos y de todos los seres reales y posibles.

3. VIDA. — La ciencia y el poder activo no pueden concebirse, sino en el ser vivo. Luego Dios, que es infinitamente sabio y poderoso, debe poseer el atributo de la *vida* en su grado más eminente.

4. VOLUNTAD. — Supuesta la contingencia del mundo, no podría explicarse por qué ha comenzado a existir, si Dios no poseyera un atributo cuya función propia fuese convertir la posibilidad en acto, eligiendo entre los dos extremos opuestos de la contingencia: ser y no ser, ser de este o del otro modo. Este atributo se llama *voluntad*. Ni la esencia divina, ni su poder y su ciencia explican por sí solos tal determinación. Contra peripatéticos y *muᶜtaziles* demuestra Algazel, en el *Iqtiṣād*, que, aunque esta voluntad es eterna, sin embargo no se manifiestan sus voliciones, sino en el momento determinado del tiempo en que el ser ha de venir a la existencia. Demuestra, asimismo, que ningún fenómeno físico ni psíquico puede comenzar a existir, sino previo el decreto de la voluntad divina: de él procede el bien y el mal, la virtud y el vicio, la fe y la infidelidad. Los *muᶜtaziles*, que excluyen el mal moral de la voluntad de Dios, incurren en el absurdo de suponer un Dios impotente. La voluntad divina posee, además, la perfección de la libertad, exenta de los defectos que el análisis psicológico descubre en el libre albedrío del hombre: sus voliciones no van precedidas de deliberación, porque ésta supone ignorancia, duda y perplejidad. San Juan Damasceno *(De fide orthodoxa,* lib. II, c. 22) había señalado, antes que Algazel, esta misma diferencia entre la libertad humana y la divina: *Deus quippe non deliberat, quia ignorantis est consilium inire.....; quare cum Deus simpliciter omnia norit, in eum non cadit deliberatio.*

5. VISTA Y OÍDO. — El Alcorán atribuye además a Dios *vista y oído*, y Algazel, siguiendo a los *aš ᶜarīes*, interpreta estos atributos en su sentido literal, aunque restringido a la mera

percepción de colores y sonidos sin necesidad de órgano corpóreo. Así concebidos ambos atributos, implican perfección, de que Dios no puede carecer. Y por este motivo hay también que predicar de Dios toda especie de percepción que no exija contacto y comunicación con la materia.

6. PALABRA. — La existencia en Dios del atributo de la *palabra* no puede demostrarse por la revelación solamente, sin incurrir en círculo vicioso. En cambio, consta por el método de analogía: supuesto que en el hombre existe este atributo y es una perfección, debe existir *a fortiori* en Dios; pero exenta de todo sonido, articulado o sin articular, incompatible con la inmutabilidad de la esencia de Dios. En realidad, pues, la palabra divina es lo que en el hombre se llama *verbum mentis,* que se distingue de la operación de la potencia cogitativa. Los signos fónicos o gráficos, que la exteriorizan, son algo accidental a la palabra, así concebida. Claro es que resulta inexplicable *cómo* puede ser oída por los profetas una palabra de tal naturaleza; pero también es inexplicable la visibilidad de la esencia divina que es incorpórea, y, sin embargo, nada arguye esto en contra del hecho de su visibilidad. Huelga advertir, finalmente, que para Algazel el Alcorán, como libro material, es tan sólo un signo temporal de la palabra eterna de Dios.

7. PROPIEDADES DE LOS ATRIBUTOS. — Estudiados así analíticamente los atributos divinos, pasa Algazel a establecer cuatro tesis en que sintetiza la doctrina ortodoxa común a todos ellos.

Propiedad 1ª: Los siete atributos son algo sobreañadido a la esencia de Dios. — Los filósofos y, en parte, los *muᶜtaziles* estimaban imposible la multiplicidad numérica de los atributos divinos y su distinción respecto de la esencia, porque no veían modo de conciliarla con la absoluta simplicidad de Dios. De aquí que afirmasen, como los herejes *eunomianos* en el oriente cristiano, la identidad real de la esencia con los atributos, aunque ocultando su pensamiento bajo frases de apariencia ortodoxa. Algazel, como todos los *ašᶜarīes*, sostiene enfrente de ellos la misma doctrina que los Padres griegos: mediante un fino análisis, gramatical y lógico, de las palabras empleadas en el Alcorán para designar los siete atributos, obliga a los adversarios, sobre todo a los filósofos, a reconocer la realidad significada por las tales palabras y las confusiones palmarias que resultarían de identificar esas realidades entre sí y con la esencia divina. Del proceso entablado por Algazel contra los filósofos, en el *Tahāfut*, sobre este problema, parece inferirse que para él, como para Santo Tomás de Aquino, la distinción ni ha de ser real, ni meramente de razón sin fundamento en la realidad, sino algo análoga a la que nuestros escolásticos llamaron virtual o *rationis ratiocinatae*. Así lo sugiere la frase favorita de Algazel: «Los atributos no son Dios ni cosa distinta de Dios.»

Propiedad 2ª: Los siete atributos subsisten en la esencia divina. — Los *muᶜtaziles*, que no admitían la eternidad de la voluntad ni de la palabra de Dios, veíanse forzados a negar que ambos atributos, temporáneos, subsistiesen en la esencia, que es eterna. Algazel no se limita a demostrar gramaticalmente la verdad innegable de esta segunda tesis; búrlase también donosamente de esa voluntad divina que, según los *muᶜtaziles*, subsiste fuera de todo sujeto, y de una palabra que reside, no en Dios, sino en un sujeto corpóreo, como son las páginas del Alcorán.

Propiedad 3ª: Los siete atributos son eternos. — Los filósofos y los *muᶜtaziles* negaban la eternidad de la ciencia, voluntad y palabra divinas. Algazel comienza por establecer el principio fundamental de su tesis: la categoría del tiempo implica mutación y contingencia, incompatibles con el Ser necesario e inmutable. Después, pasa a disipar las dificultades que sus adversarios encuentran en los tres atributos susodichos. Respecto a la ciencia y voluntad divinas de los fenómenos temporáneos, Algazel presenta, en el *Tahāfut* y en el *Iqtiṣād*, idéntica solución que nuestros escolásticos: Dios, con un solo acto eterno, simplicísimo e inmutable, refiérese a los fenómenos múltiples, que son objeto de su entendimiento y voluntad, y a los diversos estados de estos fenómenos en el tiempo; la mutación y la contingencia es, pues, privativa de éstos: en nada afecta al acto divino. Respecto de la palabra de Dios, interpretada como verbo mental *(verbum mentis)*, debe también decirse lo que de la ciencia: sólo son temporales los signos que la manifiestan. Y Algazel, como San Agustín y Santo Tomás, procura hacer verosímil su doctrina con sugestivos símiles, tomados de la inmutabilidad de ciertas previsiones humanas de acontecimientos futuros y contingentes.

Propiedad 4ª: Los nombres divinos, derivados de estos siete atributos, son predicables eternamente de Dios con toda verdad. — Los escolásticos musulmanes heredaron del cristianismo oriental este problema, bizantino y verbalista, de la predicación de los nombres de Dios, del que tanto abusaron también los escolásticos cristianos de occidente. Algazel, refractario a las sutilezas gramaticales y casuísticas, intenta acallar en el *Iqtiṣād* toda disputa con una sobria clasificación de los nombres divinos, de la cual parece un eco la que Santo Tomás hace al resolver *quae nomina de Deo possint praedicari.* Es la siguiente: 1ª Nombres que significan la sola esencia divina, como *Ser.* 2ª Nombres que significan la esencia con una negación, como *Eterno, Único, Absoluto.* 3ª Nombres que significan el ser de Dios, con uno cualquiera de sus siete atributos abstractos, como *Vivo, Poderoso, Sabio,* etc. 4ª Nombres que significan el ser de Dios, con una relación a alguna de sus operaciones *ad extra,* como *Creador, Conservador,* etc. Los nombres de las tres primeras clases no ofrecen dificultad, ya que la esencia divina y sus siete atributos son eternos, según se ha demostrado. En cuanto a los de la última clase, Algazel no ve tampoco obstáculo en que sean predicables desde la eternidad, pero sólo *en potencia,* como se dice *cortante* a la espada, antes de desenvainarla. Si se entienden *en acto,* no pueden predicarse sino *ex tempore,* como Santo Tomás dice, al tratar de estos mismos nombres, *quae important actum transeuntem ad creaturas.*

ARTÍCULO 3º — DE LAS OPERACIONES DIVINAS

El tercer artículo fundamental de la *Dogmática* de Algazel se refiere a las *operaciones divinas,* que nuestros escolásticos llamaron *ad extra,* es decir, aquellas cuyo término son las criaturas.

1. AUTONOMÍA ARBITRARIA. — La autonomía ilegislable de la divina voluntad es el quicio sobre que gira toda la *Dogmática* de Algazel en este artículo tercero. Siendo la voluntad divina una actividad esencialmente determinadora de toda contingencia, no se concibe que sus actos volitivos sean provocados por causa alguna, eficiente ni final, ajena a Dios mismo. Es más: ni siquiera cabe admitir en la vida divina la anterioridad de naturaleza que el análisis psicológico del acto humano descubre en el entender respecto del querer. Para Algazel, como para todos los *ašᶜarīes,* la voluntad de Dios se determina al acto, sin la previa consideración de un fin, puesto que el fin, asequible por el acto, argüiría en Dios defecto de algún bien y dependencia o subordinación, todo lo cual repugna al constitutivo metafísico de su esencia: *la aseidad.*

Los peripatéticos y, sobre todo, sus discípulos más inmediatos, los *muᶜtaziles,* influídos por el concepto de un Dios eminentemente intelectual, el Νόησις νοησεῶς de Aristóteles, vieron en todas sus operaciones *ad extra* el efecto de una providencia sabia que todo lo dispone conforme a un fin y en armonía con lo que nuestra razón estima necesario o meramente congruo. En virtud de este principio, afirmaban que Dios está obligado: 1º, a crear al género humano y a revelarle la ley divinopositiva, a fin de que pueda conseguir su felicidad última; 2º, a no imponerle para este fin preceptos de cumplimiento imposible, sino conformes con la razón natural, porque obrar de otro modo sería notoria injusticia y falta de sabiduría y de bondad moral; 3º, a remunerarle, por esta misma razón, conforme a sus actos buenos o malos; 4º, a realizar en el universo entero el bien mayor, porque así lo exige su sabia providencia.

Pero ninguna de estas razones de congruencia son bastantes a torcer la marcha rectilínea de las demostraciones de Algazel. Él va de los principios a sus consecuencias lógicas con todo el rigor y la frialdad del matemático, que no se preocupa del resultado de sus cálculos. Partiendo de la arbitraria autonomía de un Dios, comparable sólo con el Αὐτόρχης de Plotino, analiza fríamente, a la luz de este principio, los conceptos de necesidad u obligación, de justicia, de providencia sabia y de bondad moral, para inferir otras tantas tesis contradictorias de las de los *muᶜtaziles*. Si *necesario* es aquello cuya privación acarrea perjuicio temporal o eterno, Dios, que es infinito, debe estar libre de esta necesidad en todas sus operaciones: creación, predestinación, vocación a la fe y glorificación son actos tan indiferentes para Dios, como sus contrarios: aniquilación, reprobación, abandono en la infidelidad y condenación. Una sola necesidad reconoce Algazel en Dios, igualmente que Santo Tomás: la que este último llama *necessitas divinae dispositionis*, es decir, hipotética o consiguiente: supuesta la presciencia y decreto eterno de crear, revelar, salvar, condenar, etc., no pueden menos de realizarse tales operaciones. Igualmente, la idea de *justicia* no puede ser invocada contra Dios; porque sólo es injusto el que dispone a su arbitrio de la propiedad ajena, o el que traspasa la ley dictada por un superior. En cuanto a la *bondad moral*, la sola voluntad divina es el criterio último para discernir la moralidad de todo acto; por consiguiente, el hombre carece de autoridad para aplicar el estigma de *malas* o *perversas* a las operaciones divinas que él estime tales con el criterio moral humano. Y aquí conviene notar que Algazel, cual todos los *ašᶜaríes*, consideraba arbitraria y variable la distinción entre el bien el mal, como Juan Duns Escoto, Ockam y todos los otros escolásticos defensores del que se ha llamado *voluntarismo medieval*. La razón natural, el dictamen de la conciencia, sólo tiene una necesidad e inmutabilidad hipotéticas: penden siempre de la ley eterna y de la ley positiva de Dios; y esta ley, como dice Algazel repetidas veces, es una orden arbitraria, impuesta por un Señor autócrata a sus esclavos. Finalmente, la *sabiduría o providencia de Dios*, en su doble concepto de *rerum ordinatio* y de *ordinis exequtio* (que Algazel y Santo Tomás le dan), queda perfectamente a salvo de toda objeción, desde el momento en que la razón humana, como finita, es incapaz de conocer el plan universal de la creación y, por tanto, de asignar a las operaciones divinas un fin determinado, conforme sólo con los dictados falibles de nuestra razón y con las mezquinas conveniencias de nuestro egoísmo.

Lo más interesante de esta polémica es la dureza y la habilidad con que Algazel desestima los motivos de congruencia en que se apoyan sus adversarios. Antójasele sarcástico a Algazel decir que para la felicidad del hombre era necesario crearle en este mundo de miserias y revelarle una ley moral cuyo cumplimiento exige penosísima privación de los deleites naturales; y esto, para recibir una recompensa, de la que Dios puede privarnos, si así le place; la felicidad habría consistido, acaso, en crear al hombre en el cielo gratuitamente y sin previo esfuerzo personal. Cabalmente la razón natural, lejos de dictarnos la utilidad de la virtud para nuestra felicidad eterna, puede muy bien sugerirnos lo contrario: la virtud exige que contrariemos los naturales impulsos de las pasiones, que Dios mismo nos ha dado; y ¿quién sabe si Dios nos las habrá dado para que las satisfagamos, en vez de contrariarlas? Porque esto último, ninguna utilidad proporciona a Dios. De modo que, si Dios no nos hubiese revelado la utilidad eterna que para nosotros tiene la virtud, la razón por sí sola nos dictaría quizá su inconveniencia. Igualmente es ridículo para Algazel reclamar de la justicia divina el premio por la virtud, y el castigo por el vicio; eso es antropomorfismo grosero, que finge un Dios sometido a los contratos humanos de comercio y, lo que es peor, a las pasiones rastreras de la venganza y el rencor colérico, que impone el castigo sin utilidad ajena ni propia, contra lo que dictan las más elementales ideas de generosidad y misericordia, simplemente humanas.

Esta actitud de Algazel en su polémica con los *muʿtaziles* merece un poco de atención. De ella parece resultar que el Dios de Algazel es la antítesis personificada de la justicia, de la misericordia y de la caridad, sin las cuales, al decir de Pascal y de

Leibniz, es imposible toda moral y, mucho más, toda mística. Pero, de otra parte, Algazel es en la historia del islam el representante indiscutible de su vivificación por el misticismo. ¿Cómo conciliar estos dos hechos? A la manera que Kant nos devuelve por la razón práctica las bases de la moral que antes había destruído su crítica de la razón pura, así Algazel, después de rendir al dogma especulativo el tributo de sus exigencias lógicas, dulcifica su dureza extremada y lo acomoda blandamente a las aspiraciones del corazón humano. Pero esta acomodación nada tiene de inconsecuente ni de arbitraria. Antes por el contrario, su congruencia es manifiesta. Si la razón natural, independiente de la revelación divina, se bastase para discernir la moralidad de los actos humanos y para conseguir la felicidad eterna, el hombre podría, más aún, debería considerarse autónomo en sus relaciones con Dios, y caería por su base toda moral, desprovista de un Legislador supremo, fuente de toda obligación. Si la libertad humana fuese dueña y señora absoluta de sus actos, si con ellos pudiera merecer, *de condigno* y por estricta justicia, la recompensa, caería por su base, en sentir de Algazel, toda la mística, que debe estar fundada en el amor a Dios y en la confianza absoluta en Él, previa la abnegación de la propia voluntad, así como en la infinita misericordia divina que otorga gratuitamente sus gracias [1].

Ésta, y no otra, es la razón por que Algazel se esfuerza tanto en ponderar la independencia de Dios, hasta el extremo de emplear frases cuya dureza hiere nuestros oídos cristianos, habituados a un lenguaje más simpático al corazón humano: el Dios de Algazel puede imponer a sus criaturas obligaciones de cuyo cumplimiento son incapaces; puede hacerlas sufrir, sin haber pecado; puede premiar el vicio y castigar la virtud; puede privarlas de la revelación, sin la cual forzosamente estarán perdidas para siempre. Todas estas tesis, sin embargo, nada prejuzgan del hecho, de la realidad. Su misma estructura gramatical revela ya *a priori* que son *hipótesis*, mejor que *tesis:* Algazel dice que Dios *puede*, no que lo *hace;* y aun esto, solamente para refutar a los *muᶜtaziles* e incurriendo quizá en el vicio del *nimis probat*, inevitable en toda polémica apasionada. Pero que Dios no obre así de hecho, lo demuestra, implícitamente, toda la parte ascéticomística de su sistema moral y, directamente, su doctrina, que vamos a exponer, de la misericordia infinita de Dios y de su justicia.

---

[1] Verdaderamente sorprende la coincidencia, en este punto, entre Algazel y San Agustín: también este teólogo y místico cristiano edificó toda su maravillosa doctrina espiritual, que se inspira en el amor divino, sobre una dogmática seca y dura, que exalta con inexorable rigor los derechos omnímodos y autócratas de la divina justicia, y que deprime y casi borra la personalidad humana. Cfr. Pourrat, *Spiritualité*, I, pp. 292-3.

2. MISERICORDIA Y JUSTICIA. — En toda ella, Algazel invoca, no los dictados de la razón pura, sino las enseñanzas de la revelación: único criterio infalible para escudriñar, en parte, los misterios de la vida divina de relación. Es en el opúsculo titulado *Fayṣal al-tafriqa* [1], donde Algazel discute con los fanáticos *ašᶜarīes* este problema: para la rigidez dogmática de muchos de estos teólogos, la misericordia divina es limitadísima: su salvador influjo extiéndese tan sólo sobre los que poseen la fe explícita y razonada del credo islámico, tal como se contiene en los libros teológicos; el simple fiel queda fuera de la ortodoxia y condenado al fuego eterno. Algazel, inspirándose siempre en las soluciones más benignas y dulces, rechaza indignado tan estrecha doctrina. Para él, según veremos más adelante, la fe que salva no es precisamente la fría y razonada del teólogo, sino la ardiente y ciega del indocto vulgo. Esto, sin contar con que debemos formarnos de la misericordia divina un concepto más compatible con la infinitud de su esencia y perfección y más en armonía con el testimonio auténtico de la revelación divina. Ésta, en efecto, abunda en textos que demuestran la infinita extensión de la divina misericordia. De ellos consigna Algazel en dicho opúsculo (páginas 72-79) algunos, decisivos para probar que es mayor el número de los que se salvan, que el de los condenados al infierno. Y eso, por lo que toca solamente a la religión del islam; porque es

---

[1] Cfr. nº 19 de la BIBLIOGRAFÍA.

de notar que nuestro teólogo tuvo la audacia, verdaderamente cristiana, de extender la misericordia de Dios a los infieles. La importancia de esta doctrina de Algazel y su carácter extraislámico y cristiano de origen, justificará la inserción aquí del pasaje más característico (*loc. cit.*, p. 75):

> «Yo digo que la misericordia de Dios se extenderá a muchos de los pueblos antiguos, aunque la mayoría de ellos hayan de ser castigados con el fuego, ya durante un breve período, como un segundo o una hora, ya durante mayor espacio de tiempo; y con eso basta para que se les pueda llamar «condenados al fuego». Es más: yo sostengo que la mayor parte de los cristianos del imperio de Bizancio y los turcos de nuestros días serán también objeto de la divina misericordia. Quiero decir aquellos que residen en los más remotos países de esos imperios y a los cuales no les ha llegado la vocación del islam. En tres clases pueden dividirse: 1ª Aquellos a cuyos oídos no ha llegado absolutamente ni siquiera el nombre de Mahoma. Y claro es que éstos están excusados. 2ª Aquellos que tienen perfecta noticia del nombre de Mahoma, de sus cualidades y de los milagros que demuestran su divina misión. Tales son los cristianos que residen en lugares vecinos a los del islam y los que viven dentro de países musulmanes. Estos son los infieles, condenados al infierno. 3ª Aquellos que ocupan un grado intermedio entre las dos clases anteriores, es decir, aquellos a cuyos oídos llegó la noticia del nombre de Mahoma, pero no la de su carácter y cualidades; antes al contrario, oyeron desde su infancia que cierto impostor falsario, llamado Mahoma, se había arrogado la misión profética, así como nuestros niños oyen decir que existió un impostor, llamado al-Muqafaᶜ, que falsamente se dijo enviado por Dios, pretendiendo que era profeta [1]. Estos, a mi juicio, deben ser considerados como los de la clase primera, porque si bien han oído el nombre de Mahoma, también es verdad que de él han oído lo contrario de sus verdaderas cualidades, y esto no puede excitarles el deseo de investigar para buscar la verdadera fe.»

Algazel consagra luego su atención a conciliar entre sí varios *ḥadīṯs*, que parecen contradictorios, sobre el número de los que serán salvos. De su ingeniosa conciliación, inspirada en el mismo criterio de benignidad, resulta que de los setenta y tantos grupos en que se ha de dividir el pueblo islámico, según la predicción de Mahoma, uno solo se condenará eternamente al fuego del infierno, el de los peripatéticos que cometen la impiedad de llamar impostores a los profetas; uno solo se salvará en absoluto, es decir, entrará en el cielo sin previa purificación en el purgatorio y hasta sin juicio particular del alma y sin intercesión de los profetas y santos. Todos los restantes grupos de la iglesia islámica se acercarán más o menos a estos dos extremos: unos serán castigados sólo con la humillación del juicio; otros, con el terror de la inminencia del fuego del purgatorio, pero serán librados de él por la intercesión; otros, con el dolor real del fuego, pero experimentado sólo durante un tiempo proporcional al número de sus errores dogmáticos y de sus pecados.

---

[1] Alude al literato persa ᶜAbd Allāh ibn al-Muqafaᶜ (siglo VIII de J. C.), autor del libro *Kalīla wa-Dimna*, el cual pretendió imitar el estilo del Alcorán y emular así las dotes proféticas de Mahoma.

Por lo que toca a los infieles que profesan otras religiones, Algazel no cree que deben ser condenados eternamente, sino aquellos tan sólo que hayan tenido noticia exacta de Mahoma, de sus virtudes y misión divina, de sus milagros, del Alcorán; porque si, a pesar de todo esto, el infiel desprecia la religión verdadera y prescinde de todo estudio e investigación para salir del error, ya entonces se le debe juzgar como a infiel contumaz y positivo.

> «Mas—añade—a esta clase no pertenecen la mayoría de los cristianos y turcos que viven lejos de tierra musulmana. Y aún dire más: aquel infiel a cuyos oídos llegasen las noticias exactas que del Profeta he dicho, forzosamente tiene que nacerle en su corazón el deseo de investigar más, para conocer si realmente son verdaderas, dado caso que sea hombre de espíritu religioso, no de aquellos que aman más la vida presente que la futura. De modo que, si en su corazón no nace ese deseo, será por su afición a las cosas de acá abajo y porque no teme los peligros a que se expone en el negocio de su salvación. Y eso ya es infidelidad. Y si una vez nacido el deseo, es parco en el investigar, también ése es un infiel. Diré más todavía: todo el que tiene fe en Dios y en la vida futura, a cualquier religión que pertenezca, no puede ser parco en investigar, una vez que se le hayan mostrado *los signos,* es decir, los hechos milagrosos, contrarios a las leyes naturales. Si, pues, ese infiel se ocupa con diligencia en la investigación y examen de estos hechos sobrenaturales, será también digno

de perdón y también a él le alcanzará la misericordia divina, aunque la muerte le sorprenda, antes de que haya conseguido cerciorarse por completo de la verdadera religión.

»¡Ensancha, pues, los senos de la misericordia de Dios y no peses las cosas divinas con la mezquina balanza de los canonistas! Porque has de tener en cuenta que esta vida de acá abajo es análoga a la futura....., y así como la mayor parte de los hombres viven en este mundo felices y tranquilos o, al menos, en situación tal que la vida no les es odiosa, de modo que, si se les diese a elegir entre la situación en que viven y la muerte o la aniquilación, optarían seguramente por lo primero, pues son rarísimos los hombres cuyos sufrimientos les hacen desear la muerte, así también en la vida futura los condenados al fuego eterno son rarísimos, en comparación con los bienaventurados que entran al cielo sin previa prueba o después de haberse purificado en el fuego. Y la razón de esta analogía estriba en que el atributo de la divina misericordia es inmutable, no sufre cambio, aunque nuestra situación lo sufra; y la vida futura y la presente son tan sólo dos distintos estados de nosotros mismos.

»Si todo esto no fuese así, carecerían de sentido aquellas palabras del Profeta, cuando dijo: «He aquí lo primero que Dios escribió en »el Libro eterno: «Yo soy Dios; no hay otro Señor que Yo; mi mise»ricordia ha precedido a mi ira. Todo el que confiese que no hay otro »Señor, sino Dios, y que Mahoma es su siervo y enviado, poseerá el »paraíso.» Pero has de saber también que los místicos intuitivos tienen, además, la evidencia sobrenatural de esta anterioridad y amplitud mayor de la divina misericordia, evidencia adquirida por revelaciones y medios, distintos de las tradiciones y enseñanzas del Profeta, cuya explicación sería larga. Yo te anuncio, pues, la misericordia de Dios y la salvación absoluta, si reúnes la fe y las buenas obras; la condenación absoluta, si estás vacío de buenas obras y de fe juntamente; mas, aunque conserves la certeza en lo fundamental de la fe, si eres reo de algún error en su interpretación o de alguna duda o de algún desorden moral en tus obras, entonces no presumas alcanzar la absoluta salvación.»

Esta doctrina, tan laxa y benigna, trae a la memoria la no menos optimista de Santo Tomás de Aquino, cuando en la *Summa Theologica* (I, q. 21, a. 4 y q. 25, a. 3) asegura que *opus divinae justitiae semper praesuponit opus misericordiae et in eo fundatur*. Ambos teólogos, en efecto, interpretan el axioma *extra ecclesiam nulla salus,* distinguiendo entre infieles positivos y negativos, para excusar a estos últimos de toda culpa, siempre que permanezcan de buena fe en su religión y sigan los dictados de la ley natural [1].

3. PROVIDENCIA Y OPTIMISMO. — La fe firmísima en la infinita misericordia de Dios y en su sabia y justa providencia es, pues, la garantía que Algazel presenta contra la arbitrariedad omnímoda y autónoma que, según él mismo, *puede* regir las relaciones de Dios con la humanidad. Esta fe, base de su optimismo filosóficoteológico, se analiza y razona por Algazel en el pasaje siguiente [2]:

«Consiste en creer, sin ningún género de duda, que aun cuando supusiéramos que Dios volviese a crear a todos los seres, dotándolos de inteligencia y ciencia infusa en un grado superior al que ahora posea el más inteligente y sabio de los hombres; aun cuando les comunicase todo el saber de que son capaces y una prudencia o sabiduría práctica ilimitada; aun cuando, después de esto, crease otros seres iguales a ellos en saber, prudencia y entendimiento, y les infundiera un conocimiento evidente de los fines de todo lo que existe y les revelase los misterios de la vida futura, poniendo ante sus ojos, libres de todo velo, el profundo y abstruso arcano del bien y del mal, de lo útil y lo dañoso; aun cuando, en fin, les ordenara regir y gobernar, con la sabiduría y prudencia que les había otorgado, el universo entero, visible e invisible, es seguro que la providencia y gobierno de todos ellos juntos no conseguiría, aun obrando todos de común acuerdo, modificar en lo más mínimo el plan actual de Dios en el gobierno del mundo: no podrían suprimir la más mínima enfermedad, defecto, imperfección, mal o pobreza de aquel que la sufre, ni añadir un átomo más de salud, perfección, riqueza o felicidad a aquel que la disfruta.....

---

[1] La coincidencia de Algazel con Santo Tomás en este punto es sorprendente. Léase a Caperan, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique* (París, Beauchesne, 1912), p. 198, que ha resumido los textos de Santo Tomás sobre el tema, y especialmente el *De Veritate*, 14, a. 11 ad 1: «Si aliquis taliter (sc. in silvis) enutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria.....», etc. Lo mismo repite *In Sent.*, II, d. 28, q. 1, a. 4, 4: «Si aliquis in barbaris natus nationibus, quod in se est faciat, Deus sibi revelabit illud quod est necessarium ad salutem.....» Algazel, por otra parte, seguía en esta doctrina cierta tradición generosa de algunos antiguos exégetas del Alcorán, a los que alude Sayyid Murtaḍà en su *Itḥāf* (VII, p. 232), los cuales interpretaban en ese mismo sentido el versículo alcoránico (XXIX, 69): «Dirigiremos hacia nuestros senderos a todos cuantos hagan esfuerzos por nuestra causa», diciendo: «Ese versículo fué revelado por Dios refiriéndose a los hombres consagrados a su servicio y que viven alejados de la sociedad humana en la soledad de las tierras desiertas e incultas: Dios les enviará persona que les enseñe o les inspirará la gracia de su dirección y protección.»

[2] *Iḥyā'*, IV, 183.

»Más aún: el orden actual del universo es tan necesariamente recto, que todo existe como conviene que exista, y en la forma y cantidad que conviene. No es posible otro orden más hermoso, perfecto y acabado que el actual; porque si, existiendo un orden más perfecto, hubiera Dios prescindido de él, si, a pesar de ser omnipotente, se hubiese desdeñado de producirlo, este modo de obrar argüiría en Dios mezquindad, en vez de generosidad; injusticia, en vez de rectitud; y si, por el contrario, ese orden más perfecto hubiese estado fuera de la órbita de su poder, ello argüiría impotencia, que repugna también a la divinidad.

»De modo que todo cuanto en este mundo significa pobreza y mal, es imperfección en este mundo, pero es perfección en el otro. Y recíprocamente: cuanto en la vida futura es defecto para un individuo, conviértese en honor para otro. Porque, si no existiese la noche, no conoceríamos la claridad del día; y si no hubiese enfermos, no apreciarían los sanos el beneficio de la salud. Sin la existencia del infierno, no comprenderían los bienaventurados la sublime gracia del paraíso. Y así como no hay iniquidad alguna en que el espíritu humano sea tan superior al de las bestias, que el hombre pueda con todo derecho sacrificarlas, porque el ser preferido lo perfecto a lo imperfecto es la equidad misma, así también el distinguir con el beneficio de la gloria eterna a los bienaventurados, aumentando al mismo tiempo los castigos de los condenados al infierno, o el otorgar privilegios a los fieles sobre los infieles, lejos de ser una iniquidad, es la justicia misma. Si no hubiese sido creado lo imperfecto, no podría conocerse lo perfecto, porque estas dos ideas son correlativas; luego la generosidad y la sabiduría de Dios exigen de El la creación de lo perfecto, juntamente con lo imperfecto. Así como es justo amputar la mano gangrenada para salvar la vida de todo el cuerpo, porque con esto no se hace otra cosa que rescatar lo perfecto a costa de lo imperfecto, así también las irregularidades aparentes en la distribución que Dios ha hecho de sus beneficios en este y en el otro mundo, son justas, sin sombra de iniquidad, son efecto de una sabia providencia y no juego fortuito del acaso.»

De este pasaje del *Iḥyāʼ* se desprende que Algazel, adversario irreconciliable de los filósofos y *muᶜtaziles* cuando éstos pretendían *obligar* a Dios a la ley del optimismo en su providencia, condesciende con ellos cuando ya se trata tan sólo de confesar el orden óptimo y armonía *actual*, de *hecho*, a que Dios *ha querido* libremente sujetarse en la creación del cosmos. Y hay que reconocer que, dentro de esta actitud en que Algazel se coloca, pocos filósofos le han superado en elocuencia al hacer la apología de la divina justicia. Santo Tomás de Aquino (*Sum. c. gent.*, l. III, c. 71) emplea ideas y ejemplos que parecen sugeridos por nuestro teólogo, cuando trata de incluir la necesidad del mal dentro del plan óptimo de la providencia divina, diciendo que *bonum, ex comparatione mali, magis cognoscitur; ..... sicut quantum bonum sit sanitas, infirmi maxime cognoscunt..... quam sani.* Es más: las líneas generales del optimismo en la teodicea leibniziana vienen a ser como un calco de esta doctrina de Algazel, con quien a veces coincide hasta en las palabras, por más que en la cuestión de la autonomía volitiva de Dios se inspire Leibniz en un criterio menos absoluto que Algazel y más análogo al de los *muᶜtaziles.*

Tremenda fué la protesta que levantaron estas condescendencias de Algazel con el optimismo de los *muᶜtaziles* y peripatéticos. De partidario de éstos fué acusado por los ortodoxos, y Algazel hubo de tomar la pluma para defenderse de esta y de otras muchas acusaciones en su *Imlāʼ*, donde rechaza toda sospecha de heterodoxia y explica su optimismo en iguales términos que en el *Iḥyāʼ*, como ya lo había defendido en otros de sus libros, v. gr., en el *Ŷawāhir*, en el *Arbaᶜīn* y en el *Maqṣad*[1]. Realmente, la tesis de Algazel podía muy bien defenderse, dentro de la tradición ortodoxa. Uno de sus más ardientes apologistas, el comentarista del *Iḥyāʼ*, Sayyid Murtaḍà, explicando el texto de Algazel que antes he traducido y que era la base de toda esta disputa, no tiene dificultad alguna para encontrar precedentes al optimismo de Algazel en varios *ḥadīṯs,* atribuídos como auténticos a Mahoma, en la ortodoxia indiscutible de antiguos doctores tan respetados como al-Bayḍawī y en la piedad insigne de maestros *ṣūfíes* tan venerables como Abū Ṭālib el de Meca.

---

[1] Daremos en la Crestomatía análisis y extractos de los dos primeros. Sobre el último, cfr. nº 19 de la Bibliografía.

Pero todas estas razones no consiguieron acallar el clamoreo de los fanáticos *aš^caríes* y de los alfaquíes, interesados por otros motivos en la difamación de Algazel. La polémica continuó después de su muerte. Sayyid Murtaḍà nos ha conservado en su comentario del *Iḥyā'* (*Itḥāf*, I, 32-33; IX, 433-460) las accidentadas peripecias de esta secular disputa que, arrancando de la vida misma de Algazel, se prolonga hasta nuestros días, sin interrupción notable. Casi simultáneamente, surge la protesta apasionada en el oriente y en el occidente. Uno de sus más íntimos discípulos españoles, el sevillano Abū Bakr b. al-ᶜArabī, fué quizá el primero que sembró, en el Magreb, dudas sobre la ortodoxia de su maestro. Siguiéronle muy pronto al-Māzarī y al-Ṭurṭūšī, que procuraron ya extender sus censuras a otros puntos doctrinales del *Iḥyā'*, en los cuales aseguraron encontrar evidentes huellas del sistema de los peripatéticos, especialmente de la enciclopedia de los *Ijwān al-ṣafā'* y de Avicena. Un siglo después (año 683 héjira), Ibn al-Munīr escribe en Alejandría su famosa *Risāla* para demostrar que el optimismo de Algazel es una herejía copiada de los *muᶜtaziles.* Doscientos años más tarde (883), Burhān al-Biqāᶜī emprende *ex profeso* la crítica de este problema, al cual dedica nada menos que tres libros, en uno de los cuales rebate los fundamentos del optimismo algazelista, para defender en el otro la doctrina opuesta. Y ya en los albores de la edad contemporánea (1090), un occidental, Aḥmad b. Mubārak de Siŷilmāsa (Sigilmesa, Marruecos), se cree todavía en la necesidad de reproducir esta refutación en un libro que es ya el último de la serie de los contradictores.

Paralela a esta serie, surge otra, formada por sus apologistas más o menos incondicionales. La mayoría de éstos son *ṣūfíes,* que no pudieron jamás aceptar la heterodoxia de quien, como Algazel, había hecho entrar en la ortodoxia las doctrinas y prácticas del *ṣūfismo*. El murciano Ibn ᶜArabī fué uno de los que con más insistencia procuró divulgar en sus obras el optimismo de Algazel: abundan los pasajes de su *Futūḥāt,* de su *Fuṣūṣ* y del *Kitāb al-šariᶜa,* en los cuales repite textualmente la tesis optimista. Lo propio hizo su contemporáneo Suhrawardī, en la célebre obra maestra de la filosofía iluminativa, *Ḥikmat al-išrāq,* y el autor del apocalíptico libro, titulado *al-Insān al-Kāmil,* ᶜAbd al-Karīm al Ŷīlī. Los libelos de los adversarios de Algazel no podían quedar sin respuesta, y así vemos, en el siglo IX de la héjira, a al-Samhūdī refutar la *Risāla* de Ibn al-Munīr; y más tarde al Suyūṭī los libros de al-Biqāᶜī. El ardor de la polémica no se enfría con los siglos: a cada nuevo ataque responden los partidarios de Algazel con mayor entusiasmo, y hay que llegar a los siglos XVII y XVIII de J. C., para que la calma se restablezca y el nombre de Algazel quede limpio ya de todo estigma, gracias a las apologías incondicionales de al-Ṣufūrī de Damasco y de Sayyid Murtaḍà en su *Itḥāf*.

Pero no todos los contrincantes resolvieron de plano la cuestión, ni en los mismos términos. Hubo algunos que, no pudiendo negar la heterodoxia de la tesis optimista, tal como se consigna en el *Iḥyā',* creyeron que no podía ser de Algazel, sino interpolada por alguien, con el propósito de perjudicarle o de escudarse tras de su autoridad. Sólo así se explican al-Biqāᶜī y Aḥmad b. Mubārak de Siŷilmāsa el hecho extraño de que en el *Iḥyā'* se encuentre consignada una tesis, como ésa, que contradice el mismo Algazel en casi todos sus libros, ya dogmáticos, v. gr., en el *Iqtiṣād* y el *Mustaṣfà,* ya de otro género, como en el *Maqāṣid* y el *Tahāfut.* Sin embargo, la mayoría de sus contradictores y defensores creyeron siempre inverosímil esa explicación, ante el hecho innegable de repetirse la tesis optimista en otros muchos libros de Algazel (los de índole mística), y, sobre todo, ante la apología personal que de ella hizo su mismo autor en el *Imlā',* con todos los caracteres de autenticidad apetecibles.

Imposible sería desenvolver aquí, y ni siquiera enumerar, los ingeniosos expedientes ideados por los partidarios de Algazel para defender su doctrina y vindicar su memoria. La objeción de más peso contra todo optimismo estriba en que con él se agota la omnipotencia de Dios y se niega su libertad; por eso, los dos apologistas más discretos de Algazel, es decir, Suyūṭī y Sayyid Murtaḍà, pusieron en este punto el *quid* de la contienda y consiguieron interpretar justamente el pensamiento de su maestro, diciendo que, en los pasajes discutidos, Algazel no niega que Dios *pueda* crear otro mundo mejor; solamente afirma que el mundo actual, en cuanto elegido por la libre voluntad divina, *es ya de hecho* el mejor de los posibles; pero que no lo sería, si Dios eligiese en lo futuro, o hubiera elegido en lo pasado, otro distinto, pues en tal hipótesis, el último sería el óptimo, como resultado y efecto positivo de su libertad, que se rige siempre por su infinita sabiduría. Porque, como advierte al-Zarkašī, otro de los defensores de Algazel, la frase discutida: «No es posible otro mundo mejor», debe interpretarse suponiendo, en la mente del que la formuló, esta otra: «Según lo que puede concebir la limitada inteligencia humana.» Y en cuanto a que el optimismo de Algazel coincidiese con el de los *muᶜtaziles* y peripatéticos, el mismo Suyūṭī atinó sagazmente a explicar el alcance y la causa de esta coincidencia, pues dice que Algazel trataba de demostrar, en el pasaje discutido, la imposibilidad de un orden más perfecto que el actual, y esto, según los principios filosóficoteológicos de todas las escuelas, así ortodoxas como heterodoxas, pues el *Iḥyā'*, libro ascéticomístico, estaba escrito para edificar a las almas en la virtud, prescindiendo de sutilezas escolásticas; por eso Algazel apoya aquella imposibilidad, no sólo en un motivo ortodoxo, la infinita generosidad de Dios, sino hasta en una razón invocada por los mismos *muᶜtaziles:* su infinita justicia.

ARTÍCULO 4º — DE LA REVELACIÓN DIVINA

1. SU NECESIDAD. — La autonomía absoluta de la divina voluntad suministra a Algazel, como a los *ašᶜarīes,* un argumento invulnerable para demostrar contra los *muᶜtaziles* la necesi-

dad, que el hombre tiene, de que Dios le revele todas las verdades del orden dogmático y moral relativas a su último fin. La razón natural es incapaz, según hemos visto en el anterior artículo, de resolver por sí sola ninguno de esos problemas, puesto que todos los motivos de necesidad metafísica o moral que a la razón se le antojan ser normas infalibles a que debe sujetarse la divina voluntad en sus relaciones con los hombres, carecen de fuerza para decidir u obligar a la arbitraria libertad de un Dios autónomo o para servir de norma a su infinita sabiduría. En suma: la razón natural, según Algazel, no dicta que el hombre esté obligado a conocer y servir a Dios, ni tampoco enseña los medios seguros para conseguir estas dos cosas en las que consiste su fin último. Luego el hombre necesita de la revelación divina.

«¿Quién, en efecto, nos garantiza — exclama Algazel en el *Iḥyā'* — ni por dónde sabemos que Dios premiará nuestra obediencia a sus preceptos y castigará nuestra desobediencia, en lugar de castigar igualmente ambos modos de obrar, siendo como son ambos para Él perfectamente iguales? Únicamente la revelación es la que nos enseña a distinguir esto, no la razón.»

Mas, contra este argumento, objetaban los *muᶜtaziles:*

«Si la revelación es la única fuente de obligación religiosa y moral, como esta obligación carece de fuerza mientras no sea conocida, podrá el hombre argüir al Profeta en estos términos: «La razón no »exige que yo sirva a Dios; la obligación, que la revelación impone, »no tiene fuerza contra mí, mientras yo no la conozca; y yo no pienso »adelantarme espontáneamente a conocerla.»

A esta dificultad responde Algazel en el *Iqtiṣād* y en el *Iḥyā'* en los siguientes términos:

«Supongamos que a un hombre, que está parado, le dice otro: «Detrás de ti hay una fiera; si no te quitas de ahí, te matará. Vuél»vete y mira, y verás cómo es verdad lo que te digo.» El interpelado contesta entonces: «No me constará que es verdad lo que dices, »mientras no me vuelva a mirar atrás; pero yo no pienso volverme a »mirar atrás, mientras no me conste que es verdad lo que me dices.»

Indudablemente, tal contestación prueba que ese hombre es un estúpido y que quiere exponerse a morir; pero de ningún modo prueba que haya obrado mal el que le avisó del peligro en que se hallaba. Pues no de otro modo nos dice el Profeta: «Tras de vosotros está la »muerte y, después de la muerte, bestias feroces y un fuego abrasador. »Si no tomáis precauciones contra tamaños males, si no procuráis in»formaros de que es verdad lo que digo volviendo vuestros ojos hacia »mis milagros, pereceréis. El que se vuelva, conocerá que es verdad, »tomará precauciones y se salvará. El que no se vuelva, el que perma»nezca indiferente, perecerá. Pero a mí ningún daño me ha de sobre»venir, aunque todos los hombres se pierdan.»

»Así, pues, la revelación — concluye Algazel — nos dice que existen, después de la muerte, castigos terribles. La razón, por su parte, nos hace comprender qué significan esas palabras de la revelación, y además nos demuestra que lo que esas palabras significan es posible. Y por fin, el instinto natural nos impulsa a tomar precauciones contra esos castigos. Ahora bien: decimos que una cosa nos es *necesaria,* si de su omisión se nos ha de originar algún daño. Luego la revelación es necesaria al hombre, ya que sin ella no estaría seguro de la existencia de los males a que se expone. En cambio, la razón no demuestra que esté expuesto a tales males quien satisface sus pasiones, en lugar de servir a Dios.»

2. Su posibilidad. — La revelación divina mediata es lo que se llama *misión profética,* y de ella pasa a demostrar Algazel que *es posible,* que no envuelve ningún absurdo o contradicción. Su tesis va enderezada contra los que él llama *brahmanes,* probablemente las sectas heterodoxas de la India que, como los *ŷaynas* y budistas, rechazaban toda fuente de verdad superior a la razón, la cual se basta, según ellos, por sí sola para conseguir el fin último. Considera Algazel esta tesis como simple corolario de un atributo divino, cuya existencia ya queda demostrada: *la palabra.* Siendo la palabra divina, considerada como *verbum mentis,* la misma inteligencia de Dios sin manifestarse todavía *ad extra,* viene a ser, en este concepto, algo semejante a lo que nuestros teólogos denominan *lex aeterna,* es decir, el plan que la divina sabiduría trazó desde toda la eternidad y conforme al cual todas las criaturas deben conseguir su fin. En ese plan, en el verbo interior divino, se contiene, pues, como una

parte suya, la ley divina positiva, conforme a la cual la humanidad ha de conseguir su fin, y que consta de preceptos positivos y negativos.

Para que la misión profética sea, pues, posible, es preciso: primero, que Dios pueda revelar a un individuo esa su ley positiva, es decir, que pueda manifestarle su verbo interior por medio de voces, sonidos, signos gráficos, etc., como cualquier hombre puede hacerlo; y segundo, que Dios pueda garantizar la veracidad de aquel individuo, por un medio infalible para los demás hombres. Ahora bien: la posibilidad, para Dios, de producir un fenómeno *praeter cursum naturae*, un milagro, simultáneo a la revelación de su palabra, por el intermedio de su enviado, no admite ningún género de duda. Cabalmente para esto habíase esforzado Algazel en precisar bien, en el segundo artículo de su *Dogmática,* el alcance del atributo de la divina omnipotencia y en demostrar contra los peripatéticos la vanidad del principio de causalidad. Su objeto, efectivamente, no era otro, según él mismo asegura en el *Tahāfut,* que declarar contingente y sometida al arbitrario poder de Dios la relación habitual que observamos entre los fenómenos naturales; en una palabra, demostrar la posibilidad del milagro, como fenómeno que interrumpe el curso habitual de la naturaleza, y como efecto privativo de la divina omnipotencia. Y en este último concepto, el milagro es evidente prueba de *la misión profética;* porque si sólo Dios puede ser la causa del milagro, si éste supera las energías de las causas segundas, siempre que el milagro se produzca a petición de alguien que declare ser enviado de Dios y simultáneamente a esta declaración, equivaldrá a una confirmación divina de tal pretensión.

«Supongamos — dice Algazel — que ante el rey se presenta un sujeto que, pretendiendo ser tenido por los vasallos como mensajero que el rey les envía, dice a su soberano: «Si lo que yo aseguro es »verdad, levántate por tres veces de tu trono y vuélvete a sentar de »modo contrario al que acostumbras.» Seguramente que, si el rey lo hiciera así, todos los vasallos entenderían que aquel acto del soberano valía tanto como si hubiera pronunciado la frase: «Verdad dices.»

Según Sayyid Murtaḍà, este símil fué copiado por Algazel de su maestro el Imām al-Ḥarāmayn. También Santo Tomás empleó análogo ejemplo con el mismo fin, en su *Quaestio de Miraculis* (art. 1º):

> «Quia quae sunt fidei humanam rationem excedunt....., oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis; ut, dum aliquis facit opera, quae solus Deus facere potest, credatur, ea, quae dicuntur, esse a Deo: sicut cum aliquis defert litteras annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse, quod in illis continetur.»

Pero aquí surgía el problema que tanto preocupó y preocupa todavía a nuestros teólogos: ¿cómo podremos estar seguros de que un fenómeno es milagroso y efecto, por ende, de Dios tan sólo, si la magia y todas las ciencias ocultas pueden con sus prestigios simularlo? Para Algazel, como para nuestros escolásticos, hay un criterio negativo que hace imposible toda confusión. Dice en el *Iqtiṣād* que nadie creerá posible que los prestigios y escamoteos de la magia lleguen al extremo de resucitar un muerto, abrir el mar, dar vista a los ciegos de nacimiento, sanar leprosos, etc. Es más: nadie sostendrá que la magia sea capaz de realizar todo lo que la divina omnipotencia puede; luego ya tenemos un medio de dar crédito al profeta de manera infalible: siempre que sus milagros sean de los que *no puede* hacer la magia, siempre que él desafíe a los más grandes magos y los venza, como Moisés. Es curioso advertir cómo sobreviven las ideas a los siglos: aún en nuestros días se resuelve en los mismos términos esta objeción por teólogos como Perrone (*Praelect. Theol.*, I, 32):

> «Etsi fateamur nos ignorare quousque sese attollat nobilissima medicinae ars, certo tamen scimus nullum medicum..... mortuum..... ad vitam revocare.»

Sin embargo, Algazel no parece que estuviese muy satisfecho de la fuerza demostrativa del milagro como signo de la misión profética. En el *Iḥyā'* y en el *Iqtiṣād* utiliza este argumento; pero en el *Munqiḏ* declara que se presta a graves y complejas objeciones, cuya solución exige conocimientos, no vulgares, de las ciencias físicas, a fin de poder distinguir, en todo caso, el verdadero milagro de las falacias mágicas. Por eso, en dicho libro, parece preferir el método experimental directo, para juzgar sobre la veracidad de un profeta: así como nadie está seguro de que un determinado individuo es médico o jurista, aunque realice obras maravillosas, si son éstas ajenas al arte de la medicina o a la ciencia del derecho, sino cuando personalmente vea sus libros, oiga sus discursos y presencie sus actos relativos a estas disciplinas, no de otro modo se obtiene la seguridad de que un hombre, v. gr., Mahoma, fué profeta, cuando uno mismo comprueba, mediante la experiencia, la exactitud de sus afirmaciones alcoránicas y tradicionales sobre el influjo que la virtud ejerce en la santificación del alma.

Esta evidente contradicción en que Algazel incurre al apreciar en distintas obras el valor de la prueba del milagro, obedece, a mi juicio, a la distinta naturaleza del *Munqiḏ* y del *Iqtiṣād*: es este último un libro de teología dogmática y polémica contra todas las herejías, organizado según el método de los *mutakallimūn,* los cuales daban gran valor a la prueba del milagro. Mas esta prueba tiene en su contra un gravísimo peligro: admitida por los *mutakallimūn* la arbitraria libertad divina, ¿quién nos asegura que Dios no haya querido extraviarnos y engañarnos, por boca de los profetas? Aunque nos conste seguramente que el milagro es obra de Dios, ¿no puede acaso emplearlo Éste para conducirnos a la perdición, ya que Dios está exento de toda obligación para con los hombres? En el *Iqtiṣād* pone Algazel esta seria objeción en boca de los *muʿtaziles;* pero la forma, débil y evasiva, que emplea para contestarla, hace sospechar que Algazel sentía bien toda la gravedad que encierra. Y por eso, cuando ya en el *Munqiḏ* no se veía forzado a seguir el método de los libros polémicos de los *mutakallimūn,* dejóse llevar gustoso por sus inclinaciones hacia ese otro argumento, que no se prestaba a tamaños absurdos y que se armonizaba mejor con sus entusiasmos *ṣūfíes* y con su aversión hacia todo lo que engendrara disputas escolásticas. Se trata, pues, sencillamente de un nuevo caso de los muchos en que Algazel patentizó sus pocas simpatías para con la teología oficial, sus condescendencias con la escuela, más liberal, de los *muᶜtaziles* y su inclinación a los *ṣūfíes*.

3. Su realidad. — Establecida ya la *necesidad* y la *posibilidad* de la divina revelación mediante los profetas, pasa Algazel a demostrar, en el *Iḥyā'* y en el *Iqtiṣād, el hecho,* la misión profética de Mahoma, formulando la siguiente tesis: Dios envió a Mahoma, como último y definitivo profeta que aboliese todas las anteriores religiones positivas de los hebreos, cristianos y sabeos. Esta tesis, dice Algazel, en el *Iqtiṣād*, que va dirigida contra tres sectas que la niegan.

Es la *primera* la secta hebrea de los *ᶜisawīes*, así llamados del nombre de su jefe Abū ᶜIsā al-Iṣfahānī, los cuales pretendían que Mahoma fué enviado por Dios para los árabes exclusivamente, como Jesucristo lo fué tan sólo para su pueblo, el hebreo. Fácilmente refuta Algazel esta herejía: desde el momento que sus defensores reconocen a Mahoma su carácter profético, hay que reconocer también la verdad de sus afirmaciones; ahora bien, Mahoma aseguró haber sido enviado por Dios para todos los pueblos, y así también lo dió a entender despachando embajadas a los reyes todos de la tierra.

La *segunda* secta la forma la mayoría del pueblo hebreo, que no niega precisamente la misión de Mahoma, sino la de todo pretendido profeta, posterior a Moisés. Estima Algazel muy difícil convencer de su error a los judíos directamente, y cree que éstos aceptarán antes la misión de Jesucristo, probada por sus milagros, que la de Mahoma por el Alcorán. Pero la resistencia mayor que oponen los judíos estriba en que para ellos repugna la derogación o abolición de la ley mosaica, por cuanto esto argüiría cambio en Dios. Sin embargo, Algazel encuentra, como siempre, en su privilegiada fantasía un símil que evidencie la posibilidad de tal derogación:

«Nadie verá un absurdo en que el señor diga a su siervo: «Per»manece de pie», y esto sin restricciones, sin precisarle durante cuánto tiempo, aun cuando el señor sepa muy bien que el siervo habrá de permanecer de pie, sólo mientras sea útil para éste dicha posición, y aun cuando el señor tampoco ignore el término de esa duración. El siervo entiende que lo que se le ha mandado es estar de pie sin restricciones y, por tanto, que debe permanecer así siempre, a no ser que el señor le diga que se siente. Y entonces se sentará; pero no creerá, por eso, que el señor ha cambiado de parecer o que ha llegado a averiguar alguna utilidad que antes ignorase.»

De modo que, según Algazel, la misión de un profeta no deroga, por sí sola, a la anterior religión positiva ni tampoco a la mayoría de sus leyes, sino tan sólo algunas cuyo cumplimiento se ha hecho inútil o menos conveniente para los hombres, a causa del cambio de circunstancias en la vida de la humanidad, pero sin que estas modificaciones accidentales impliquen mutabilidad en la divina providencia. Finalmente, esa objeción que los judíos presentan, fundada en la imposibilidad de derogar la ley mosaica, debería obligarles a negar la misión divina de Abrahán y de Noé, y a no admitir, desde Adán a Moisés, profeta alguno, ni religión positiva.

La *tercera* secta que niega la misión divina de Mahoma, está formada por los cristianos y por aquellos judíos que, admitiendo la posibilidad de la derogación, se resisten a reconocer en Mahoma los signos sobrenaturales de todo profeta. Contra ellos arguye Algazel apoyándose en su ya sentada doctrina del milagro, como signo de la misión divina, y afirmando la autenticidad de las noticias históricas que sobre los milagros de Mahoma han llegado hasta nosotros. Como todos los *ašʿarīes*, pone empeño especial en la prueba que el Alcorán encierra: consta históricamente que Mahoma desafió a los árabes a que compusiesen ellos algo que se asemejase al Alcorán en el estilo y la elocución; y los árabes, que se distinguían de todos los pueblos por su extraordinaria habilidad en el arte del bien decir, se confesaron incapaces, puesto que no se atrevieron a contradecir a Mahoma, aun cuando en contradecirle tenían grandísimo interés para defender sus vidas, religión, familia y hacienda contra el islam naciente. Ni se diga, añade Algazel, que la lucha de los árabes contra el islam les impidió aceptar el desafío literario de Mahoma, pues esta clase de guerra es mucho más cómoda y fácil que la otra, y nadie opta por lo más difícil y peligroso. Si, pues, optaron por lo arduo y omitieron lo que se cree más hacedero, la extraordinaria providencia de Dios influyó seguramente en este modo de obrar. Porque omitir lo posible, lo fácil, lo habitual, exponiéndose con ello a gravísimos peligros inminentes, es ya el mayor milagro, concluye Algazel con una sutileza de ingenio que trae a las mientes el famoso dilema de San Agustín (*De Civit. Dei*, XXIV, 5), inmortalizado por Dante en su *Paradiso* (XXIV, 106).

4. Su contenido. — Una vez que al hombre le consta el hecho concreto de la misión divina de Mahoma, queda ya muy simplificada la tarea del teólogo: todo su trabajo debe reducirse a conocer, interpretar y confirmar por la razón los dogmas y preceptos contenidos en el Alcorán y en las colecciones auténticas de la doctrina personal del Profeta. Al precisar el punto de vista adoptado por Algazel en sus polémicas con los peripatéticos, vimos ya la medida del relativo influjo que él otorgaba a la razón y a la revelación en la defensa de aquellos dogmas que sólo pueden constarnos por la palabra de Dios. La razón se ocupa, ante todo, en la inteligencia del sentido literal de esa palabra divina. Basta que este sentido literal sea posible, para que la razón esté obligada a darle crédito. Sólo si la razón lo estima ciertamente imposible y absurdo, estará obligada a interpretarlo alegóricamente. En caso de duda, debe someterse también la razón a la letra del texto revelado, confesando su incapacidad para penetrar el sentido misterioso que encierran las palabras. Conforme a estos principios, estudia sucesivamente Algazel, en su *Iḥyā'* y en el *Iqtiṣād*, los dogmas cuya verdad puede constarnos sólo por la fe en el Profeta, *por la audición* de sus palabras, como él dice repitiendo inconscientemente la frase del Apóstol: *Fides ex auditu.*

Dogma 1º: La resurrección de los muertos y la vida futura. — En la demostración de éste, como de los restantes dogmas, Algazel se sirve de lo que nuestros escolásticos llaman pruebas de razón teológica: la premisa mayor está siempre tomada de los textos revelados; la menor afirma la *posibilidad,* en sí y para Dios, de los hechos que en la mayor se afirman; y la consecuencia lógica es la obligación de prestar fe al dogma de que se trate. En la menor, pues, estriba siempre el nervio filosófico de esta demostración indirecta de los dogmas. Y por lo que toca al de la resurrección de los muertos, Algazel funda su posibilidad *a priori* en el concepto de *resurrección,* que no es más que la repetición de la creación; luego ninguna dificultad tendrá para resucitar los cuerpos el mismo Dios que los creó por vez primera. Con elocuencia, no común en los libros de la escolástica musulmana, Algazel desenvuelve este tema en las páginas del *Iḥyā'* y del *Maḍnūn* grande:

> «No sólo no es imposible (dice en este último) que el alma, después de separarse del cuerpo, vuelva a unirse con él en el día de la resurrección, sino que ni hay motivos para admirarse de este fenómeno. La admiración acaso sería razonable, si se tratase de explicar cómo en el comienzo de la vida del hombre se une el alma con el cuerpo..... Y, sin embargo, las gentes de cortos alcances guardan su admiración para esta unión segunda..... Y es que como la generación del individuo humano la estamos viendo con nuestros propios ojos a diario, como es un hecho habitual y corriente, no nos extraña ni maravilla. ¡Cuán de otro modo pensaríamos, si ese hecho no fuera tan ordinario! Et requidem vera (continúa diciendo), quantane afficeremur admiratione, si fama ad nos usque pervenerit hujuscemodi facti, nempe, hominem super feminam crebrò semetipsum moventem, sicut uter butyro conficiendo movetur, genitalibus ex suis rem lactis spumae similem velut e scaturigine ejaculasse, eamque in quoddam feminae membrum condidisse, ita ut res illa, semen scilicet, manens ad breve tempus sub pristina illius natura, evaderet paullatim embryon, sanguineus grumulus, osa denique; postea vero haec osa, carnibus superinduta, se movere incepisse, ac tandem ex visceribus in quibus latebat exivisse, ita tamen ut ne quidem partem eorum minimam secum traheret fetus cum exiret, nec proinde periret mater, ullumve in puerperio experiretur nocumentum?..... ¡Cuánto más admirable es esto que el hecho de la resurrección!»

Tal es el punto de vista general desde el cual Algazel mira esta cuestión, que tanto había preocupado ya a los teólogos del oriente cristiano. Tertuliano, en su *De Resurrectione carnis* (capítulo 56), había también planteado el problema en estos términos, diciendo: *Idoneus Deus reficere quod fecit.....; quomodo vita confertur a Deo, ita et refertur*. De los milagros se admiran las gentes más que de las maravillas grandiosas de la naturaleza, *non quia majus, sed quia rarum est*, observó sagazmente San Agustín en su *Tractatus 24 in Joannem*. Y San Juan Damasceno, en su *De Resurrectione (De fide ortodoxa*, lib. IV, c. 27), había ya preparado el esquema de todo el argumento de Algazel con estas sobrias palabras: *Qui exiguam materiae guttam in utero amplificari, variumque ac multiplex corporis organum efficere jussit, an non multo magis id quod fuit ac defluxit, cum voluerit, rursum excitabit?*

Por eso, muchos siglos después, se echa de ver con extrañeza la coincidencia absoluta que presenta, en la idea y en las palabras, el citado pasaje del *Maḍnūn* con este pensamiento de Pascal: «No creo que sea más difícil creer en la resurrección de los cuerpos....., que creer en la creación. ¿Es acaso más difícil reproducir un hombre que producirlo? Y si no se supiese lo que es la generación, ¿encontraríamos más extraño que un hombre saliese de una mujer sola, que de un hombre y una mujer?»

Pero esta demostración apriorística de la posibilidad de la resurrección no podía satisfacer a los filósofos, interesados en negar este dogma que contrariaba sus interpretaciones alegóricas del cielo y del infierno islámicos, puramente espirituales e incorpóreos. En la cuestión 20 del *Tahāfut* nos ha conservado Algazel las ingeniosas dificultades que idearon en contra de la resurrección. Imposible, decían, que el cuerpo muerto, corrompido ya y hecho polvo, o comido por gusanos, o resuelto en los elementos simples que integran el universo, vuelva a la vida. Porque, una de dos: o sólo volverán a la vida las partes que constituían el cuerpo al morir, o todas las que lo formaron mientras vivió. En el primer caso, los cuerpos de los bienaventurados irán al cielo afeados y oprimidos por los defectos físicos y enfermedades que al morir padecían. Y en el segundo caso, ¿cómo podrá resucitar el cuerpo de quien hubiese muerto devorado por antropófagos, si sus partes todas quedaron asimiladas, por la digestión, a los cuerpos de sus verdugos? Y sin recurrir a este caso extraordinario de canibalismo, ¿no se convierte a menudo los cementerios en campos, de cuyos frutos nos alimentamos los hombres y las bestias? ¿Qué parte, pues, de materia orgánica podrá asegurarse que no haya sido cuerpo de muchos y diferentes hombres?

Hay que reconocer, sin embargo, que estas ingeniosas objeciones de los peripatéticos musulmanes nada tenían de originales. Sin hablar de los saduceos dentro del judaísmo, la iglesia cristiana, desde los primeros siglos, había tenido que defender este dogma contra burlas, literalmente iguales a las anteriores, de parte de los gentiles y de los herejes. Orígenes, en su obra *Contra Celsum* (lib. V); Athenágoras, en su *De resurrectione mortuorum* (c. IV); Tertuliano, en el libro antes citado; San Epifanio, en el *Panarium adversus LXXX haereses* (XLIV, 10), y San Agustín, en su *Enchiridion* (c. 84), ponen en boca de los enemigos de la ortodoxia cristiana idénticas dificultades. Por eso, no es de extrañar que la tradición las haya conservado a través de los siglos, y que en la *Summa contra gentes* (lib. IV, c. 80) y en la *theologica (Supl.,* q. LXXX, a. 4º), Santo Tomás las reproduzca en los mismos términos en que Algazel las consignó en el *Tahāfut.*

Difícil es precisar la actitud de Algazel en esta polémica con los peripatéticos. Si hubiéramos de atenernos exclusivamente a la que adoptó en el *Tahāfut,* toda perplejidad estaría de sobra, porque su pensamiento es bien decisivo. A tres reduce las opiniones que pueden sustentarse para explicar la resurrección:

Primera: la de muchos *mutakallimūn* antiguos, seguida por el *muᶜtazil* al-Naẓẓām, el *ašᶜarī*, Imām al-Ḥarāmayn y al-Rāzī, que negaban al alma su espiritualidad y definían al hombre como un compuesto de cuerpo orgánico *(sustancia)* y vida *(accidente).* Para estos teólogos, la muerte no es más que la aniquilación, por Dios, del accidente de la vida y, consiguientemente, la aniquilación del cuerpo (que, como sustancia, no puede subsistir sin accidentes), o tan sólo la conversión de éste en polvo. En ambas hipótesis, la resurrección consistirá en que Dios, por su omnipotencia, devuelva el ser al cuerpo aniquilado ó sólo destruído y al accidente de la vida.

La segunda opinión consiste en admitir la existencia del alma, que, como espiritual y distinta del cuerpo, sobrevive a la muerte. Para esta hipótesis, la resurrección será la vuelta del alma de cada individuo a su propio y personal cuerpo que, aunque destruído por la muerte, puede ser vuelto a la existencia por Dios, sirviéndose, como de materia, de los elementos esenciales que lo constituyeron, los cuales no se destruyen.

La tercera hipótesis, en fin, sostenida por el teólogo al-Māturidī y por muchos de los *ṣūfīes* y *šīʿīes*, se funda en la psicología platónica de los filósofos musulmanes: el alma es una sustancia espiritual, cuya unión con el cuerpo es meramente accidental, pues el cuerpo no es otra cosa que un instrumento o vehículo del alma; el hombre es, pues, hombre y tal hombre, solamente por el alma. La muerte del cuerpo no destruye, por tanto, el alma ni la raíz esencial de la personalidad de cada individuo. Luego para que el dogma de la resurrección sea posible, basta que Dios haga volver el alma a un cuerpo orgánico cualquiera, formado de los elementos cósmicos o creado de la nada: en todo caso, el compuesto resultante será el mismo individuo, ya que al alma y no al cuerpo se debe la personalidad.

Como se ve fácilmente, la primera opinión supone que el hombre es tal por sólo el cuerpo, la segunda por el compuesto de cuerpo y alma, y la tercera por el alma sola. Las más graves dificultades que en boca de los peripatéticos musulmanes pone Algazel a la posibilidad de la resurrección, van directamente contra las dos primeras opiniones, con las cuales no es posible explicar *la vuelta* a la vida *del mismo individuo* que murió, ni los absurdos que implica la antropofagía directa o indirecta. Y es muy significativo que Algazel deje incontestadas todas estas gravísimas objeciones y se acoja a la tercera opinión, desde la cual se cree en mayor seguridad para defender el dogma, empleando, como en todo el *Tahāfut*, argumentos *ad hominem*. Porque, si el hombre es tal por el alma, según los peripatéticos, y si, según ellos, ésta es inmortal, ¿qué dificultad pueden encontrar en admitir la resurrección de los cuerpos, sean éstos los mismos o sólo semejantes? Su actitud, en el *Tahāfut*, es pues, la de un polemista que se aprovecha de las tesis admitidas por el adversario, aunque sobre estas tesis no formule él su juicio personal. La inmortalidad del alma y su unión accidental con el cuerpo no es para Algazel, al menos en el *Tahāfut*, una tesis que pueda demostrarse por las solas fuerzas de la razón filosófica: en la cuestión 19 de ese libro, así lo asegura contra los peripatéticos, después de haber hecho, en la cuestión 18, una crítica de las pruebas aristotélicas en pro de la espiritualidad del alma, que por lo sagaz y original trae a las mientes el escepticismo con que Duns Scoto y Ockam discutieron, siglos después, este interesante problema, colocándose en la misma actitud que Algazel. Y desde este punto de vista, hay que reconocer que su argumentación en defensa de la resurrección es inquebrantable: el alma de cada individuo subsiste; el cuerpo es un elemento accidental del compuesto humano; luego aunque se destruya o se identifique con la materia cósmica, Dios, en su omnipotencia, posee recursos infinitos para crear de la nada o para organizar en un instante la materia inorgánica, poniéndola en aptitud inmediata para ser informada por el alma: y el compuesto resultante será idéntico al individuo que murió, ya que la personalidad corresponde al alma. No muchos siglos después, un dominico catalán, Raimundo Martín, se aprovechaba de esta argumentación adaptándola en su *Pugio Fidei* (p. I, c. 26) a la escolástica cristiana y facilitando así, probablemente, la tarea apologética de Santo Tomás en su *Summa contra gentes* (lib. IV, c. 80, 1).

Pero ya lo insinuamos antes: esta actitud de Algazel no resulta definitiva. Al defender ese mismo dogma en el *Iqtiṣād*, parece simpatizar más con la opinión de los *mutakallimūn*, cuyos métodos sigue en este libro, y añade:

«En el *Tahāfut*, para refutar a los peripatéticos, me apoyé en la tesis de la inmortalidad del alma (que es, según ellos, una sustancia inextensa) y en la hipótesis de que el alma volverá a gobernar al cuerpo, ya sea éste el mismo organismo del hombre [que murió], ya sea otro distinto. Pero esta argumentación *ad hominem* no se conforma con lo que yo creo; porque aquel libro [el *Tahāfut*] lo compuse para refutar la opinión de los filósofos, no para demostrar la doctrina de la verdad. Y como ellos suponen que el hombre es hombre por el alma, y que la ocupación de ésta en el gobierno del cuerpo es como un accidente suyo, y que el cuerpo es un instrumento, les obligué a aceptar el dogma de la resurrección como consecuencia de su tesis de la inmortalidad del alma.»

Sin embargo, así en el *Iḥyā'*, su obra maestra y en cierto modo definitiva, como en el *Maḍnūn,* su libro esotérico, Algazel habla siempre de este dogma, desde el punto de vista de la espiritualidad del alma y como quien admite la exégesis espiritualista de los peripatéticos, aunque sin negar jamás el sentido literal de los textos alcoránicos, es decir, la resurrección de los cuerpos. Y llega en esto último hasta el extremo de excomulgar como infieles a los peripatéticos que no admiten la exégesis literal de este dogma.

Estamos, por consiguiente, en presencia de un nuevo caso, y bien típico, del eclecticismo que caracteriza a todo el pensamiento de Algazel. Por eso, al tratar, en el *Maḍnūn,* de los premios y castigos de la vida futura, no encuentra dificultad en darles, como los filósofos, una explicación puramente espiritual e incorpórea, aunque al lado de los premios y castigos sensibles de que nos habla el Alcorán (*Maḍnūn,* elem., IV, cap. 7):

«Es preciso admitir como verdaderos, puesto que son posibles, los placeres de la comida, la bebida y la unión sexual, que el Alcorán promete para el cielo. Pero esos placeres han de entenderse en tres maneras: como placeres *reales* de los *sentidos,* como deleites de la *imaginación* y como goces de la *inteligencia.* 1° *Sensibles,* después de que el espíritu vuelva a unirse con el cuerpo. Aunque algunos de estos deleites parecen absurdos, hay que tener en cuenta que estas cosas se les predica a la multitud indocta, a fin de exagerarles el placer del paraíso, ofreciéndoles el colmo de lo que pudieran apetecer..... Puede también ser que Dios haya empleado esas hipérboles, aludiendo al deleite de la visión intuitiva de la divina esencia..... 2° *Fantásticos,* que serán semejantes a los que experimentamos en el sueño, con la diferencia de que estos últimos son más despreciables, porque pronto se acaban..... y porque son puras quimeras de la imaginación. En cambio, en la vida futura, el hombre poseerá el poder de imprimir en el sentido de la vista cuantas imágenes quiera: todo lo que desee, se le representará inmediatamente y lo verá como si fuese real..... Y aún más que si fuese real, pues las realidades objetivas no pueden existir a la vez en más de un lugar; pero en la vida futura, podrá el bienaventurado representarse mil objetos a la vez en mil lugares distintos. 3º *Intelectuales*, es decir, que los placeres sensibles de que habla el Alcorán, han de entenderse también como alegorías o semblanzas de otros espirituales, que nada tienen de común con lo sensible..... y los cuales son de los que ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni caben en el corazón humano»[1].

Este pasaje, indudablemente, dió pie a Averroes para acusar (en el epílogo de su *Tahāfut*) a Algazel de mala fe en sus polémicas sobre este problema contra los peripatéticos.

«Dice [Algazel] en este libro que ningún musulmán sostiene la resurrección espiritual. Mas en otros libros dice que los *ṣūfíes* la admiten; luego, según esto, no debe ser excomulgado el que sostenga la resurrección espiritual.»

Sin embargo, el punto de vista de Algazel difiere del de los filósofos y aun del de Averroes: éstos consideraban la resurrección de los cuerpos y la remuneración sensible como *absurda*, y por eso cabalmente interpretaban en sentido alegórico los textos revelados concernientes a este dogma; en cambio, para Algazel y los *ṣūfíes* ortodoxos, estos dogmas son *posibles*; lo cual no obsta para que les diesen, *además*, interpretación alegórica.

«Todas estas tres maneras de deleites — concluye Algazel en su *Maḍnūn* — son posibles en el paraíso; así, puede muy bien suceder que uno los disfrute en su triple aspecto de sensibles, imaginativos e intelectuales, y puede también ser que cada persona los disfrute en uno sólo, según su aptitud..... La misericordia de Dios ha revelado a la humanidad por los profetas una parte tan sólo de las maravillas de su omnipotencia: la parte que los hombres son capaces de comprender. Por esto, es preciso creer la parte que se entienda y no rechazar la que no se entienda, la que esté más allá del límite de nuestra inteligencia, con tal que no repugne a la generosidad de Dios.»

---

[1] Alusión a la conocida sentencia de Isaías y San Pablo: *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt eum.*

Se ve, pues, que, aunque Algazel admite el sentido literal de este dogma, reserva para los hombres escogidos por Dios, para los místicos perfectos, una interpretación más alta y sublime: la visión beatífica. Demostrada ya, en el primer artículo de su *Dogmática,* la posibilidad de esta visión de Dios, no tiene reparo alguno en afirmar, en la cuarta parte del *Iḥyā',* que el más intenso y elevado de los placeres del paraíso consistirá en la contemplación y en la consiguiente fruición y posesión, por el amor, de la divina esencia; así como, por el contrario, la más terrible y dolorosa pena que experimentarán los condenados al fuego eterno, consistirá en la angustia de verse privados para siempre del único objeto capaz de saciar el corazón humano: la infinita hermosura de Dios. En comparación de este deleite y de esta pena, todos los otros premios y castigos sensibles de la vida futura son como nada para Algazel, que llega en este punto al extremo de nuestros más grandes místicos y repite, atribuyéndolas a Jesús, frases que sin duda entraron en el islam por el conducto de aquellos doctores cristianos de la escuela alejandrina que, como Clemente, declaran preferible la visión de Dios en el infierno, a los goces de un paraíso sin Dios, caso de que esto fuese posible.

Y por eso distingue Algazel entre la pena de daño, que él llama *dolor de la separación,* y la pena de sentido, que denomina *dolor del fuego.* Con bien forjados símiles pondera en el *Iḥyā'* repetidas veces la terribilidad de estos dos castigos y hace resaltar vivamente su eternidad, con ejemplos que han sido tradicionales en el monacato cristiano del oriente y del occidente:

«¿Podrás soportar — dice — el terrible fuego del infierno? Si dudas, aproxima tu dedo a la llama, y calcula después; pero ten presente que este tu cálculo es erróneo, porque el fuego de acá abajo no se parece al del infierno.»

«Todos los sabios — añade en otro lugar — convienen en admitir la verdad de la vida de ultratumba y la existencia de premios y castigos, aunque discrepen al explicar en qué consistirán. De modo que, si ellos dicen verdad, expuesto estás a un castigo que durará eternidad de eternidades. Si se equivocan, lo único que habrás perdido es la satisfacción de algunas de las concupiscencias efímeras y groseras de este bajo mundo. Si, pues, eres inteligente, no te puede quedar motivo de duda, después que te hayas hecho esta reflexión; porque no puede compararse la duración de esta vida con una eternidad de eternidades. Es más: supongamos que todo el mundo estuviese lleno de menudos granitos de cebada y que un pájaro tomase para sí un solo grano cada millón de años. En verdad que los granos todos se acabarían, sin que la eternidad infinita hubiera sufrido menoscabo alguno. ¿Cómo, pues, rehuye el hombre inteligente soportar la lucha contra las concupiscencias durante cien años, por ejemplo, a cambio de una felicidad que ha de durar eternidad de eternidades?» [1].

En cuanto a los grados de gloria o de castigo, Algazel, inspirándose en textos del Alcorán y del Profeta, los describe minuciosamente en el último libro del *Iḥyā'*, que trata de los novsimos, y en el libro de la penitencia. Abundan en ambos lugares los símiles sugestivos para que el lector se forme aproximada idea de la equitativa distribución que Dios hace de sus premios y penas, proporcionalmente a los grados de virtud y de vicio. De todos aquellos grados, dos son los que más interesan al teólogo cristiano, porque equivalen aproximadamente al *purgatorio* y al *limbo* de nuestra dogmática. He aquí la distribución de los hombres en cada uno de ellos, según claramente se expone en el *Iḥyā'* (IV, 20):

«Todo aquel que, poseyendo la raíz de la fe, hubiere evitado todos los pecados mortales y cumplido todas las obligaciones de la ley, quiero decir los cinco preceptos fundamentales, y tan sólo fuese reo de pecados veniales no habituales, parece que su castigo habrá de reducirse a soportar las angustias de la cuenta en el juicio de Dios, y nada más, pues de su juicio resultará que sus virtudes superan a sus faltas..... Todo el que hubiere cometido uno o varios pecados mortales o descuidado el cumplimiento de alguno de los preceptos de la ley, si después hizo penitencia sincera antes de la muerte, quedará incluído entre aquellos que no cometieron pecado alguno, porque el que hace penitencia de sus culpas es como el que no las tiene, y la túnica lavada es igual que la que jamás se manchó. Mas si muriere antes de la penitencia, el negocio de su salvación correría gran peligro en el momento de su muerte, pues pudiera suceder que el haber vivido en pecado fuese causa de que su fe zozobrase y muriera apartado de Dios..... En estos dos casos, si el hombre muere haciendo acto de fe, sufrirá un castigo superior al de las angustias de la cuenta; y este castigo será: más o menos largo, según haya durado más o menos tiempo su impenitencia; más o menos terrible, en proporción de la fealdad de sus pecados mortales; más o menos vario en especie, según la variedad de sus faltas. Pero al término de este castigo, entrará en el paraíso.....»

---

[1] Compárese el texto de San Pablo (*II^a ad Corinth.*, IV, 17): *Hoc momentaneum et breve tribulationis nostrae, aeternum gloriae pondus operatur in nobis.*

Según esta doctrina, el *purgatorio* islámico es un estado o lugar de castigo temporal, no eterno, que sólo difiere del infierno en esta circunstancia, pues Algazel habla repetidas veces de las dos penas de daño y de sentido, que sufren las almas del purgatorio, igual que los condenados. Una sola diferencia se advierte, respecto del purgatorio cristiano: en éste entran sólo los reos de pecados veniales y los de mortales ya borrados en cuanto a la culpa, pero no en cuanto a la pena; para Algazel, en cambio, entran también los reos de pecados graves, que por muerte repentina e imprevista no han podido borrarlos con la penitencia, pero siempre que en su corazón hayan conservado la raíz de la fe. Yo creo, sin embargo, que esta diferencia entre Algazel y la dogmática cristiana queda casi anulada teniendo presente que esa fe que salva no es, según Algazel, la fe muerta, sino la vivificada por las obras; en la mente, pues, de Algazel quizá equivale al acto de contrición de nuestra dogmática, ese acto de fe viva en Dios y en la intercesión del Profeta, con el cual debe morir el que quiera salvarse.

Mayor es aún la analogía en lo que respecta al *limbo*. Sabido es que los Padres de la Iglesia oriental destinaban a este grado, exento de toda gloria sobrenatural y de toda pena de daño, a los niños que mueren sin bautismo antes del uso de razón, así como a los imbéciles y locos perpetuos. Como decía el Nacianceno *(Orat. in sanct. baptisma): Nec coelesti gloria nec suppliciis a justo judice afficiendos.* Santo Tomás, con casi todos los escolásticos, siguió esta doctrina benigna, enfrente de San Agustín y los Padres latinos. Esa misma tradición de la Iglesia griega pasó a la dogmática musulmana, y Algazel es testigo de mayor excepción en el siguiente pasaje del *Iḥyā'* (IV, 22):

«El grado tercero es el de los que se salvan, entendiendo por *salvarse,* el quedar libres [del fuego] y nada más, es decir, sin la gloria y la bienaventuranza. Como no han servido a Dios, se ven privados de la recompensa; pero como tampoco le han ofendido, no pueden ser castigados. Parece que ésta será la condición a que se verán reducidos los locos, los imbéciles, los niños de los infieles y aquellos adultos que, por no haberles llegado la vocación a la fe del islam por residir e los más remotos países, han vivido en la ignorancia más absoluta. Todos ellos carecen de fe y de infidelidad positiva, de virtud y de vicio; por consiguiente, no poseyendo mérito alguno que los aproxime a Dios, ni demérito que de Él los aparte, no deben ser incluídos entre los bienaventurados, ni tampoco entre los condenados al fuego. Ocuparán, pues, aquel lugar y grado, intermedio entre estos dos, que la revelación designa con el nombre de *al-Aʿraf* (el limbo). Los textos del Alcorán y del Profeta y la luz de la razón demuestran con toda certeza que una parte de la humanidad ocupará este grado. Pero el decidir en cada caso particular si, por ejemplo, formarán parte de ese grupo los niños, ya es cuestión opinable, no cierta. Sólo los profetas pueden resolverla con seguridad. Y yo creo inverosímil que a ello alcance la ciencia de los santos ni la de los sabios. Pero es el caso que las tradiciones que se conservan del Profeta acerca de los niños son contradictorias..... Por consiguiente, lo más probable en este problema consiste en dejarlo en la duda y en la ambigüedad.»

Dogma 2º: El juicio del alma. — Paralelamente también a la teología cristiana, Algazel sostiene, como de fe, la existencia del juicio a que Dios someterá a los hombres, antes de otorgarles la justa remuneración de sus actos. Este juicio es también doble, como en nuestra escatología: particular y universal, o, según Algazel dice: *menor y mayor.*

Una descripción elocuentísima del primero se ofrece incidentalmente en el *Iḥyā'* (IV, 46-47): En el instante mismo de la muerte, el alma se encuentra en la presencia de su Señor; los velos de la carne se han levantado, y el alma puede así ver, en un abrir y cerrar de ojos, todos sus actos buenos y malos, grabados, como en una página, en su propio corazón por el ministerio de los dos ángeles custodios que Dios ha delegado para este fin, durante el transcurso de la vida. Con vivos colores pinta Algazel las variadísimas emociones del alma en este juicio particular, mediante una comparación que él establece con las del juicio universal.

Pero la escatología musulmana es un conglomerado sincrético de ideas, tradiciones y dogmas de la más abigarrada procedencia. Por eso, este dogma cristiano del juicio particular aparece también, en el *Iqtiṣād* y en varios pasajes del *Iḥyā'*, concebido en otra forma menos espiritual y más adaptable a la grosera mentalidad del vulgo: *la remuneración del sepulcro y el interrogatorio de Munkar y Nakīr.*

Siguiendo el mismo método que en el dogma de la resurrección, Algazel se apoya en los textos auténticos del Alcorán y del Profeta para explicar ambas formas del juicio particular en el sentido literal en que la ortodoxia las admite. Afirma luego *la posibilidad* de este sentido, contra los *muᶜtaziles* que la niegan. La objeción de éstos se funda en que los sentidos nos atestiguan que el cadáver, en el sepulcro, permanece inmóvil, sin que en él se advierta síntoma alguno de que sufra ni goce nada de lo que dichos textos hablan y sin que jamás se oigan las palabras de los jueces que interrogan al reo, ni las de éste que les contesta.

La defensa de Algazel está inspirada en su doctrina de lo sobrenatural: para él, no hay dificultad alguna en admitir estos placeres y dolores corpóreos, que ningún síntoma exterior denuncia: también en el sueño los experimentamos, sin que el cuerpo revele su existencia a los ojos de los demás. Por otra parte, no es argumento en contra de su existencia el hecho de que estos ojos carnales sean ciegos para penetrar lo que pasa en el interior del cadáver; no pueden negar esto los *muᶜtaziles*, que reconocen en el Profeta dotes sobrenaturales para ver lo que los demás no veían, y omnipotencia en Dios para producir fenómenos distintos y contrarios a los habituales, que no pueden, por tanto, percibirse con los sentidos corpóreos.

Otra explicación presenta Algazel en el *Maḍnūn* (IV, 1), que se resiente ya de sus condescendencias con los filósofos: aunque el alma, separada del cuerpo, no pueda experimentar placeres ni dolores sensibles, sin embargo lleva consigo *la facultad estimativa (wahmiyya)* que, según Algazel y los peripatéticos *(Tahāfut*, q. 18, 72), percibe las especies inmateriales que accidentalmente residen en un cuerpo, como es, por ejemplo, la hostilidad que en el lobo percibe la oveja. En virtud, pues, de esta facultad, el alma separada puede concebirse a sí misma como unida con el cuerpo y encerrada en el sepulcro y sometida al examen y remuneración sensible de que la revelación nos habla.

Pero todavía admite Algazel con los filósofos una interpretación menos literal en su *Kitāb al-ŷawāhir* (apud *Itḥāf*, X, 404 y 408). Según ella, el dolor físico, de que la revelación nos habla como producido en el sepulcro por el fuego del infierno y por el aguijón de serpientes y escorpiones, puede ser un símbolo de tres especies de dolor moral: 1ª El intenso dolor de la separación violenta, que la muerte significa, respecto de todo aquello en que el hombre había puesto en vida su corazón, es decir, las riquezas, los honores, las mujeres, los hijos, familia, amigos y relacionados; y este dolor se aumenta con la idea de que tal separación será definitiva e irreparable. 2ª La confusión y vergüenza que experimentará, al conocer con toda evidencia en la otra vida la fealdad de su indigna conducta para con Dios y la ingratitud por sus infinitos beneficios. 3ª El odio que contra sí mismo arderá en su corazón, cuando vea claramente la estupidez de su vida mundana y la obcecación con que se burlaba de los siervos de Dios, como de locos e imbéciles, sin pensar en que con su conducta se ha privado de una felicidad eterna e infinita, que Dios otorga precisamente a todos aquellos a quienes él escarneció; esta pena se redoblará de día en día, al sentir la inutilidad de su arrepentimiento [1].

Por lo que toca a la posibilidad del interrogatorio del difunto por los ángeles *Munkar* y *Nakīr*, dice Algazel en el *Iqtiṣād* que no es preciso interpretarlo literalmente, como constituído por palabras orales; basta el verbo mental, para que los espíritus se entiendan mutuamente. Pero esto no obsta para que también sea posible a Dios hacer que el cadáver recobre la vida en uno sólo de sus órganos, con el cual el alma entienda y responda al interrogatorio de los dos ángeles que le juzgan en el sepulcro. En una palabra, el dogma no repugna, interpretado literal ni alegóricamente; luego hay que creerlo.

La incertidumbre de la fecha, en que ha de acaecer la resurrección y el juicio final, es tan absoluta, que, según dice Algazel en su *Manḍnūn* (IV, 2), sólo Dios la conoce, y ni a los ángeles ni a los profetas ha querido revelarla. En el *Iḥyā'* (I, 75) da una razón de conveniencia, que justifica esta conducta de Dios: si a los hombres hubiera sido revelada la fecha exacta y fuese ésta muy remota, no se preocuparían de su salvación; y si fuera muy próxima, un pánico terrible se apoderaría de la humanidad, impidiéndole toda acción. En análogos términos resuelve Santo Tomás este problema en su *Summa theologica* (*Sup.*, q. 88, a. 3): la resurrección y el juicio son obra exclusiva de Dios, y por eso, sólo Él conoce su fecha precisa. Pero en su *Maḍnūn* Algazel parece inclinarse a la teoría de los peripatéticos, que hacen depender los fenómenos del mundo sublunar del movimiento de las esferas celestes; de modo que, aunque el fenómeno extraordinario de la resurrección sea obra de Dios, cabe buscar a sus decretos un ejecutor intermediario que, en este caso, podría serlo una revolución, nueva y anormal, de los astros, la cual determinase la reunión de los cuerpos con sus almas. Así procuraba Algazel hacer verosímil el dogma, aun a los ojos de sus mayores adversarios.

---

[1] Cfr. *Sap.*, V, 14: *Hi sunt quos habuimus aliquando in derisum et in similitudinem improperii. Nos insensati vitam illorum estimabamus insaniam et finem illorum sine honore. Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei et inter sanctos sors illorum est.*

En cuanto a los pormenores del juicio universal, Algazel sigue textualmente la letra de la revelación islámica, defendiendo su posibilidad por el procedimiento que le es habitual. Solamente se permite interpretación simbólica, al lado siempre de la literal, respecto de algunas escenas de aquel terrible drama, cuya viva pintura llena muchas páginas del *Iḥyā'* (IV, 366-379). Me refiero especialmente a los mitos orientales de la *balanza (al-mīzān)* y del *puente (al-ṣirāṭ)* que la escatología musulmana copió de egipcios y persas. Del primero dice en el *Maḍnūn* (IV, 4) que el nombre de *balanza* no exige precisamente ser interpretado en el sentido material de «instrumento de peso»; basta, para la verdad del dogma, creer que la omnipotencia divina operará en el hombre un fenómeno de iluminación tal, que de repente se dé perfecta cuenta del mérito o demérito de sus actos. La otra forma de examen o prueba del alma recibe de Algazel una interpretación mística, inspirada en la doctrina moral de Aristóteles sobre la virtud, cuya esencia estriba en el justo medio. Consistiendo la perfección ética del alma en apartarse a igual distancia de los extremos viciosos, y siendo muy difícil conseguir este justo medio en la conducta humana, el Profeta ha querido sugerirnos tal dificultad mediante el símbolo del *puente* que en el día del juicio han de atravesar las almas, el cual, por eso, se dice que es más sutil que un cabello y más estrecho que el filo de una espada (*Maḍnūn*, IV, 6).

De otra escena, que el texto revelado pone en el día del juicio universal, interesa también precisar la explicación que le da Algazel: *la intercesión de Mahoma y de los profetas y santos*. En el *Iḥyā'* (IV, 377) limítase a describir la escena, conforme a los *ḥadīṯs* auténticos, y a establecer el concepto vulgar de *intercesión:* Dios acogerá benigno por su misericordia las súplicas de los profetas y santos y hasta las de los sabios que intercedan en favor de los pecadores. En general, aquellos cuyas virtudes y perfección moral los hagan aceptos a los ojos de Dios, gozarán de influencia para interceder en favor de su familia, parientes, amigos y conocidos. Sin embargo, la más decisiva intercesión será la de Mahoma. Tradiciones auténticas nos pintan aquel momento crítico en el cual la humanidad prevaricadora recurrirá a la intercesión de todos los profetas, por su orden, desde Adán hasta Mahoma, los cuales estarán sentados todos, menos este último, en áureos púlpitos para asistir al juicio, de un modo muy semejante al que se indica en el Evangelio según San Mateo (XIX, 28). Pero todos los profetas, incluso Jesús, se declararán incompetentes para desarmar la justa ira del Señor. Sólo Mahoma se mostrará confiado, y sus súplicas serán escuchadas por Dios. En el *Maḍnūn* (III, 2) recurre Algazel a su inagotable fantasía para hacer verosímil, contra los *muʿtaziles* y algunos *jāriŷīes*, el misterio de la intercesión, mediante algunos ejemplos:

> «Cuando la luz sobrenatural que irradia del glorioso trono de la Majestad divina, después de inundar el alma del Profeta, se difunde reflejada sobre las almas de aquellos hombres cuya relación de analogía con el Profeta es muy estrecha, ya porque le aman apasionadamente, ya porque se aplican con empeño a imitar su conducta, ya porque se acuerdan de él con frecuencia en la oración, se dice que el Profeta *intercede* por sus devotos.»

Dos símiles le sirven para sugerir al lector la esencia de este fenómeno. Uno es el de la luz solar que, al caer sobre el agua, se dirige reflejada, no a un punto cualquiera, sino a aquel solamente en el cual se cumpla la ley óptica de que el ángulo de reflexión *es igual* al de incidencia. Esta *igualdad* simboliza para Algazel la analogía espiritual y mística que existe entre el intercesor y su devoto. Como la pared que no está orientada hacia el sol necesita recibirlo indirectamente por medio de su reflexión sobre el agua, así el devoto que no goza de familiaridad íntima con Dios necesita recibir sus gracias por medio de la intercesión del Profeta. El segundo símil es más vulgar y humano: está tomado de la influencia política que el ministro posee cerca del rey para interceder en favor de sus amigos. Y Algazel termina atribuyendo a esta relación de amistad entre el Profeta y sus devotos la virtud de intercesión que, según los libros piadosos, existe en determinadas prácticas religiosas, como la oración en honor del Profeta, la visita a su sepulcro, etc.

De este último punto vuelve a tratar en otro lugar del *Maḍnūn* (IV, 8) completando su pensamiento. Sostiene que las peregrinaciones a los lugares santificados por las reliquias de los profetas y de los que murieron mártires por la fe del islam, poseen la virtud de facilitar su intercesión: viviendo ya en el paraíso, sus almas, separadas de la materia y en comunicación íntima con los ángeles, pueden conocer mejor nuestras necesidades y obtener de Dios las gracias que solicitamos. También en el sueño conocemos nosotros las cosas ocultas (dice Algazel, siguiendo a los peripatéticos); luego mejor conocerán nuestras necesidades las almas separadas en absoluto de sus cuerpos.

La debilidad de estas razones, de muy discutible congruencia, le mueve, sin embargo, a confesar que la realidad de estas relaciones no puede demostrarse metafísicamente; pero esta falta de pruebas racionales en nada daña a su verdad, porque se trata de hechos del orden sobrenatural. De esta manera quedaba dentro ya de la dogmática musulmana este artículo *de cultu sanctorum et reliquiarum*, que tan difícilmente se armoniza con el exagerado monoteísmo del islam.

Con este tema considera Algazel en el *Iqtiṣād* (99) que debiera cerrarse la teología dogmática: él cree que los libros escolásticos debieran excluir de sus páginas todas las otras cuestiones, innumerables y laberínticas, que, por ser demasiado metafísicas, o meramente verbalistas, o sólo jurídicas, no pertenecen ya al fondo del dogma musulmán. Sin embargo, como algunas de ellas se incluyen por el mismo Algazel dentro de los cuarenta artículos del credo que se contiene en el *Iḥyā'* (I, 78-87), es preciso consignarlas también aquí.

Dogma 3º: El imāmato. — Esta institución, paralela, aunque no igual, a la del sumo pontificado en la Iglesia católica, se define por los escolásticos musulmanes como «la autoridad suprema y universal, en el orden religioso y profano, ejercida por el *imām* o califa, como vicario del Profeta». Los teólogos ortodoxos enseñan que la necesidad de esta institución consta sólo por la revelación. En cambio, los *muᶜtaziles* negaban, en su mayoría, que fuese artículo de fe, aunque reconociendo su necesidad, fundada en razones filosóficas. Para los *jāriŷīes*, el *imāmato* no es necesario ni por la razón ni por la revelación. Algunas de las sectas *šiᶜīes*, como los *ismāᶜīlīes* o *imāmīes*, dicen, por fin, que esa necesidad debe entenderse así: Dios necesitó instituir el pontificado sumo, como medio de conservar y propagar la fe y la moral; no es, pues, necesario, sino para Dios.

La actitud de Algazel en esta cuestión es la de los ortodoxos; pero de ellos difiere en dos puntos: 1°, en no considerar el conocimiento o estudio racional de este dogma como útil para la fe del vulgo, porque es un semillero de disputas escolásticas y de fanatismos sectarios; 2°, en que, para él, la necesidad del *imām*, si bien se funda sólo en la revelación (y por eso es artículo de fe), sin embargo consta también por la razón. En el *Iqtiṣād* (105-8) es donde con menos concisión expone Algazel su pensamiento sobre este problema que, según él, se bifurca en dos: necesidad de un *imām*, y condiciones que debe reunir. He aquí el planteo y resolución de ambos:

> «No conviene pensar que esa necesidad se funde en la razón, pues ya demostré que toda necesidad u obligación se funda en la revelación divina; pero cabe entender por *necesario* aquello cuya existencia produce utilidad y de cuya no existencia se sigue algún daño; y en este sentido, no puede negarse la necesidad racional de la institución del *imām*, por las ventajas que produce y los daños que evita en el mundo. Esto no obstante, fundamos su necesidad en el argumento decisivo teológico, aunque sin contentarnos con invocar en su favor el común sentir de la Iglesia musulmana; haremos algo más: insinuaremos en qué se apoya este común sentir, de la manera siguiente: Es cierto e indiscutible que en los designios del autor de la revelación musulmana debió entrar todo cuanto contribuyese a la constitución perfecta de esta religión. Pero la constitución perfecta de la religión no se obtendría, si no existiese un *imām* a quien todos deban obedecer. Luego es evidente la tesis de la necesidad del *imāmato*. La prueba de la premisa menor de este silogismo estriba en que el buen orden de la religión no se consigne sin el orden en la vida político-social profana, el cual, a su vez, exige la existencia de un supremo

jefe. Alguien dirá que cabalmente se consigne la perfección, en la vida religiosa de los individuos, huyendo de la vida social profana, puesto que la religión y el mundo son dos cosas que se contradicen mutuamente. Mas esta objeción nace de entender mal lo que significamos aquí por *vida profana.* Esta es una frase equívoca, que puede tomarse en la acepción de vida regalada y voluptuosa por un exceso de deleites superfluos, no necesarios para la subsistencia, y en el sentido de todo aquello que es imprescindible para conservar la vida. En el primer caso, el mundo, la vida social, contradice a la religión; en el segundo, es una de sus más indispensables condiciones. La religión, en efecto, consiste en conocer y servir a Dios. Ahora bien: ambas cosas no pueden conseguirse sin la salud del cuerpo, sin la conservación de la vida, sin la tranquila y segura posesión de todo cuanto es necesario para ésta, es decir, el vestido, la habitación, el alimento. Sin esta seguridad, el hombre no puede gozar de tranquilidad y de tiempo para otra cosa que para defenderse por sí mismo de agresiones injustas contra su persona y bienes y para procurarse los alimentos. Luego no puede quedarle suficiente vagar para dedicarse a conocer y servir a Dios, únicos medios de conseguir la vida eterna. Queda, por tanto, evidenciado que la vida social es condición imprescindible para el orden perfecto de la religión. Mas esa vida social profana tampoco se concibe sin un supremo jefe. Así lo atestigua la experiencia de lo que acaece en épocas de guerra civil, por muerte de los sultanes y de los *imāmes* o califas. Si tal estado se prolongase mucho, si no cesara pronto por la elevación de otro jefe a quien todos se sometieran, la anarquía se enseñorearía del Estado, la violencia de la espada reinaría en todas partes, sería general la carestía de todo lo necesario para la vida, se interrumpirían las comunicaciones, desaparecerían las industrias y artes humanas. Todo sería violencia y pillaje. La mayor parte de los ciudadanos perecerían al filo de la espada. Y si alguien pudiera escapar con vida, no podría consagrarse al estudio de la verdad ni a la práctica de la virtud. Por eso se dice vulgarmente que la religión y el sultán son hermanos gemelos, y que la religión es una base y el sultán un guardián. Sin base, todo se derrumba; sin guardián, todo se pierde. En suma, nadie que tenga uso de razón puede dudar de que los hombres, dada la diferencia que existe entre sus clases sociales y la mutua oposición que reina entre sus pasiones y sus ideas, perecerían hasta el último, si tras de sí no tuviesen la autoridad de una sola idea que pudiese unificar sus diferencias. Esa enfermedad no la cura sino un sultán capaz de imponerse a todos por su autoridad. Luego es necesario el jefe para el orden de la vida social, la cual lo es para la religión, como ésta es necesaria para conseguir los hombres su felicidad última, que es el fin que se han propuesto los profetas. Por consecuencia, la necesidad de la institución del *imāmato* está fundada en las exigencias de la revelación.»

«El segundo problema consiste en determinar quién deba ser instituído como *imām*. Es evidente que la elección del *imām* no puede hacerse a capricho; deben existir condiciones especiales que sirvan para distinguirlo de los demás hombres. Estas condiciones se determinan, atendiendo al que ha de ser nombrado y atendiendo a los que lo han de nombrar. Las condiciones que debe reunir el nombrado son éstas: que sea digno de gobernar al pueblo y de conducirlo por la vía recta, todo lo cual se consigne mediante las tres dotes propias del *qāḍī* o juez, a saber: *suficiencia, ciencia* y *justicia,* más la condición especial de pertenecer al linaje árabe de *Qurayš;* esta cuarta condición consta únicamente por la autoridad de la fe en las palabras del Profeta, que dijo: «Los *imāmes,* de *Qurayš.*» Con esto puede ya distinguirse al que ha de ser nombrado, respecto de la mayoría de los hombres. Pero puede darse el caso de que haya muchos del linaje de *Qurayš,* que reúnan las anteriores condiciones; luego es necesaria alguna otra cualidad distintiva. Esta no es otra que la de ser designado para heredero o elegido por otro. Resta, por tanto, examinar las condiciones que deba reunir el que designa, pues no a todos indistintamente compete esta autoridad de elegir, sino solamente a tres: 1°, el Profeta, por designación directa; 2°, el *imām* legítimo, nombrando en vida, como príncipe heredero, a una persona determinada, ya de entre sus hijos, ya de entre cualquiera de los *quraysíes;* 3°, un jefe militar, cuya autoridad sea capaz de obtener de todos los musulmanes la sumisión y el reconocimiento del *imām* elegido por él. Este último caso es aceptable en determinadas épocas, aunque la elección recaiga sobre un hombre personalmente débil, siempre que reciba de otro la fuerza y autoridad que le falta para hacerse reconocer por todos. Así, en efecto, se consigue el fin de esta institución, que no es otro sino unificar las opiniones discrepantes, pues mediante el reconocimiento prestado al *imām* por ese jefe militar, resulta también reconocido por todos. Mas si el reconocimiento no fuese unánime, por haber sido elegidos a la vez dos o tres *imāmes,* será preciso que se pongan de acuerdo, hasta que haya unidad en la jefatura. Es más: si al morir el *imām* legítimo hubiera tan sólo uno de *Qurayš* capaz de ser obedecido y seguido, y si él por sí mismo se alzase con el poder y se diera a sí propio la investidura y acabase por afirmarse en el trono con la fuerza de las armas y consiguiera obligar a todos a que se le sometieran por su fuerza y capacidad de gobierno, reuniendo además las condiciones personales indispensables al *imām,* yo sostengo que su *imāmato* es legítimo y que obliga a la obediencia, puesto que su fuerza personal y su capacidad lo han distinguido de todos, y la oposición contra él daría motivo a la guerra civil. Pero hay que convenir en que quien tales condiciones reúna, es difícil que no pueda hacerse elegir *imām* legítimamente por los magnates y las uatoridades.»

«Alguien podrá preguntar: « — Supuesto que el fin de esta insti»tución no e otro que conseguir la unidad de miras de los hombres, »evitando así sus luchas intestinas y procurándoles su felicidad tempo»ral y eterna, si se diera el caso de que se proclamara a sí mismo como »*imām* uno que reuniese todas las condiciones, menos las propias del »*qāḍī* (ciencia, justicia y capacidad), pero en cambio consultase a los »sabios y gobernase según sus consejos, ¿qué opinarías de él? ¿Ha»bría obligación de deponerle y contradecirle, o bien de prestarle aca»tamiento?» « — Yo digo — responde Algazel — que tengo por cier»to que hay obligación de deponerlo, siempre que se le pueda sus»tituir con otro, que reúna todas las condiciones, sin encender la »guerra civil y sin derramamiento de sangre. Mas, si la guerra es in»evitable, hay obligación de prestarle acatamiento y reconocer su »autoridad como legítima, porque los inconvenientes que se siguen »de que el *imām*, en vez de ser personalmente sabio, gobierne con el »consejo de los sabios, son menores que los que se seguirían some»tiéndonos a otro *imām* cuya proclamación exigiese una guerra civil, »cuyas consecuencias no podemos prever y que quizá condujese a la »muerte de muchos y a la ruina de las haciendas. La condición de la »ciencia se exige en el *imām*, solamente como un exceso de precau»ción y complemento de garantía para el buen gobierno; pero no es »lícito arrancar la raíz del buen gobierno, por buscar aquello que »sólo es un complemento suyo.»

«Mas todavía podrá alguien insistir diciendo: « — Si eres laxo en »exigir del *imām* la condición de la ciencia, también debes serlo en »cuanto a su justicia y a las otras condiciones.» « — A eso responde»ré que esta condescendencia no es caprichosa; la necesidad hace lí»cito lo que es prohibido: es lícito comer carne mortecina, para no »morir de hambre. Porque, vengamos a cuentas: el que no acepte esa »solución y declare ilegítimo el *imāmato* en esta época en que vivi»mos, solamente porque el *imām* carece de las condiciones que debe »reunir, y sin embargo se considere incapaz de sustituirlo con otro »que haga competencia al actual, o, lo que es más, no encuentre un »sustituto que reúna todas las dotes necesarias, ¿qué creerá preferible »ese tal? ¿Decir que deben ser depuestos todos los *qāḍíes*, que son ile»gítimos todos los gobiernos, inválidos todos los matrimonios y que »no tienen fuerza de obligar las disposiciones todas, civiles y religio»sas, de todos los países del islam, de modo que todas las gentes vi-

»ven fuera de la legalidad, o admitir, por el contrario, que el *imāmato* actual es legítimo, y que los gobiernos y sus disposiciones son »obligatorias por el momento y por la fuerza de la necesidad? Por»que ese tal tiene que escoger una de estas tres soluciones: 1ª, prohi»bir los matrimonios y todos los contratos en los cuales deba interve»nir el juez, y esto es absurdo y trae consigo la ruina de toda vida »social y conduce a la perturbación de las conciencias, que es mortal »para el vulgo y las muchedumbres; 2ª, permitir los matrimonios y »todos los contratos, pero declarándolos inválidos e ilegítimos, aun»que dispensando de toda culpa a los contrayentes, por la necesidad »del momento; 3ª, reconocer la legitimidad del *imāmato,* aunque el »*imām* no reúna todas las condiciones, por la necesidad del momen»to. Ahora bien: sabido es que una solución poco aceptable se hace »admisible, comparada con otra que lo es menos; y el menor de dos »males es un bien relativo que todo hombre inteligente debe pre»ferir.»

La benigna condescendencia de Algazel en este problema políticorreligioso, que tan profundamente dividía al mundo islámico, contrasta con su rigorismo en otros dogmas y tiene explicación muy probable en su deseo de captarse las simpatías de los sultanes *salŷūqīes* y poner un término a la división de los musulmanes en un problema cuya solución importaba muy poco para la vida del alma religiosa, tal como él la concebía.

Dogma 4º: La naturaleza de la fe (imān), como elemento de la religión (iṣlām). — No considera Algazel esta cuestión, tan debatida por las escuelas teológicas, como parte integrante de su *Dogmática;* al contrario, estima que debe ser excluída de los libros escolásticos, porque sólo sirve para engendrar disputas verbalistas. Sin embargo, se cree obligado a intervenir, para poner término a estas discusiones.

En el *Iḥyā'* (I, 87) nos ha dejado una acabada síntesis de su pensamiento. Estudia la cuestión en su triple aspecto: lexicológico, exegético y canónico. Atendiendo al *léxico* árabe, la fe o *imān* es el asentimiento prestado por la mente a los dogmas revelados; reside, pues, en el espíritu, y la lengua no hace más que manifestarlo al exterior. La religión, en cambio, o sea el *islām,* es la sumisión o dócil obediencia a la ley, excluyendo todo género de insubordinación y rebeldía; reside, por lo tanto, no sólo en el corazón, sino además en la lengua y en todos los miembros. Es, pues, la religión un término más lato y general que la fe, aunque ésta sea el más noble de los elementos que integran a aquélla. Pero la cuestión se complica, examinada *exegéticamente*, pues así el Alcorán como las tradiciones del Profeta emplean ambos términos, unas veces, como sinónimos perfectos, otras, como palabras de significación opuesta, y otras, en fin, como si el concepto de la una estuviese incluído en el de la otra. Finalmente, se agrava el problema, *canónicamente* considerado, porque la infidelidad acarrea, según el derecho canónico, no sólo la condenación eterna, sino la excomunión, acompañada de penas temporales que la ley determina. Interesa, pues, precisar el sentido jurídico de la palabra *imān*.

Algazel distingue así los varios grados que esta palabra implica: 1° La fe mental, acompañada de su expresión verbal y de su vivificación por las obras. Nadie discute que esta fe salva. 2° La fe, compuesta de los dos primeros elementos y del cumplimiento de *algunos* preceptos solamente, pero acompañada de pecados graves. Los *muᶜtaziles* sostienen que este grado equivale a la infidelidad y merece la condenación eterna. 3° La fe mental y verbal, pero sin obra alguna saludable externa. Contra su maestro en la mística, Abū Ṭālib de Meca, sostiene Algazel que este grado no puede todavía calificarse de infidelidad. 4° La fe mental, seguida de la muerte, sin tiempo para exteriorizarla de palabra y con obras. Tampoco este grado merece para Algazel el nombre de infidelidad. 5° La fe mental, no seguida de su expresión verbal, aunque el sujeto conozca la obligación que tiene de manifestarla, pero estando de ello excusado por legítimo impedimento. La solución de este caso es idéntica al anterior. 6° La fe verbal, sin el asenso mental. En este grado ya el hombre es infiel, pero sólo en lo que atañe a su condenación eterna; en esta vida, en cambio, debe considerársele como fiel musulmán, porque *de internis* no podemos juzgar, sino, antes bien, pensar piadosamente que lo que su lengua expresa es trasunto exacto de lo que su corazón siente.

Colócase, pues, Algazel en un justo medio entre dos extremos exagerados. Los *muᶜtaziles,* en efecto, consideraban destruída la raíz de la fe por cualquier pecado mortal. En cambio los *murŷīes* aseguraban que la sola fe basta, sin las buenas obras, para salvarse. Unos y otros, como sucede siempre en las discusiones teológicas, buscaban su apoyo en textos revelados, cuya interpretación acomodaticia refuta Algazel, guiándose por el anterior análisis de los distintos grados de la fe o *imān*. Parece, sin embargo, a primera vista, que su doctrina contra los *muᶜtaziles* es demasiado laxa y benigna, para que con ella pudiese fundar luego una doctrina ascética tan estrecha y una mística tan pura y sublime. Pero hay que tener presente que la fe, que Algazel llama *mental* o *del corazón* y que, según él, salva del infierno, es, realmente, un acto complejísimo del espíritu, en el cual no sólo entra el asenso de la mente, sino también y sobre todo el propósito de la voluntad para servir a Dios como la fe ordena. No es la fe explícita, fría y razonada del teólogo, sino la implícita y ciega, pero viva y ardiente, del hombre fervoroso, la que él consideraba como elemento esencial de la religión.

Porque es de notar que Algazel defendió en su *Ilŷām* (38-42) contra los teólogos de su tiempo la validez del acto de fe que esté exento de todo motivo *racional* de credibilidad e inspirado solamente en cierto movimiento emocional, capaz de influir enérgicamente en la inclinación de la voluntad a prestar su asentimiento. El análisis psicológico que hace en el pasaje aludido le acredita de observador no vulgar en la ciencia de la introspección. A seis matices reduce la complicada serie del acto psíquico de la creencia. El 1° es el asenso obtenido por demostración *apodíctica,* al cual no alcanzan sino rarísimos hombres de estudio; por lo cual concluye Algazel que no puede ser obligatorio para la masa del pueblo fiel. El 2° se obtiene por razones *dialécticas* que sólo se fundan ya en premisas de común sentir. El 3° se apoya en razones *retóricas,* de esas que en la vida ordinaria estamos acostumbrados a aceptar sin reflexión. El 4° consiste simplemente en creer lo que se nos dice, por la confianza que nos inspira la autoridad del que nos habla,

v. gr., nuestros padres o maestros. El 5° lo constituye la fe prestada a un hecho, por haberlo oído referir en circunstancias que para el vulgo sirven de motivo de credibilidad, aunque para el sabio no constituyan prueba; tal sucede cuando alguien cree que el rey está enfermo, sólo porque, después que se lo han dicho, ha oído los lamentos que salen del palacio real. El 6° consiste en creer una noticia, sólo porque se armonice perfectamente con nuestras naturales inclinaciones o afectos, cual es la fe que prestamos a la noticia de la muerte de nuestros enemigos.

«Una vez expuestos los varios grados de asentimiento que preceden (concluye Algazel), hay que saber que la fe del vulgo no se funda jamás en otros motivos que en los últimos: jamás llega a un grado superior al que se obtiene por razones retóricas y, en general, por aquellas que mueven *el corazón* al asentimiento..... Y téngase además presente que, para esto, son vulgo la mayoría de los hombres. Casi todos ellos creen como los niños. Los motivos de su fe redúcense casi siempre a la autoridad y crédito que les merecen sus padres y maestros, por la buena opinión que tienen formada de ellos, por el prestigio de que gozan entre las gentes, o por la enérgica condenación que les han oído hacer de las doctrinas contrarias a la fe o por los ejemplares castigos de que les dicen haber sido objeto los infieles y herejes..... Estos ejemplos arraigan profundamente en el corazón de los niños el odio a toda doctrina, contraria de la que les han enseñado, y el amor hacia ésta, en tal forma, que la duda desaparece de su entendimiento. Lo que se aprende en la niñez es como el grabado en la piedra. Nutrido el hombre desde niño con las mismas enseñanzas, aumenta con la edad la firmeza de su fe y, cuando llega a adulto, persevera en sus creencias..... Por eso vemos cómo los hijos de los cristianos, de los herejes, de los paganos y de los musulmanes creen, al llegar a adultos, lo mismo que sus padres, y su fe, lo mismo en los que profesan la verdadera religión como en los que profesan alguna de las falsas, es tan firme y segura, que permitirían ser despedazados antes que renegar de ella. Y sin embargo, jamás han oído demostración alguna de la verdad de su fe. E igualmente los esclavos y esclavas, que los musulmanes hacen prisioneros en tierra de infieles, jamás han conocido la fe del islam; y no obstante, una vez entre muslimes, merced a la convivencia continua, cuando ven el amor que éstos tienen a su fe, comienzan a sentir inclinación a creer y practicar lo que sus dueños creen y practican.»

Esta doctrina de Algazel no es más que un eco de las máximas aristocráticas de Aristóteles y de Galeno, que reservan la ciencia para una minoría selecta y la fe para el vulgo. Mas Algazel parece inspirarse preferentemente en la tradición cristiana, que prohibía comunicar a los catecúmenos no iniciados el sentido místico de los más sublimes misterios. En el *Iḥyā'* y en el *Ilŷām* invoca con frecuencia, a este propósito, la sentencia evangélica (Math., VII, 6): *Nolite dare sanctum canibus neque mittatis margaritas vestras ante porcos.* Pero su personal experiencia de la vida del espíritu y de las vicisitudes que caracterizan a la evolución de la fe, da a los análisis y observaciones psicológicas de Algazel en este problema una originalidad extraordinaria y una verdad definitiva: ni Pascal con su famosa paradoja: «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce», ni Leibniz al asegurar en sus *Nouveaux Essais* (lib. IV, c. 16) que «ordinariamente se aferran más a sus opiniones los que menos las han examinado», ni el mismo Spencer en su *Introduction à la science sociale,* cuando establece «una diferencia enorme entre el asenso formal prestado a una tesis incontestable y la fe eficiente que hace obrar conforme a esa tesis», ni, finalmente, Bain al asegurar, en su libro *Les émotions et la volonté,* que «la fe, en su acepción religiosa, tiene sobre todo una fuente emocional», fueron más lejos que Algazel en el análisis profundo y sagaz que de la psicología de la creencia hace en su *Ilŷām.* Sólo Newman, en su *Grammar of assent,* puede comparársele en el fondo y en la tendencia.

Este concepto de una fe eminentemente emocional, como elemento esencial de la religión, explica también por qué Algazel resuelve en sentido afirmativo otro problema teológico, famoso en la historia del islam y que se formula así: la virtud y el vicio, ¿influyen, o no, en el aumento y disminución respectivamente de la fe? En el *Iḥyā'* (I, 90) y en el *Iqtiṣād* (101) expone Algazel su pensamiento sobre este problema. Dice así en el *Iqtiṣād:*

«Entendiendo por fe el asenso interno del corazón, producido por la sola autoridad, sin demostración de ningún género, es decir, la fe del vulgo, o mejor, la de todos los hombres, excepto muy contados sabios, ella es comparable a un nudo en el corazón: unas veces este nudo es fuerte y apretado; otras, relajado y flojo, como sucede con el nudo hecho en un hilo.»

Y para hacer verosímiles sus ideas, recurre Algazel a la experiencia *(Iḥyā', I, 90)*:

«Observa, si no, la terquedad de algunos judíos en la defensa de su *credo:* imposible apartarlos de su fe con la amenaza, con el temor, con la amonestación, con la exhortación, con el argumento ni con la prueba apodíctica. Y lo mismo puede decirse del cristiano y del hereje. Pero, esto no obstante, hay otros a quienes la más débil objeción les hace dudar, y apostatan de su fe, ante el menor halago o la simple amenaza. Y sin embargo, estos últimos poseían una fe tan exenta de dudas como los primeros. La única diferencia está en que poseen grados distintos de adhesión y energía. Pues bien: estas diferencias se observan igualmente en los que profesan la verdadera fe. Las obras influyen positivamente en el crecimiento y desarrollo de esta adhesión, como el riego en el crecimiento de las plantas..... Pero esto puede percibirlo solamente el que observa con atención sus propios estados psicológicos en los momentos en que el alma se aplica con fervor a las obras de piedad y devoción y en los momentos de decaimiento y tibieza espiritual: entonces advierte cuán diferentes grados posee el alma, de reposo y tranquilidad en su fe, la cual puede llegar hasta el extremo de sentirse fortalecida y aumentada, como reacción contra el que quiere debilitársela con dudas. Es más: el que tiene fe en el precepto divino que nos manda ser compasivos con el huérfano, observa que en su corazón se arraiga más y más esta fe, cuando pone en práctica lo que ella exige, acariciando al huérfano y prestándole socorro. El que cree en el mérito de la humildad, experimenta en su alma la emoción propia de esta virtud, siempre que ejercita alguna humillación ante el prójimo. Y así, todos los hábitos psicológicos: de ellos nacen obras externas, que a su vez reaccionan e influyen sobre aquéllos fortaleciéndolos y aumentándolos.»

Dogma 5º: La excomunión de los infieles. — La superioridad conseguida por la escuela teológica de los *ašᶜarīes* sobre todas las demás, merced a la protección política que les dispensó la dinastía de los *salŷūqīes* y sobre todo el visir Niẓām al-Mulk en vida de Algazel, engrió a esa escuela tanto, que trató de hacer desaparecer a todas las otras, declarándolas fuera de la comunión ortodoxa. Ni el mismo Algazel se vió libre de sus anatemas, so pretexto de que en sus obras ascéticomísticas se apartaba a menudo de las opiniones *ašᶜarīes*. Esto movió a Algazel a redactar su hermoso opúsculo titulado *Fayṣal al-tafriqa*, en el cual intenta dar reglas precisas para decidir en cada caso sobre la infidelidad de una doctrina y sobre la excomunión de sus defensores. El epílogo de su *Iqtiṣād* (111) está también consagrado a este asunto, cuya importancia, así dogmática como jurídica, se debe a las graves consecuencias que en el orden espiritual y en el temporal acarrea la excomunión, según el derecho islámico: el excomulgado, en efecto, pierde toda personalidad jurídica: su vida y sus bienes quedan privados de toda garantía legal; y por añadidura, su condenación eterna es indiscutible. Para no errar, pues, en materia tan delicada, Algazel procede por exclusión a determinar el criterio fijo que debe servir de norma.

Comienza por negar a los *ašᶜarīes* todo derecho a erigirse en pontífices y árbitros de la ortodoxia de los demás: ni la antigüedad, ni la virtud, ni la ciencia de su fundador y maestro, al-Ašᶜarī, es superior a la de otros doctores escolásticos que le precedieron. Además, ¿con qué autoridad lanzan sus anatemas? Porque también las otras escuelas teológicas, aun las heterodoxas, como los *muᶜtaziles*, excomulgan a su vez a los *ašᶜarīes* y a los demás. En medio, pues, de esta mutua contradicción de las sectas y escuelas musulmanas, y no existiendo un órgano infalible y vivo que defina e imponga moralmente la ortodoxia de la fe, Algazel intentará sustituirlo simplificando el problema y reduciendo a su *mínimum* la extensión del *credo* ortodoxo.

Su fórmula es bien sencilla: *todo el que desmiente al Profeta, es infiel*. Conforme a este criterio, están fuera del islam: 1° Los judíos y cristianos y, en general, todos los que profesan cualquier otra religión, como los zoroastras y dualistas. Sin embargo, no hay que olvidar la excepción, que Algazel mismo hizo, de los infieles meramente negativos, al ponderar la grandeza de la misericordia divina. 2° Los que él llama *brahmanes*, que niegan toda misión profética, y los *dahrīes* o ateos, que niegan la existencia de Dios. Sobre estos dos casos nadie discute, porque su infidelidad está consignada explícita o implícitamente, pero con toda evidencia, en el Alcorán.

Mas, una vez excluídas todas las religiones extrañas al islam, el problema se complica, porque cabalmente se excomulgan unas a otras las varias escuelas musulmanas, fundándose cada una en que las demás *desmienten al Profeta.* Entonces recurre Algazel a un criterio más amplio todavía: *sólo será infiel el que desmienta las afirmaciones del Profeta, no aceptándolas en ninguno de los varios sentidos que pueden tener.* Estos varios sentidos son cinco: uno, literal, y cuatro, alegóricos. El fundamento filosófico de estas interpretaciones consiste en que, según Algazel, toda realidad tiene *cinco modos de ser:* 1°, *el objetivo,* fuera del espíritu; 2°, *el sensible,* que consiste en la representación de la realidad objetiva por uno de los sentidos externos; 3°, *el fantástico,* en cuanto representada la realidad por la imaginación; 4°, *el ideal,* como representación suprasensible de la realidad o esencia; 5°, *el metafórico,* en cuanto a su representación por otra realidad semejante. Ahora bien: todo el que interprete cualquier texto revelado *en alguno* de estos cinco sentidos, deberá ser considerado como fiel muslim. La infidelidad sólo consiste en negarlos *todos,* porque esto equivale a declarar que las palabras de Dios y del Profeta carecen de sentido y son pura mentira, inventada con el propósito de engañar a los hombres.

Hay que reconocer que esta doctrina de Algazel está exenta de todo fanatismo e inspirada en un criterio de libre examen, poco común entre los teólogos del islam. Hay que reconocer igualmente que no se armoniza muy bien con el método por él mismo empleado en sus obras dogmáticas, pues hemos tenido ocasión de observar cómo exige en cada uno de los dogmas admitir, ante todo, su interpretación literal. Pero esto prueba tan sólo que las necesidades de la propia defensa, cuando se vió acusado de infiel, le obligaron a adoptar una actitud más liberal. Sin embargo, Algazel exige determinadas condiciones para que la interpretación alegórica sea ortodoxa: la principal es que conste, por demostración apodíctica, lo absurdo del sentido literal.

Pero aquí surge otro motivo de fanatismos entre las escuelas: todas y cada una pretenden fundarse en demostraciones apodícticas, al defender como ortodoxas sus interpretaciones alegóricas del dogma y al excomulgar a las demás. Algazel, entonces, con profunda psicología, declara que nadie tiene derecho a lanzar anatemas contra otro, fundándose tan sólo en que él no encuentre concluyentes las razones que para el otro sean apodícticas; la certeza es un estado subjetivo, de cuya realidad sólo puede juzgar el mismo que cree poseerla. Si todas las sectas comenzasen por ponerse de acuerdo sobre las leyes lógicas a que debe someterse la demostración para que sea cierta, aún cabría unanimidad en este problema de la excomunión. Pero es más: ni aun así se conseguiría la unanimidad, porque las discrepancias podrían todavía surgir, ya por incapacidad de comprender bien la naturaleza de las leyes lógicas, ya por negligencia en su recta aplicación, ya por la distinta manera de apreciar la verdad de las premisas, ya, en fin, por el diverso valor concedido por unos y por otros a los criterios de verdad.

Insiste, sin embargo, Algazel en que no deben ser excomulgados ni aun aquellos que admiten la exégesis alegórica, fundados sólo en razones inciertas a todas luces, siempre que su exégesis se aplique a textos de poca o ninguna trascendencia para el dogma y la moral: tales son las interpretaciones extravagantes de algunos *ṣūfíes* y *bāṭiníes*. En cambio, en materias íntimamente relacionadas con los principales artículos de la fe, no pueden admitirse ya aquellas interpretaciones, sin razón apodíctica que las justifique. Tal ocurre con los peripatéticos que, fundándose tan sólo en conjeturas y opiniones, no en razones concluyentes, niegan el sentido literal de los textos que se refieren a la resurrección de los cuerpos, a los premios y castigos sensibles en la vida futura, a la providencia divina sobre los individuos y al comienzo del mundo en el tiempo.

En este punto, Algazel parece retrogradar hacia un criterio más estrecho y fanático. A pesar de que antes ha dicho que nadie es juez competente para negar los estados de la conciencia psicológica de su prójimo, aquí tacha de inciertas las razones en que los peripatéticos se apoyan al negar el sentido literal de aquellos dogmas. Sin embargo, la conducta de Algazel es aquí bien consecuente, a mi juicio: él no cree ciertas las dichas razones de los filósofos, y por eso dice que a él personalmente no le mueven a negar el sentido literal; mas, esto no obstante, se guarda muy bien de excomulgarlos *solamente* por ese motivo. Si los filósofos admitieran la verdad de esos textos *en alguno* de los sentidos alegóricos, quedarían dentro de la ortodoxia, puesto que no desmentirían al Profeta. Pero, según Algazel, los filósofos van más allá: dicen que el Profeta sabía muy bien que, por ejemplo, en la otra vida no hay ni puede haber premios y castigos corpóreos; mas, sabiendo asimismo que la mayor parte de los hombres necesitan de este estímulo sensible para obrar el bien y evitar el mal, les prometió, en los libros revelados, tales premios y castigos, que en realidad no existen. Ahora bien, dice Algazel, esto no es interpretación alegórica del dogma, sino su negación absoluta; esto equivale a declarar abiertamente que el Profeta mintió, aunque traten de buscar después causas que justifiquen y expliquen su mentira. Por eso no dudó Algazel en lanzar contra ellos el anatema de la excomunión en su *Tahāfut* (91), ratificándolo repetidas veces en sus restantes libros, así en el *Iḥyā'* (I, 16) como en el *Iqtiṣād* (112), en el *Fayṣāl* (53, 59) y en el *Munqiḏ* (9).

Resumamos ahora, para mayor precisión, las reglas de la excomunión de los infieles, según Algazel. 1ª Todo el que confiesa la fórmula sacramental del islam «No hay más Dios que Allāh, y Mahoma es su enviado», sin tachar al Profeta de error o de mentira en sus afirmaciones, está dentro de la Iglesia musulmana. 2ª Toda tesis teológica, jurídica o moral que contradiga únicamente *a las consecuencias secundarias (furūᶜ)* de los tres dogmas fundamentales, Dios, el Profeta y la vida futura, podrá ser tachada de errónea o herética, pero jamás será digna de excomunión. Sirva de ejemplo la negación de la doctrina tradicional sobre el *imāmato*. 3ª Incurre en excomunión todo el que niega el sentido literal de alguno de los textos relativos a los tres dogmas fundamentales, siempre que esos textos consten por tradición auténtica, no admitan interpretación alegórica, ni haya razones apodícticas que demuestren lo absurdo de su sentido literal. 4ª No incurre en excomunión el que niega ese sentido literal, cuando razones *ciertas* demuestran la necesidad de su interpretación alegórica. Debe, sin embargo, abstenerse de manifestarla al vulgo, so pena de incurrir en *herejía,* siempre que tal manifestación envuelva el peligro de turbar las creencias de aquél. 5ª Se incurre en excomunión, si las razones son sólo *probables* y existe este peligro; pero, si no existe, se incurre solamente en *herejía.* 6ª Debe ser, finalmente, excomulgado todo el que contradice el sentido literal de un texto fundamental que consta por tradición auténtica, siempre que lo tome en un sentido alegórico que no esté evidentemente justificado por las leyes del léxico, de la gramática y de la retórica árabes.

CAPÍTULO III

LA MORAL RELIGIOSA O ASCÉTICA ORDINARIA

1. Plan general de su sistema ascéticomístico. — 2. Introducción a la ascética ordinaria. — 3. Sus cinco preceptos fundamentales: Purificación. — Oración. — Limosna. — Ayuno. — Peregrinación. — 4. Devociones de consejo: Lectura alcoránica. -- Rezo y plegaria. — Vigilia. — Distribución del tiempo. — 5. La vida social y la religión: Amistad. – Vida familiar. — La música. — El celo religioso.

1 — PLAN GENERAL DE SU SISTEMA ASCÉTICOMÍSTICO

REDUCIDO a sus justos límites el estudio del dogma especulativo, quiere Algazel que el fiel muslim consagre su vida entera al estudio y, más todavía, a la experiencia personal de la moral religiosa. «La ciencia — dice en su epístola homilética *Ayyuhā-l-wuld* — es como un árbol, cuyo fruto es la práctica. Aunque emplease cien años en el estudio de las ciencias y amontonase libros a millares, no podría conseguir la misericordia del Altísimo, sino con obras buenas.» Por eso, a excepción de algunos de sus libros, todos tratan de filosofía práctica o abundan en estas ideas. La misma lógica no es para Algazel tan importante por ser el código del pensamiento especulativo, como por servir de poderoso instrumento para purificar el alma de sus inclinaciones pecaminosas y prepararla así a la consecución de la felicidad eterna (*Maqāṣid,* prólogo).

Huelga consignar, ante todo, que el sistema moral de Algazel es esencialmente teológico. Hemos visto, efectivamente, en su *Dogmática* que el criterio para discernir la bondad o malicia de los actos humanos no debe buscarse ni en la razón natural ni en el testimonio de la conciencia, porque ni una ni otro nos pueden asegurar de un modo infalible qué relación guardan nuestros actos con el premio o castigo que en la vida futura haya de otorgarles Dios, ya que Éste, legislador autónomo e irresponsable, podría racionalmente haber decretado el castigo de la virtud y el premio del pecado. Hay, pues, que recurrir a la revelación divina que nos ha sido promulgada por el Profeta. Al hombre no le resta más que conocer lo que esa ley positiva le ordena y ponerlo en práctica.

Al exponer el tercer artículo fundamental de la *Dogmática* de Algazel, hemos procurado evidenciar cómo se armonizaba, en la mente de nuestro teólogo, la extremada dureza de sus tesis especulativas, referentes a la arbitrariedad omnímoda de la voluntad divina, con la parte ascéticomística de su sistema teológico. La coherencia lógica de éste queda, pues, justificada.

He aquí, ahora, en síntesis previa, cómo concibe Algazel el desarrollo de esa parte principalísima de su pensamiento religioso. La comunicación inmediata entre el alma y Dios, por la visión intuitiva de Éste en él éxtasis y por su posesión ideal que va implicada en el amor, es el objetivo de la *mística:* La práctica y ejercicio de la perfección espiritual, o sea la *ascética,* es como su preparación y preámbulo. Pero esta ascética se divide en *ordinaria* o *externa* y *devota* o *interna,* según que consiste en el cumplimiento de las obligaciones rituales que el islam preceptúa como medios de perfección normales y ordinarios a que debe aspirar el vulgo de los fieles, aunque vivan en medio del siglo, o según que se limite ya a la perfección de los que aspiran a una más íntima unión con Dios, mediante ejercicios extraordinarios, puramente espirituales o internos. A su vez, la ascética devota se bifurca; porque, ante todo, conviene que el asceta se purifique de toda mancha habitual, es decir, que corrija sus *vicios:* y esto constituye lo que en tecnicismo cristiano se llama *ascética purgativa;* y, por fin, es forzoso que además adquiera las *virtudes* opuestas, ejercitándose en las *prácticas* positivas de devoción que preparan el alma para la *vida unitiva* de la caridad.

Tres, pues, según este esquema, son las partes de la moral religiosa de Algazel: *ascética ordinaria o externa, devota o interna purgativa* y *devota o interna unitiva,* que con más propiedad se puede llamar *mística.*

Algazel desenvuelve este sistema ascéticomístico en muchas de sus obras; pero de todas las que existen impresas, ninguna más explícita, extensa y diáfana que el *Iḥyā'* para nuestro propósito: de las cuatro partes de este libro, las dos primeras tratan principalmente de la ascética ordinaria; la tercera parte está consagrada a la ascética purgativa; la cuarta, en fin, trata exclusivamente de la vida unitiva o mística.

2 — INTRODUCCIÓN A LA ASCÉTICA ORDINARIA

Entrando ya en el objeto de la Ascética ordinaria, Algazel lo reduce al mero cumplimiento de las obligaciones impuestas por la ley a todo fiel. Estas obligaciones son: conocimiento del dogma y de la moral, purificación o ablución litúrgica, oración ritual, limosna legal, ayuno y peregrinación a la Meca.

Algazel, versado canonista, no ignoraba que el estudio de estas obligaciones es parte integrante del Derecho *(fiqh),* dentro de la enciclopedia del islam. A la exposición de esta ciencia jurídica o canónica había él consagrado tres de sus libros: 1° *Al-Basīṭ,* obra de derecho según la escuela del *Šāfiʿī,* en la cual Algazel no hizo más que compendiar el monumental libro de su maestro el Imām al-Ḥarāmayn, titulado *Nahāyat al-maṭlab,* aunque añadiendo algunas cuestiones nuevas. 2° *Al-Wasīṭ,* compendio del anterior. 3° *Al-Wajīz,* compendio de ambos. El método didáctico de Algazel en estos tres libros es tan acertado, que los juristas todos de su rito los adoptaron, para la enseñanza del Derecho, como textos. Sayyid Murtaḍà aseguraba, en el siglo XVIII de nuestra era (*Itḥāf,* II, 294), que hasta esa fecha los *šāfiᶜīes* habíanse servido, siempre y en todos los países del islam, de los comentarios sin número hechos sobre aquéllos: sólo del *Wajīz* se cuentan setenta. Y en nuestros días asegura Muṣṭafà Beiram (*Al-Azhar*, edic. Cairo, 1902, p. 33) que todavía se emplea este último libro para el estudio del derecho *šāfiᶜī* en la Universidad Al-Azhar del Cairo, así como se usa el *Iḥyā'* para el estudio del *ṣūfismo*.

Sin embargo, al hacer entrar Algazel en su Ascética estos temas jurídicos, no obraba irreflexivamente: cabalmente con ello aspiraba a vivificar el derecho canónico, comunicándole el espíritu de que carecía en los libros de los alfaquíes, fríos, rutinarios y casuísticos intérpretes de una ley religiosa que, a juicio de Algazel, debía ser explicada y practicada con el corazón, más que con el cerebro, si de ella había de venir la salvación de las almas. De ahí el título de su obra maestra *Iḥyā' ᶜulūm al-dīn:* «Vivificación de las ciencias religiosas».

A tal fin obedece, pues, toda esta primera parte de su sistema moral, que no es, por lo tanto, una escueta repetición de lo que se contiene en los libros de moral y derecho canónico, sino su glosa espiritual, su perfección y complemento. En toda ella, al exponer las obligaciones legales supradichas, como al explicar las prácticas ordinarias de la vida social o los ejercicios de piedad supererogatorios, Algazel cuida, más que del rito externo, del espíritu o intención con que debe cumplirse, de lo que él llama el *misterio* o secreto *(sirr)* de la obra, la *medula (lubb)* aprovechable en el fruto, según sus más favoritas alegorías.

Esta orientación mística que él trataba de imprimir al derecho canónico, esta hipertrofia de la moral y de la experiencia religiosa a expensas de la rutina ceremonial y hasta del intelectualismo dogmático, no puede, sin embargo, ser atribuída a Algazel de un modo absoluto. Es cierto que él le dió forma definitiva y sistemática en su *Iḥyā'*; pero el espíritu de esa reforma y los elementos de ese sistema encontrábanse ya en las obras de los *ṣūfīes* que le habían precedido. Sayyid Murtaḍà, con paciente laboriosidad y crítica sagacísima de las fuentes, ha puesto de relieve, en su *Itḥāf* (I, 4), cuánto debe Algazel al Qušayrī, autor de la famosa *Risāla fī ʿilm al-taṣawwuf* y maestro de al-Fārmadī, que, a su vez, lo fué de nuestro teólogo. Pero el libro que más influyó en el espíritu de Algazel para la redacción de su *Iḥyā'*, es, indudablemente, el *Qūt al-qulūb*, de Abū-Ṭālib de Meca. Su sólo título, *Alimento de los corazones,* revela ya la orientación mística de su autor, análoga a la del *Iḥyā';* pero esta analogía tórnase identidad, cuando Sayyid Murtaḍà nos demuestra, en el *Itḥāf,* cómo las ideas, las metáforas y, a veces, hasta las paladras del *Iḥyā'* son reproducción de pasajes enteros del *Qūt,* de Abū-Ṭālib de Meca.

Como preámbulo indeclinable de la moral teológica planteáse en muchas obras de Algazel, pero especialmente en su *Mīzān,* el problema de la felicidad suprema a que el hombre debe aspirar con sus actos. El mismo título de dicho libro, *Balanza de las acciones humanas,* sugiere bien el planteo y solución de ese capital problema: como la lógica es la balanza que aquilata el peso y valor de los conocimientos y distingue los verdaderos de los falsos, la moral teológica es la balanza que aprecia cuáles actos conducen a la suprema felicidad que la voluntad debe buscar y cuáles son los bienes que, a pesar de su apariencia de tales, debe ésta evitar y rehuir. Un preliminar contraste entre los bienes sensibles de la vida presente y los bienes ideales que la revelación nos promete para la vida futura, debe engendrar en el espíritu de todo hombre sensato la convicción de que aquéllos son cosa despreciable, como finitos en cantidad y calidad, comparados con los de la vida futura, eternos en duración e infinitos por su esencia. Mas para que tal convicción se engendre, hace falta creer, con fe viva e intensa, en la realidad de esa futura felicidad que la revelación nos promete.

La mayoría de los hombres, así en el islam como en el judaísmo y cristianismo, poseen esa fe saludable en una vida futura; pero una minoría de libertinos e impíos, negando todo orden sobrenatural, adoptaban cierta actitud de escepticismo enfrente de la revelación, que les llevaba a rechazar de plano el dogma de la inmortalidad del alma y de la futura sanción de la ley moral.

Algazel, con irresistible nervio dialéctico y con arrebatadora elocuencia, constríñeles a confesar que, aun en la hipótesis de que no existiese la vida futura, la más elemental prudencia les debiera aconsejar, por egoísmo, a obrar en esta vida como si una futura existiese. Inspirándose en el tema evangélico del contraste entre lo temporal y lo eterno, desarrolla en el *Mīzān,* en el *Iḥyā'* y en el *Arbaʿīn* este argumento apologético, que cinco siglos después había de hacer famoso Pascal en sus *Pensées,* y que se designa con el nombre de *pari* o apuesta: «Si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien.»

Lograda así la convicción del incrédulo y decidido a obrar según las normas de la moral teológica para conseguir la felicidad eterna, caso de que exista, Algazel se esfuerza, además, en persuadirle de que, al menos y de cierto, conquistará con esa conducta moral la felicidad presente, y, de añadidura, acabará por creer, pues, según Algazel afirma y demuestra con delicados análisis de psicología religiosa, la fe no se logra, normalmente y en la mayoría de los casos, mediante el estudio racional de los dogmas, sino con una táctica muy semejante al *abêtissement,* recomendado por Pascal, y que se cifra en su consejo de cumplir con la ley moral, como si ya se creyese: «C'est en faisant tout comme s'ils croyaient.»

Y después de franquear este vestíbulo del edificio teológico-moral, ya se puede penetrar con paso firme en la explicación de los fundamentales preceptos que lo integran.

3 — SUS CINCO PRECEPTOS FUNDAMENTALES

Pasando por alto la primera obligación de la Ascética ordinaria, conocimiento del dogma y de la moral, cuyo alcance ya se estudió en la *Dogmática,* Algazel entra en el estudio de las restantes.

La purificación (ṭahāra). — Este precepto alcoránico, aunque alegóricamente equivale a la penitencia, es estudiado aquí en su sentido literal, es decir, limpieza o ablución de las manchas o impurezas legales *(al-waḍū* y *al-gasl).* Muy pronto, sin embargo, abandona Algazel la materia canónica o litúrgica, para estudiar el misterio *(sirr)* del precepto. A su juicio, no es lo esencial el número de las abluciones, ni aun la mayor o menor devoción exterior con que se practiquen, ni siquiera tampoco las repetidas plegarias de que se las acompañe: todo esto es nada, sin la intención, verdadera alma del rito, esencia única del merecimiento. Esto sin embargo, es preferible que el simple fiel emplee el tiempo en multiplicar por devoción las abluciones, mejor que emplearlo en ofender a Dios con su vida licenciosa, si no es que sus lavatorios obedecen tan sólo al deseo de aparecer hermoso ante los hombres o a que lo alaben por su piedad. En cambio los perfectos, los *ṣūfíes,* ya pueden restringir el número de sus abluciones a las que la ley estrictamente preceptúa, para entregarse de lleno a otros ejercicios más útiles al alma.

La oración canónica (ṣalā) es el segundo precepto. He aquí los requisitos internos que, según Algazel, deben informarla. 1° La atención: en los demás preceptos, en el ayuno, en la limosna, etc., obtiénese el mérito, aun sin la atención actual, con sólo poner la obra, o sea, *ex opere operato,* según el tecnicismo de nuestros teólogos. Se trata, en efecto, de actos que por su propia esencia contradicen la inclinación natural de nuestros apetitos. Pero lo contrario sucede en la oración: hecha de una manera rutinaria por la fuerza del hábito, cuando consiste sólo en la emisión de sonidos articulados, a cuyo sentido no se atiende, es imposible que merezca cosa alguna en la presencia de Dios; porque si su fin esencial debe consistir en enderezar a Dios nuestras alabanzas por sus perfecciones infinitas, nuestras acciones de gracias por sus beneficios, nuestras peticiones para que nos los otorgue de nuevo, es claro que, sin la atención a las palabras pronunciadas, resultará perfectamente nula. ¿Se dirá, exclama Algazel, que nos alaba, nos agradece o nos pide, quien haga todo esto en voz alta, pero durmiendo, sin saber lo que se hace? La atención es el espíritu de la oración; sin ella, está muerta. — 2° La inteligencia de las ideas que la letra de las oraciones expresa; porque cabe atender materialmente a las palabras, sin entender las ideas que representan. Mas esta segunda condición es no general y absoluta, sino relativa: en proporción de los talentos, instrucción, rango social del muslim, Dios le exigirá mayor o menor inteligencia en sus oraciones, porque nadie está obligado a más de lo que puede. — 3° El reconocimiento de la excelsa majestad divina y de la bajeza y nada de la criatura. Ambos sentimientos engendran la compunción del corazón, al ponerse en la presencia de Dios. — 4° El temor de Dios, inspirado, ya por el humilde reconocimiento de nuestras negligencias en el cumplimiento de la ley, ya por nuestra debilidad, flaqueza e inclinación al mal, ya por la memoria de lo mucho que debemos y de lo que la majestad de Dios merece.

Pero siendo, de todos estos requisitos, la atención, como la base y fundamento, Algazel se detiene algo más en las distracciones, como causas que la destruyen. Para evitarlas, distínguelas en dos grupos, según que el objeto que las engendre sea externo o interno. Aquéllas se combaten, claro está, dejando la ocupación que nos distrae, cerrando los ojos, apartando la vista, abandonando el lugar en el cual imágenes o ruidos llamativos nos quitan la atención. Así oran, dice Algazel, los ascetas de profesión, perfectamente atentos: recógense, lejos del ruido del mundo, en un pequeño recinto, y para no distraerse ni aun con sus hermanos, acaban por pegar su rostro al muro de la celda. Más difíciles de vencer son las distracciones producidas por causa interna; porque quien anda habitualmente preocupado con los negocios del mundo, no es fácil que consiga sujetar su mente a un objeto determinado: su alma, como inquieta mariposa, volará de aquí para allá, de uno en otro pensamiento, sin detenerse en ninguno. Para dominar estas distracciones, el mejor remedio consiste en fijar bien la atención al comenzar la lectura de la oración: así no se da motivo al alma para que comience pensando en cosas extrañas a su objeto; si no se hace así, es natural que la asociación de imágenes traiga unos pensamientos enlazados con otros y la oración acabe mecánicamente, sin darse uno cuenta. Si este remedio es insuficiente, entonces la causa está en el corazón mismo del que ora: ligado al mundo por fuertes lazos, olvidado habitualmente de Dios, no es de extrañar que se distraiga en la oración. Hay que atacar, pues, el mal en su raíz, huyendo del mundo. Y si esto no es posible, mejor será orar poco y bien, que mucho y distraído.

La limosna legal (zakāt) es el tercer precepto. Para ser meritoria ha de responder a tres fines, según Algazel. Es el primero, que se haga con intención de manifestar el amor que tenemos a solo Dios; porque, si las riquezas son la condición e instrumento para mantener la vida del cuerpo, quien de ellas se priva voluntariamente, manifiesta no temer la muerte, sino desearla para unirse con Dios. Y como el amor no sufre asociación, según frase de nuestro teólogo, ese deseo de unirse con Dios impele a los perfectos a desprenderse de todo, a hacer la limosna sin las restricciones de cantidad y tiempo que la ley establece. Además, la limosna ha de tender a purificar el corazón de la avaricia, del amor de las riquezas, hasta conseguir que encuentre gusto en darlas por Dios. Últimamente hay que hacer limosna, como signo de la gratitud que a Dios debemos por el beneficio mismo de las riquezas.

Inspirándose en estos tres fines, el alma encontrará facilidad para cumplir, no sólo las condiciones rituales y externas de la ley del *azaque*, sino también las espirituales o internas, que son las siguientes: 1ª El deseo de cumplir cuanto antes con la ley, adelantándose a la fecha señalada. — 2ª El secreto de la limosna: que no sepa la mano izquierda lo que ha dado la diestra, dice Algazel, atribuyendo al Profeta la conocida máxima evangélica (Math., VI, 3). Así se evita la vanagloria, dando la limosna por segunda persona, o a pobres ciegos, o en sitios no frecuentados por las gentes. Obrando de otro modo, la limosna nos curaría de la avaricia, pero no de la vanidad, que es pasión más sutil y peligrosa: aquélla es como el alacrán; ésta, como la serpiente, que se desliza furtiva y mata al alma. A veces, sin embargo, conviene hacer la limosna en público, para dar ejemplo. — 3ª Evitar la soberbia espiritual, que consiste, ya en creerse superior a los que no pueden o no quieren cumplir con el precepto, ya en considerarse acreedor a la gratitud del pobre o al premio en la vida futura. Esta soberbia se combate, pensando en que el rico es sólo un administrador de Dios para distribuir entre los pobres los bienes que Aquél le envía. — 4ª Evitar las limosnas cuantiosas, extraordinarias, que se prestan a tentaciones de vanagloria. — 5ª Ofrecer a Dios, como limosna, lo mejor y más querido de nuestros bienes. — 6ª La caridad, en fin, ha de ser bien ordenada. He aquí el buen orden a que debe sujetarse, según Algazel: Ante todo, debe darse la limosna a los que hacen profesión de vida religiosa pobre, a los *ṣūfíes* mendicantes *(fuqarā')*; así se participa de los méritos de su vida ascética y se contribuye a conservarla y fomentarla. Después, deben ser preferidos los que se dedican a la enseñanza. Tras de éstos, todos aquellos pobres que saben agradecer la limosna, no al que se la da, sino a Dios. Luego, a los pobres vergonzantes. Después, a los que, por enfermedad o causa análoga, han caído en la indigencia. Y, por fin, a los parientes y amigos que realmente sean pobres, porque Algazel analiza también cuidadosamente los caracteres distintivos de la pobreza, a fin de que la caridad se ejerza con discreción.

El ayuno legal (ṣawm) durante el mes de *ramaḍān* es el cuarto precepto. Su excelencia sobre los otros preceptos nace: 1° De que, consistiendo en algo negativo, es decir, en abstenerse de comer, beber y cohabitar en determinadas condiciones de cantidad y tiempo, el ayuno no se manifiesta al exterior, como las otras obras buenas; y por tanto sólo Dios lo ve. — 2° De que con él se mortifican las pasiones todas, las cuales tienen en la comida y bebida su incentivo. — 3° De que con él se vence al demonio, el cual, para perder al hombre, emplea sus mismas pasiones como instrumento. Y aquí Algazel parece repetir la interpretación alegórica que San Atanasio da (lib. *De Virginitate,* c. 1°) al texto evangélico (Math., XVII, 20), cuando dice: *Videsne quid faciat jejunium?....., demones fugat, pravas cogitationes expellit, cor mundum efficit.*

Al enumerar nuestro teólogo las condiciones rituales para la validez de este precepto, adopta una actitud de rigidez tan extremada, que no puede compararse con la de los más estrechos moralistas cristianos: para él, no satisface a la ley del ayuno aquel que, llenando todos los requisitos, omite hacer intención actual de cumplirlo.

En cuanto a sus condiciones místicas, todas ellas se inspiran en este principio general: ninguno de los sentidos ni miembros debe emplearse, durante el mes santo, en acción alguna pecaminosa. Viene luego el análisis de estas condiciones: 1ª Apártese la vista de todo objeto, aborrecible a Dios, que pueda distraer al corazón de pensar en Él. — 2ª Presérvese la lengua de decir desatinos, mentiras, murmuraciones, calumnias, indecencias e injurias; guarde silencio y no se ocupe sino en orar y leer el Libro Santo. — 3ª No se preste oídos a palabras que a Dios ofendan; el que escucha con gusto la murmuración, coopera a ella.

La razón de esta exégesis tan rigorista de la ley encuéntrala Algazel en su doctrina, antes consignada, sobre la vivificación del derecho canónico: no basta cumplir con la letra, abandonando el espíritu del precepto. Eso equivaldría, dice Algazel, a derruir una ciudad para edificar un villorrio. Los manjares lícitos no se prohiben durante el *ramaḍān* porque sean manjares, sino porque su absoluta privación durante un mes sirve de medicina contra el vicio de la gula en el resto del año. Es, pues, el ayuno medicina. En cambio, toda acción ilícita es un veneno. Y aquí Algazel levanta su voz contra dos vicios muy corrientes en la sociedad de su tiempo: «No puede decirse, exclama, que cumplan con la ley del ayuno aquellos que solemnizan su ruptura, el día de pascua, llenando su vientre de manjares; ni aquellos tampoco que, durante el *ramaḍān*, se pasan el día durmiendo, a fin de no sentir el aguijón del hambre y de la sed, para poder luego pasar en vela las noches, en medio de orgías y banquetes. En todos estos casos, el fin de la ley, curar la gula, no se consigue; luego la ley no se cumple.» Es cierto, añade Algazel, que los alfaquíes no exigen nada de esto; pero eso se debe a que a ellos sólo les preocupa lo externo y ritual, no la esencial finalidad de los preceptos. Y que ésta exige aquellas condiciones, es evidente: el ayuno, en efecto, tiende a hacer al hombre semejante a Dios que, como Ser eterno y necesario, no ha menester de nutrición constante que compense pérdidas a las cuales no está sujeto; el ayuno, además, tiende a hacer al hombre semejante a los ángeles, procurándole una inmunidad o relativa exención de sus pasiones. Porque el hombre está entre el ángel y la bestia: sobre la bestia, por la luz de la razón que le permite domeñar sus apetitos; bajo el ángel, porque su cuerpo, sujeto a pasiones, le obliga a luchar para vencerlas, lucha de que están exentos los espíritus puros. Si, pues, se deja vencer, degrádase hasta la condición de la bestia; pero, si las vence, se sublima hasta el rango angélico. El que se dé perfecta cuenta de este misterio del ayuno, no se contentará con lo legal, concluye Algazel, que parece aquí seguir todavía el pensamiento de San Atanasio, cuando en su citado libro *De Virginitate* (c. 1°) añade: *Jejunium enim ad thronum Dei hominem sistit.....; angelorum cibus est: et qui eo utitur, ordinis angelici censendus est.*

En este precepto, como en el de la limosna, Algazel añade, por vía de apéndice, algo sobre el ayuno voluntario, hecho por devoción, como obra supererogatoria. Tras de enumerar, en él, multitud de devociones de este género, indicando los días del año, mes y semana más a propósito para practicarlas, como son, por ejemplo, el día del año nuevo, los primeros, medios y últimos de cada mes, los lunes, jueves y viernes de cada semana, etc., plantea y resuelve una cuestión muy debatida entre los ascéticos musulmanes, a saber: ¿es o no lícito el ayuno perpetuo, durante toda la vida? Algazel opta por la afirmativa, con tal que el ayuno se rompa en los días que así lo manda la religión, como son las pascuas; pero añade que, a su juicio, todavía, es más mortificante el ayuno alterno, o sea, de un día sin otro.

La peregrinación. — Con idéntico criterio al empleado en los anteriores preceptos, aborda Algazel el estudio del último de ellos: la *peregrinación (alhaŷŷ)*. Expuestas en suma sus ceremonias externas, nuestro teólogo añade por su parte que la peregrinación no debe emprenderse con ánimo de comerciar, porque esto equivale al deseo simoníaco de obtener lucro temporal por medio de obras espirituales. La peregrinación, como obra religiosa, debe emplearse en cosas que sean del servicio de Dios; por esto, el peregrino ha de evitar durante su viaje, no sólo el pecado, sino hasta lo lícito que no sirva para el cielo, v. gr., conversaciones inútiles, trajes muy ricos, comidas delicadas, etc., gastando en cambio el tiempo en orar, ejercer la caridad con los peregrinos pobres y conversar sobre cosas de espíritu.

El sentido místico que Algazel descubre en todas las ceremonias de la peregrinación sírvele de norma para explicar el espíritu con que deben practicarse aquéllas. La peregrinación en sí misma es ya, toda ella, un misterio impenetrable. El Profeta no se propuso con este precepto otro fin que el recordar a los hombres la obligación que tienen, como criaturas, de servir a Dios en la forma que a Éste le plazca, aunque esta forma parezca irracional, inútil y aun contraria a las inclinaciones innatas del espíritu, como ocurre con la peregrinación. Todos los otros preceptos tienden a algo razonable y útil para el alma: la limosna cura la avaricia; el ayuno, la gula y lujuria, etc. En cambio, las ceremonias de la peregrinación, como la de arrojar las piedras en el valle de *Minà* o las vueltas en derredor del templo de la *Kaᶜba*, carecen de sentido racional y de toda aparente utilidad para el alma. Pero Algazel dice que en esto cabalmente estriba su mérito: en exigir del hombre el acto más grande de sumisión a Dios: abdicar de su razón en obsequio a la fe; poner un acto, cuyo fin es ininteligible. Y aquí también es innegable la supervivencia del pensamiento de San Pablo (II ad Corinth., X, 5): *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Así, pues, la peregrinación viene a suplir, para los simples fieles, a la virtud del *tawakkul* o *abnegación de la voluntad*, propia de los que profesan vida de perfección.

El análisis de los misterios que alegóricamente se simbolizan en cada uno de los ritos de la peregrinación es verdaderamente interesante. El peregrino, al romper los lazos de patria y familia para marchar a la tierra santa de Meca, simboliza la necesidad de la penitencia para llegar a Dios. Los víveres que, según el rito, debe llevar para su camino, simbolizan el temor de Dios, viático único de nuestra peregrinación hacia el cielo. La cabalgadura en que ha de hacer su viaje, es imagen del féretro, vehículo también de aquel otro terrible viaje de ultratumba. La túnica ritual del peregrino *(al-iḥrām)* es el sudario, única vestidura de esa otra peregrinación. Al salir de su casa y despedirse de la familia, piense el peregrino en la separación última de la muerte. El desierto que ha de atravesar hasta llegar a Meca y los peligros de este camino son una semblanza de las pruebas terribles a que el alma se verá sometida desde la muerte hasta el día del juicio final. Meca es el paraíso, y la *Kaᶜba* es la casa de Dios. Al entrar en la Ciudad Santa, créase indigno, por sus pecados, de ver a Dios y espere de su misericordia contemplarlo cara a cara en el cielo. Las vueltas rituales *(al-ṭawāf)* en derredor de la *Kaᶜba* representan la adoración continua que los ángeles rinden al Señor en torno de su trono; háganse, pues, en espíritu, más que con el cuerpo: como una oración mental, más que como una ceremonia. La carrera entre las colinas de *Ṣafā* y *Marwa* es una imagen de la perplejidad y angustiosa duda del alma, ante los peligros del juicio particular, simbolizado a su vez por la oscilación alternativa de los platillos de la balanza *(al-mīzān)*. Un símbolo del juicio final es la congregación de todos los peregrinos sobre el monte *ᶜArafa*. Al arrojar las piedras en el valle de *Minà,* piense el peregrino en que, con este acto, insignificante para la razón natural, quiere Dios probar su fe y obediencia, como en otro tiempo probó la sumisión de Abrahán en aquel mismo sitio. Y cuando haya terminado todas estas ceremonias, examínese la conciencia para ver si las ha cumplido o no con este espíritu.

4 — DEVOCIONES DE CONSEJO

La Ascética ordinaria no debe limitarse, según Algazel, al estricto cumplimiento de la ley: el simple fiel puede y debe aspirar a mayor perfección. Para ello, aconseja nuestro teólogo ciertas prácticas de devoción, también externas, pero puramente supererogatorias, no de precepto, sino de consejo.

Lectura alcoránica. — Una de ellas es la lectura y recitación del Alcorán *(talāwa)*. La 1ª condición mística que Algazel exige para que esta devoción sea útil al alma (aparte los requisitos externos que se refieren a la actitud y postura del lector, intensidad y tono de la lectura, etc.), consiste en penetrarse bien de su importancia. El Alcorán es la palabra de Dios escrita: es como una epístola del Omnipotente a sus criaturas — añade —, repitiendo el clásico símil de San Agustín y de San Gregorio Magno respecto de la Biblia. Esa palabra, como atributo eterno de Dios, es inaccesible para el hombre; pero la bondad del Señor fué tanta, que se dignó revestirla de algo sensible, voces y signos gráficos, a fin de que pudiéramos entenderla. ¡Cuán útil, pues, no ha de ser para el hombre leer, recitar, estudiar ese documento divino! Por eso — añade Algazel — dijo alguien, de la palabra de Dios, que es «agua de vida que comunica la inmortalidad». (Cfr. *Evang. sec. Joann.*, IV, 10-14.) — 2ª De esta convicción nacerá, como fruto, un grande respeto al Libro Santo y un temor reverencial de incurrir en la ira de Dios, si nos atrevemos a leerlo siendo de ello indignos. Por ser palabra de Dios, se lo escribe con todo esmero caligráfico en fina vitela, encuadernada con lujo; nadie lo toca, si no está purificado de toda mancha física o legal; ¿quién, pues, será tan audaz que se atreva a leerlo con el corazón afeado por los vicios? — 3ª Síntoma de las dos condiciones precedentes será la atención que a la lectura del Alcorán prestemos; porque nadie se distrae cuando lee un documento que le envía una persona de alta jerarquía social. — 4ª La reflexión sobre la lectura ayudará a entender su sentido literal; por eso se acostumbra a hacerla pausada y lenta. — 5ª Como no basta el sentido obvio de la letra, a la reflexión debe acompañar la meditación que penetra en los misterios más recónditos del texto. — 6ª Mas estos ocultos sentidos no se revelarán, sino a quien sepa sortear los obstáculos que el demonio habrá de presentarle. Uno de éstos consiste en presumir que el fruto se obtiene atendiendo materialmente a las letras del texto. «¡Cómo se ríe el diablo — dice Algazel — de esos devotos que ponen todo su empeño en no dejar de mirar ni a una sola de las tildes del escrito!» Otro engaño de Satán es hacer, al lector, partidario ciego y fanático de una doctrina cerrada acerca de la interpretación del Alcorán; porque ese tal, jamás podrá tener verdadera meditación: seguirá sumiso la exégesis que sea corriente en la escuela teológica a que él pertenezca y rechazará como herejía todo otro sentido que le venga a las mientes. A otros engaña Satán por el motivo opuesto, a saber: porque estiman que, tras la corteza literal, no cabe encontrar sentido alguno ortodoxo. Pero el mayor obstáculo que el demonio pone a la meditación del Alcorán es el pecado: el corazón manchado de culpas — dice Algazel, repitiendo la idea bíblica — carece de luz para penetrar los misterios de la Escritura [1]. — 7ª Después de estas condiciones, es preciso leer con la idea preconcebida de que todos los versículos del Alcorán pueden encerrar enseñanza provechosa para nuestras almas. — 8ª Esta identificación debe ser tal, que nos emocione vivamente, provocando en nuestro corazón afectos varios, en armonía con el texto y con nuestro estado, v. gr., temor, tristeza, esperanza, etc. Algazel consigna en este punto notables ejemplos de *ṣūfíes* a quienes la lectura alcoránica hacía derramar copiosas lágrimas y hasta perder el conocimiento. — 9ª A conseguir este resultado contribuye mucho la fe viva de que las palabras leídas son pronunciadas entonces por Dios mismo. Esta fe se obtiene gradualmente: primero, imaginándonos que leemos en la presencia de Dios que nos ve y escucha; después, tratando de convencernos de que Dios es el que nos habla; por fin, sugestionándonos hasta no ver en lo que leemos otra cosa que a Dios, es decir, reduciendo el campo de la conciencia, por eliminación de todo elemento objetivo que no sea Dios mismo. Claro es que para Algazel este fenómeno psíquico, vecino ya del éxtasis, no es asequible al vulgo. — 10ª La última condición que nuestro teólogo exige, acredítale de experto en materia de espíritu, pues consiste en aconsejar que evitemos la ilusión de creernos aludidos en los textos que hablan de los justos, pero no en aquellos que se refieren a los pecadores.

---

[1] Cfr. *Sap.*, I, 4: *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.*

Rezo y plegaria. — Otra de las devociones, la más excelente, a juicio de Algazel, es el rezo y la plegaria. Llama *rezo (d̠ikr)* a la pronunciación repetida de ciertas jaculatorias o frases breves en alabanza de Dios, tales como «¡No existe otro Dios que Allāh!», «¡Alabado sea Dios!», «¡Gloria a Dios!», etc. El nombre de *plegaria (duᶜa)* se aplica sólo a las oraciones deprecatorias, que principalmente tienden a pedir a Dios el auxilio en las necesidades espirituales y temporales. Una abundante colección de ellas inserta Algazel, atribuídas a los profetas (Adán, Jesús, Mahoma, etc.) o a santos musulmanes, y acomodadas a las diversas circunstancias de la vida ordinaria.

Para nuestro teólogo, el rezo supera en utilidad espiritual a todas las otras devociones, pero sólo cuando se hace constantemente y con atención y devoción. Si el fin de la religión es la unión del alma con Dios, nada como el rezo prepara al alma para ese fin. Habituado el devoto a pensar en Dios y alabarlo, acaba por experimentar inconscientemente un vivo amor hacia el objeto de sus alabanzas; y este amor llega a arraigar en tal forma, que su corazón sufrirá, al sentirse ausente de Dios, y ansiará morir para unirse con Él. De esta manera encontrará hastío en las criaturas, y la muerte, en tal estado, será para el devoto el feliz momento de su apetecida unión; porque el alma, después de morir, vivirá eternamente en el mismo estado en que la muerte la sorprenda. Se ve, pues, que el mérito de esta devoción, como de todo acto religioso, estriba en el espíritu: en la atención y devoción. Lo mismo sucede con la plegaria: es inútil pedir a Dios con todos los ritos externos, si el corazón no está compungido por los pecados cometidos; no es lógico esperar que Dios nos escuche propicio, mientras no satisfagamos a su justicia.

Algazel se propone aquí una objeción contra la eficacia de la plegaria: ¿Para qué sirve pedir a Dios, si todo habrá de suceder necesariamente conforme a sus eternos decretos? La solución que da a este nudo teológico es sutil e ingeniosa. También entra en los decretos de Dios el apartar las calamidades por medio de la oración. Como el escudo rechaza la flecha y como el agua hace germinar las plantas, así la oración es la causa que evita las desgracias y atrae las misericordias del Altísimo. Todos admiten la inmutabilidad de los divinos decretos; pero no por eso dejan de llevar escudo a la guerra, ni de regar sus campos. Porque hay que distinguir, según Algazel, dos maneras en el decreto o predestinación de Dios: una general y *ab aeterno,* en cuya virtud se enlazan sintética y universalmente las causas con los efectos en abstracto; otra, que podemos llamar decreto segundo, en cuya virtud se enlaza ya concreta y analíticamente cada efecto singular con su causa. Así pues, el bien, predestinado *ab aeterno* por Dios, es decretado por Él, para el tiempo, como dependiente de una causa determinada; y el mal, igualmente, tiene decretada por Dios una causa que lo evite: esta causa es la plegaria. La objeción con su respuesta reaparece en idénticos términos en las *Summas* de nuestros escolásticos. Santo Tomás condensa su pensamiento en esta frase (*Summa theol.*, 2^{a} 2^{ae}, q. 83, a. 2): *Oramus ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum.* Y en la *Summa contra gentes* (lib. III, c. 96), añade: *Sic ergo orationes apud Deum efficaces sunt..... quia hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur, sub ordine divinae providentiae cadit.* Añade, sin embargo, Algazel que la plegaria tiene otra utilidad indiscutible: producir, como el rezo, el hábito de pensar en Dios. El corazón humano se vuelve a Dios, de ordinario, solamente cuando la desgracia le abruma: al verse abandonado y sin consuelo, recurre a Dios por la oración. De aquí que los maestros de espíritu recomienden como saludable la adversidad: porque evita el olvido de Dios.

Vigilia. — La última práctica de piedad que Algazel propone para el simple fiel, se sale ya de la Ascética ordinaria, para entrar en la esfera de la extraordinaria o devota: es la *vigilia* o consagración de la noche a la oración (*qiyām al-layl*), si no en su totalidad, en duración mayor o menor. Para facilitar al simple fiel esta práctica, aconseja Algazel la sobriedad en la cena, el evitar la fatiga excesiva durante el día y el tomar la siesta; de otro modo, el sueño vencerá al devoto.

Pero, aparte de estas disposiciones corporales, exige Algazel otras espirituales, sin las que la vigilia sería inútil, porque el mérito de ésta no consiste sólo en estar despierto, sino en pasar la noche en el servicio de Dios. Es la primera condición el evitar durante el día los pecados, para tener el corazón libre de preocupaciones mundanas. La segunda consiste en ocupar el espíritu con pensamientos que sugieran afectos de temor, más que de esperanza, pues estos últimos, como agradables, acabarían por sumirnos dulcemente en el sueño. La tercera condición estriba en penetrarse bien de la excelencia de la vigilia: debe para ello el devoto representarse vivamente que, durante este ejercicio, está en trato íntimo y familiar con Dios. Esta fe viva ahuyentará de sus párpados el sueño, como lo ahuyenta de los ojos del amante la presencia real de su amada.

Distribución del tiempo. — Tales son los medios generales y ordinarios que el islam, y Algazel en su nombre, ofrece a todo creyente para la consecución de su fin. Mas como nuestro teólogo comprendía la imposibilidad de hacer eremitas o frailes a todos los muslimes, procuró armonizar la práctica de estas devociones con las exigencias de la vida social profana. A este fin, redactó un capítulo del *Iḥyā’* (I, 228), en el cual hizo lo que nuestros ascéticos llaman *distribución del tiempo*, acomodándola a las distintas profesiones y oficios de la vida. Y en su opúsculo *Badāyat al-hadāya*, simplificó, luego, para el vulgo la aplicación de ese mismo método. Sin embargo de esta simplificación, la regla de vida aconsejada por Algazel al simple fiel sólo es comparable a las más rígidas y estrechas reglas del monacato cristiano. En ella, efectivamente, encontramos recomendadas: la meditación, desde el amanecer hasta la salida del sol; el ofrecimiento de las obras del día, antes de asistir a la oración litúrgica de la mañana en la mezquita; la lectura espiritual o el rezo, durante el tiempo consagrado a las artes, industrias o negocios, siempre que aquel ejercicio sea compatible con éstos, o, en el caso contrario, la práctica, al menos, de la presencia mental de Dios; el examen de conciencia, acto de contrición y rezo por la noche, antes de acostarse; y la vigilia, durante algunas horas robadas al sueño, pero sin perjuicio de la salud, para lo cual aconseja no reducir el sueño a menos de ocho horas, distribuídas entre el día y la noche.

5 — LA VIDA SOCIAL Y LA RELIGIÓN

Como el objetivo principal del *Iḥyā'* y de todo el apostolado de Algazel fué la educación religiosa del vulgo, más que la perfección mística de las almas consagradas especialmente a Dios, procuró llevar a la vida social en todas sus manifestaciones el espíritu vivificador de la religión. Los viajes, la amistad, el comercio, los convites, la vida de familia, cuantos aspectos presenta la sociedad humana, dan a nuestro teólogo ocasión para su catequesis espiritual. Si habla de la *comida (Iḥyā',* II, 1), es para aconsejar las prácticas religiosas de la bendición y acción de gracias y la utilidad de las pláticas espirituales durante la refección. Si se ocupa del *comercio* (II, 39), es para vituperar los fraudes contra la justicia y la religión y condenar la avaricia y mala fe en los contratos, aunque sin anatematizar la ganancia justa. Todos los contratos lícitos (compraventa, préstamo, arriendo, sociedad, etc.) y todos los vicios del comercio fraudulento (usura, monopolio, falsificación de la moneda, etc.), son objeto de minuciosos análisis para ponderar cuán difícil sea la salvación eterna del comerciante.

En el *Libro de lo lícito e ilícito* (*Iḥyā',* II, 58) es donde más desciende Algazel a estos pormenores de la vida social, para adaptarlos a las exigencias de la ley religiosa. Laméntase allí de que la extremada rigidez de conciencia de algunos maestros de espíritu hubiera producido en su tiempo una relajación grandísima de costumbres entre el vulgo, que así reaccionaba ante la imposibilidad de cumplir una ley tan estrecha. Para remediar tamaño mal, adopta Algazel una actitud benigna, pero no laxa, que lo asemeja bastante a San Alfonso María de Ligorio, el defensor del *probabilismo* en la moral católica. Como éste, Algazel enseña asimismo que, si bien convendría seguir siempre las opiniones más seguras, las más favorables a la letra de la ley moral, no debe, sin embargo, exagerarse esta doctrina, porque induciría a unos a la laxitud de conciencia y a otros a la ansiedad escrupulosa del espíritu. En los casos frecuentísimos de duda, es lícito formarse conciencia por principios reflejos que engendren certeza, tales como éste, en materia de justicia: *praesumptio favet possidenti (al-yad dalālat ʿalà al-mulk)*. La intención, alma de la obra, es el criterio definitivo de la moralidad de los actos. Por eso, Algazel, como nuestros moralistas, estima ilícito todo acto contrario al testimonio de la propia conciencia, aunque los alfaquíes lo estimen lícito en sí.

Al estudiar los *viajes* (*Iḥyā'*, II, 166), procura simplificar todavía más las obligaciones de la religión (ayuno, oración y abluciones) en armonía con las dificultades inherentes a todo viaje, y no se olvida de consignar reglas prácticas y sencillas, ya para orientarse en país desconocido a fin de que la oración sea hecha en la dirección de la *alquibla*, ya para conocer sus horas canónicas, sin otro indicio que la altura del sol.

Amistad. — Tres libros del *Iḥyā'* merecen más especial mención, bajo este aspecto a que ahora nos referimos: la religión en la vida social. Es el primero el *Libro de la amistad* (II, 109). Nuestro teólogo no condena las amistades: el amor, ya por simpatía, ya por las dotes físicas o morales de la persona amada, no es ni vituperable ni laudable en sí; su moralidad pende del fin o motivo que lo determine. El más sublime motivo de la amistad con nuestros semejantes es el que nace de considerarlos hijos de Dios y hermanos nuestros, porque entonces los amamos, no por ellos, sino por Dios y en Dios. Pero el influjo de este motivo sobrenatural será mayor o menor, según que lo sean las prendas morales del amigo: el inteligente, recto, virtuoso y ortodoxo en sus creencias será más digno de ese amor que el necio, perverso o hereje. Más aún: este último podrá ser objeto de odio religioso, aunque indirecto, es decir: se le podrá y deberá odiar como pecador, aunque amándole como prójimo e hijo de Dios.

Los deberes que esta caridad sobrenatural implica respecto del amigo son escrupulosamente analizados por Algazel: ayudarlo en sus necesidades económicas con nuestro caudal, aunque él no solicite nuestro auxilio; consolarlo en sus desgracias; callar sus defectos y publicar sus buenas cualidades; perdonarle sus ofensas, aunque corrigiéndole en caridad; orar por él a Dios, en vida y después de su muerte; atender a la subsistencia de sus huérfanos y viuda; y finalmente, no exigirle nada, a cambio de estos servicios y favores: así lo pide la sinceridad y desinterés de la amistad por Dios.

Claro es que estos deberes para con el simple amigo se hacen más imperiosos cuando se trata del correligionario, es decir, del amigo muslim: Algazel parece repetir las obras de misericordia cristiana cuando desarrolla este tema y recomienda la humildad y abnegación en las relaciones sociales de los muslimes entre sí. La recomendación es más enérgica, a medida que los lazos son más estrechos: al simple amigo no se le debe tanto como al muslim, ni a éste como al vecino, ni al vecino como al huésped, ni a éste como al criado, ni al criado como al pariente.

Vida familiar. — Los lazos de consanguinidad engendran, a su vez, deberes mutuos entre los muslimes, que Algazel no estudia en ningún libro del *Iḥyā'* por separado, sino incidentalmente en distintos libros. Las relaciones de la vida conyugal se explican en su *Libro del matrimonio* (II, 14); en él se echa de ver bien claramente el sentido antifeminista, característico del islam: la mujer, no sólo queda sometida en todo al marido, sino que casi se le llega a exigir la adoración idolátrica de éste; la mujer carece de toda libertad: no puede ni aun salir de su casa para hacer la oración en la mezquita; el esposo es el árbitro supremo del hogar doméstico.

Los hijos deben someterse también a sus padres, aun en el caso de que éstos les prohiban ejercicios piadosos de mera devoción, o aunque les manden cosas dudosamente lícitas. Claro está que la responsabilidad de los padres se hace mayor por este concepto. Algazel no descuida por eso de inculcarles la necesidad de educar religiosamente a sus hijos. Desde las cualidades de la nodriza que haya de amamantar al hijo, hasta el plan de su catequesis religiosa, todo está pormenorizado en el *Iḥyā'* (I, 69; III, 53): las alabanzas y reprensiones como medios educativos, así en los primeros años, como en la edad de la razón; los vicios más frecuentes en los niños (gula, vanidad, pereza, curiosidad indiscreta, pedigüeñería) y su corrección; las reglas de la urbanidad social; la discreta distribución del tiempo entre el estudio, el descanso, el paseo y la recreación; la necesidad de habituar a los niños a la práctica de los preceptos islámicos, antes de que les sean obligatorios; el método pedagógico de instruirlos en la fe del islam, primero de memoria tan sólo, después enseñándoles el sentido de los artículos, y por fin haciendo nacer en sus corazones el asenso firme, en que la fe consiste, no mediante los estudios escolásticos, sino por la salmodia del Alcorán, por su interpretación, por la lectura de los textos del *ḥadīṯ* y de los ejemplos de santidad de los hombres piadosos.

La música. — El ascetismo más severo, la sobriedad en el uso de los placeres sensibles es la idea dominante en la moral de Algazel. Sin embargo, él no hacía más que seguir la corriente tradicional: la autoridad de los grandes doctores de las escuelas canónicas sírvele de argumento para sus más rígidas doctrinas prohibitivas. Algunas veces, no obstante, tuvo la audacia de separarse de la tradición o interpretar en sentido más benigno sus prohibiciones. El caso más típico ofrécese en su *Libro de la licitud de la música* (*Iḥyā'*, II, 182) que Macdonald ha traducido y comentado.

Con rara unanimidad, los fundadores de las cuatro escuelas ortodoxas, Abū Ḥanīfa, Mālik, Ibn Ḥanbal y al-Šāfiᶜī, reprobaron la música y el canto, a título de ocupación afeminada, impropia de caracteres viriles, o como diversión y juego indigno de hombres religiosos y formales, o porque su audición deleita y aun embriaga, como el vino, hasta excitar las más groseras concupiscencias. Abū Ḥanīfa llegó al extremo de equiparar este pecado con la infidelidad.

No tardó, sin embargo, a surgir en el seno del islam la protesta de hecho contra estos anatemas: los *ṣūfíes* más venerables por su santidad y doctrina, como al-Ŷunayd, Ḏū-l-Nūn al-Miṣrī y al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī, no tuvieron escrúpulo en servirse de la música como elemento de primera importancia en las prácticas religiosas de la vida monacal. Sin duda que el ejemplo de los monjes cristianos debió influir de modo decisivo en esta adopción. Bien pronto los ascéticos musulmanes buscaron precedentes en la tradición, para justificar su conducta, y, enfrente de la autoridad de los cuatro doctores ortodoxos, se invocó la de algunos Compañeros del Profeta, los nietos de Abū Ṭālib y Abū Bakr, que habían considerado lícita la audición de tales cantos. Autores *ṣūfíes* tan respetados como al-Qušayrī y Abū Ṭālib al-Makkī fundáronse ya en esa tradición auténtica o apócrifa, y teólogos inmediatos a Algazel, como al-Bāqillānī y el Imām al-Ḥarāmayn, su maestro, defendieron, aunque con restricciones, la doctrina más benigna. Firme, pues, Algazel en el apoyo que le prestaba esta corriente de opinión favorable a la música, no vaciló en declararla lícita en sí y hasta útil para el servicio de Dios, aun respecto del vulgo, y aparte de considerarla como uno de los medios más eficaces para provocar en el alma las emociones variadísimas del éxtasis místico.

Mas, para defender esta tesis, procedió con prudencia y discreción extremadas. Reconociendo las evidentes prohibiciones del Profeta en esta materia (que se refieren exclusivamente al empleo de ciertos instrumentos músicos habitualmente usados por gentes deshonestas y dadas al vino), Algazel plantea el problema en su aspecto psicológico, para demostrar que el canto musical no puede ser ilícito, puesto que esencialmente consta de dos elementos: 1°, sonido rítmico y armonioso; 2°, letra poética. Ahora bien, el primer elemento produce en el oído un deleite natural sensible, que la religión no prohibe, como tampoco prohibe los placeres producidos por los objetos propios de los demás sentidos externos. En cuanto al segundo elemento, la letra poética, esencialmente se compone de sonidos articulados o palabras, cuyo significado puede ser lícito, y de cierto ritmo y medida musicales producidos por la garganta humana, tipo y modelo de todos los instrumentos músicos; por tanto, la emoción agradable, que la letra poética engendra, será tan lícita como la engendrada por la música instrumental.

Del delicado análisis psicológico, con el cual Algazel demuestra su tesis, resulta que todo cántico produce en el oyente cuatro órdenes de efectos: 1°, *sensible externo,* es decir, un deleite fisiopsicológico en el oído; 2°, *sensible interno*, es decir, emociones variadísimas o sentimientos; 3°, *intelectual*, es decir, una representación de ideas, correspondientes a las palabras del cántico; 4°, *orgánico*, o sea movimientos rítmicos del cuerpo (aplauso, salto, baile, etc.).

Infiérese de aquí que, aunque la música sea lícita en sí, cabe prohibirla *per accidens*, atendiendo a los efectos que provoque concretamente en cada individuo. Y Algazel estudia, bajo este aspecto, las varias especies de cántico, tradicionales en el islam: himnos de peregrinación, cantos de guerra, fúnebres, religiosos, eróticos, etc. Para decidir la ilicitud de estos últimos, ha de atenderse a cuatro criterios: 1° El fin que se propone el cantor o el oyente; así, serán ilícitos, si tienden al adulterio o a la sodomía. 2° El sexo y edad de la persona que canta; por eso son ilícitas las canciones eróticas oídas a mujer ajena o a hombre joven, capaces de seducir al oyente. 3° El asunto cantado; bajo este respecto, se prohiben los poemas deshonestos, cuyo asunto principal es la descripción de la mujer, *en cuanto mujer*. 4° La inclinación natural o temperamento del que oye; así es ilícito para algunos jóvenes sensuales el escuchar cualquier canción erótica, por el peligro subjetivo que encierra para ellos. Fuera de estos casos, la música vocal o instrumental, ejecutada o escuchada sólo algunas veces, no de continuo y como ocupación habitual, es no sólo lícita, sino provechosa para la salud del alma, como toda diversión o juego que disipe la tristeza.

Celo religioso. — Contrasta notablemente con la benignidad de Algazel en este problema, su rigidez en la cuestión del *celo religioso (Iḥyā'*, II, 210). Su deseo de poner término a las discordias dogmáticas entre muslimes le había inspirado un criterio muy amplio y liberal en materias de fe, porque veía al islam huérfano de una autoridad infalible que, como la del Pontífice en la Iglesia católica, decidiera de la ortodoxia de las creencias y decretase la excomunión de los herejes. Esta misma deficiencia en la organización de la Iglesia islámica presentábase en el orden prácticomoral, pero con más graves caracteres, porque Algazel, teólogo moralista ante todo, no podía transigir en este orden con el desenfreno y la anarquía, como transigió en el orden dogmático. Una institución social (privativamente musulmana en su organización, aunque cristiana por su origen), *la corrección fraterna,* ofrecíasele como panacea infalible contra la inmoralidad. Y Algazel, lejos de simplificar o debilitar la fuerza de esta institución islámica, procuró sistematizarla y fortalecerla, para que fuese la más firme garantía del cumplimiento de la ley religiosa.

Este criterio rigorista se revela en los tres aspectos bajo los cuales estudia el problema: *actos* sobre que debe ejercerse la corrección; condiciones del *corrector; método* práctico de realizarla.

En cuanto a lo primero, Algazel entiende que la corrección debe ejercerse, no sólo sobre todo pecado mortal y aun venial, sino hasta sobre aquellos actos, contrarios a la ley, que procedan de sujeto irresponsable (niños, locos, imbéciles), porque el fin de la corrección no es otro que impedir toda transgresión, aun material, de la ley de Dios. Sin embargo, es condición precisa que la transgresión sea presente (no pasada ni futura), que se ofrezca espontáneamente a la vista (excluyendo todo espionaje) y que los moralistas de todas las escuelas ortodoxas estén unánimes en admitir su ilicitud. El análisis minucioso y casuístico, que exige este principio general, ofrece grande interés para el conocimiento de la vida social musulmana. Realízalo Algazel, ya en este libro, ya en el de lo *lícito e ilícito* (*Iḥyā'*, II, 58), enumerando los manjares, bebidas, vestidos de seda, alhajas de oro y plata, imágenes de animales pintadas o esculpidas, etc., etc., que la ley condena. No contento con esta enumeración, pasa después revista a todos los centros en que se desarrolla la vida social, para señalar en cada uno las acciones u objetos reprobables: en las *mezquitas,* encuentra innumerables corruptelas de la liturgia, en la oración, lectura alcoránica, canto del *almuédano,* oratoria sagrada, separación de sexos, venta de medicinas y amuletos, perturbación de los oficios por los niños, locos, ebrios, etc.; en los *mercados,* reprueba los fraudes de todo género y la venta de artículos ilícitos; en las *calles,* señala todas las infracciones de la policía urbana; en los *baños,* anatematiza las denudeces y actos deshonestos a que se prestan y las imágenes impúdicas que adornan sus paredes; en las *tertulias* y *festines,* condena el lujo en el mobiliario y el vestido, el despilfarro en las comidas y los mil vicios de la lengua; finalmente, ni las escuelas, ni los tribunales, ni los conventos se escapan a su escrutadora inspección.

La vida cortesana, el trato y amistad con los sultanes, merécele atención más cuidadosa. Aunque Algazel reconoce, en su doctrina sobre el *imāmato,* el hecho consumado de la autoridad de los sultanes, no deja por eso de considerarlos como usurpadores violentos del poder civil y del tesoro público. De aquí que declare ilícito el visitarlos, hablarles, darles pruebas exteriores de honor, enseñar a ellos o a sus hijos cualquier ciencia (excepto el Alcorán), tener amistad con sus *qāḍīs,* criados, etc., hacer uso de los edificios construídos a sus expensas (mezquitas, escuelas, conventos, puentes, mercados, fuentes) y, sobre todo, recibir de sus manos el dinero que de cierto se sepa que lo han adquirido injustamente. Y para Algazel, la mayor parte de los bienes sultánicos adolecen de ese vicio de origen. Solamente cree lícito que los empleados en la administración pública (profesores, gobernadores, secretarios, administradores de hacienda y médicos oficiales) reciban sus honorarios y sueldos, siempre que éstos sean pagados con cargo a aquel capítulo del presupuesto cuyos ingresos se destinan para utilidad pública, pues en este caso el sultán no hace otra cosa que restituir indirectamente al pueblo lo que violentamente le robó. Esta actitud provocativa en que Algazel, como legitimista, se colocó frente al poder civil intruso, extraña más si se considera que él era profesor de la Universidad Niẓāmiya, fundada y sostenida a expensas de los sultanes.

Puntualizados bien los actos sobre que la corrección debe ejercerse, Algazel determina las condiciones del *corrector,* con criterio más rígido todavía, puesto que tan sólo basta ser persona responsable y musulmán, para poseer el derecho y el deber de corregir. Así, pues, no excluye Algazel más que al infiel y al que carece de responsabilidad; aun el niño, próximo a la edad de la razón, puede ya realizar esta función social, que Algazel califica de acto meritorio *(qurba).* Es más: según él, está obligado a corregir a otros aun el mismo pecador, porque, de lo contrario, resultaría de más cómoda condición que el justo, al cual obliga. Y en este punto, discrepa diametralmente de los moralistas cristianos que, como Santo Tomás (*Sum. theol.*, p. 2^{a}-2^{ae}, q. 33, a. 4-5), desligan del deber de la corrección a los que la merecen por sus pecados. Y para reforzar más todavía la eficacia de este medio regenerador de las costumbres, acaba por romper los lazos de la jerarquía civil y eclesiástica, que pudieran entorpecer su acción: ningún muslim necesita obtener la licencia del superior eclesiástico *(imām)* ni la del civil *(wālī)* para ejercer la corrección, en materia cierta, aunque el pecador sea el mismo califa. Huelga, por tanto, decir que, para Algazel, la obligación y el derecho de corregir es mutua y recíproca entre todos los muslimes: hijo y padre, marido y mujer, amo y criado, súbditos y rey.

Pero como el fin de esta institución no consiste en suprimir *todos* los pecados (porque esto es imposible), ni tampoco en evitar precisamente el escándalo individual de fulano o de zutano, sino en aminorar todas las transgresiones que sea *posible*, sin grave daño espiritual o temporal del que las corrija, Algazel relaja un poco, al fin, su estrecha doctrina, incluyendo entre las condiciones del corrector la de que *física* y *moralmente* pueda evitar la transgresión, pues si le consta ciertamente la inutilidad de sus censuras o la inminencia de un grave daño para sí, es preferible permitir el mal menor. Por este motivo, Algazel recomienda al vulgo no dejarse llevar de un celo imprudente en estos casos dudosos y abandonar toda la iniciativa y la responsabilidad a los superiores eclesiásticos o civiles.

Para que la corrección sea útil a la religión y meritoria al que la ejerce, es preciso, en efecto, según Algazel, que se inspire en la virtud de la prudencia y en la de la caridad: el corrector debe conocer bien la ley y aplicarla con amor y sin extralimitaciones. Para ello distingue los varios grados de la corrección: 1º La instrucción o catequesis, si el pecado procede de ignorancia. 2º La amonestación amistosa, inspirada sólo en motivos sobrenaturales. 3º La invectiva, dura ya y violenta, pero sin palabras indecentes. 4º La evitación material del pecado, rompiendo, v. gr., las vasijas que contienen vino o los instrumentos músicos prohibidos. 5º La intimidación del pecador con amenaza de castigo temporal. 6º La imposición de este castigo, ya con la mano, ya con armas, pero procurando evitar tumulto público. 7º Si ninguno de estos medios, sucesivamente aplicados, fuesen útiles, Algazel reconoce el derecho que tiene todo muslim a pedir ayuda a sus correligionarios para evitar el pecado *manu militari,* aunque el pecador por su parte se defienda, ayudado por otros, en la misma forma, y surja la guerra civil.

Es muy significativo que nuestro teólogo no exija, para aplicar este último grado, la licencia del superior eclesiástico *(imām)*. Con esta doctrina, en efecto, dejaba abierto el camino para que los muslimes pudieran atreverse a aplicarla a los pecados de los sultanes y de los califas, como de hecho ha ocurrido constantemente en la historia del islam. Sin embargo, Algazel no llega a declarar explícitamente la licitud del atentado contra los sultanes; limítase a permitir la corrección en sus dos primeros grados y aun en el tercero; pero siempre que el corrector esté seguro de que sólo él ha de sufrir las iras del superior corregido.

CAPÍTULO IV

ASCÉTICA PURGATIVA GENERAL

1. Plan general. — 2. La elección de estado: ventajas e inconvenientes del matrimonio. — 3. Cualidades de la esposa. — 4. Cualidades del esposo. — 5. Deberes del esposo. — 6. Deberes de la esposa. — 7. La educación de los hijos. — 8. La elección de género de vida: ventajas e inconvenientes de la vida en común y de la vida solitaria. — 9. Psicología natural de la Ascética purgativa: el alma y sus facultades. — 10. El combate ascético. — 11. Psicología sobrenatural de la Ascética purgativa: la tentación y la gracia. — 12. Teoría del discernimiento de espíritus. — 13. La tentación: sus causas, fases y remedios. — 14. La gracia: su gratuidad, especies y economía de su distribución. —15. El hábito moral; clasificación de las virtudes y vicios. —16. Posibilidad de la corrección de los vicios. — 17. Posibilidad de adquirir las virtudes. — 18. Normas de la disciplina ascética, imitadas de la terapéutica. — 19. Cuádruple método para conocer los propios defectos. — 20. Límite del combate espiritual: la privación de lo lícito. — 21. La vocación del novicio y sus condiciones previas. — 22. El director espiritual. — 23. Medios generales de perfección para el novicio: ayuno, vigilia, silencio y retiro. — 24. Sinopsis de las etapas principales de la vía iluminativa.

1 — PLAN GENERAL

AUNQUE Algazel se preocupó principalmente, según dijimos, de la gran masa del pueblo, es decir, del vulgo de los fieles, y a su perfección espiritual consagró el *Iḥyā'* y la mayor parte de sus libros ascéticos, no excluyó, sin embargo, de éstos la doctrina pertinente a la minoría selecta de los devotos, esto es, de los que aspiran a una mayor perfección moral y religiosa, consagrados al servicio divino.

Inspirándose en la tradición de los Santos Padres y escritores ascéticos de la Iglesia oriental y occidental, Algazel considera con San Agustín y San Juan Clímaco esa perfección, a que el devoto aspira, como la meta o término de un viaje, camino, peregrinación o ascensión espiritual [1], y los progresos logrados paulatinamente en ese perenne esfuerzo para llegar a la meta de la caridad o unión con Dios por el amor, los considera como grados, etapas o moradas sucesivas del simbólico viaje. Con San Basilio, San Juan Clímaco y Casiano coincide en distribuir esos grados en dos categorías generales: una que abarca todos los que tienden a la purificación del alma por medio de la corrección de los vicios, y otra que encierra los que ya consisten en la adquisición y práctica de las virtudes [2]. Son, respectivamente, las dos etapas de la vida espiritual que los ascéticos cristianos denominaron, luego, vía purgativa y vía iluminativa o unitiva. Reservando el estudio de esta última para la mística, veamos ahora el contenido general de la primera, es decir, de la ascética devota purgativa.

2 — LA ELECCIÓN DE ESTADO: VENTAJAS E INCONVENIENTES DEL MATRIMONIO

Como preliminar indispensable de la vida devota, Algazel exige del simple fiel, aspirante a esa vida de perfección, una vocación sólida y decidida, la cual se debe inspirar en el maduro examen de los inconvenientes y ventajas del nuevo estado que trata de abrazar. A semejanza de San Ignacio, para facilitar tan grave elección, ofrécele un análisis minucioso de las razones que militan, primero, en pro y en contra del matrimonio y del celibato [3], y después, dentro ya de éste, las ventajas y peligros respectivos de la vida solitaria y de la vida en común, para mejor servir a Dios.

He aquí, ante todo, cuáles son, según Algazel, las ventajas del matrimonio: 1ª Cooperar al cumplimiento de los fines de la Divina Providencia para la propagación y conservación de la especie humana y para la educación de la prole en las doctrinas de la verdadera fe, cuya propagación se fomenta así de manera indirecta. — 2ª Apagar o amortiguar al menos el fuego de la concupiscencia en las personas inclinadas a la lujuria por temperamento, para las cuales todo en el celibato es tentación u ocasión de pecado. — 3ª Lograr la economía doméstica, comodidades y placeres lícitos que la vida conyugal proporciona con la ayuda y convivencia de la esposa y de los hijos, fuente, además, de sana alegría espiritual que predispone al alma para servir a Dios. — 4ª A la vez, la vida de familia es para el hombre una escuela de mortificación y disciplina de las propias pasiones, en choque constante con el genio y carácter de la esposa e hijos.

---

[1] Cfr. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, I, pp. 296, 299 y 456.

[2] Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, pp. 174-7 y 453-463.

[3] *Iḥyā'*, II, 16,

Contra estas ventajas militan los inconvenientes que siguen: 1° La grave responsabilidad que contrae el esposo, como cabeza de la familia, pues ante Dios ha de dar cuenta, no sólo de sus propios actos, si que también de los de su esposa e hijos. Las necesidades de la vida, la manutención de la prole, las exigencias de la esposa pueden, además, obligarle a meterse en negocios ilícitos o poco honorables, si no cuenta con saneada fortuna. — 2° La dificultad de soportar el genio de la mujer sin impaciencias y arrebatos de cólera. — 3° El olvido de Dios y del negocio de la propia salvación, por la necesidad de ocuparse en los cuidados de la crianza de la prole y en los negocios temporales, industria, comercio, etc., para el sostén de la familia. Con todo esto, el alma cobra afición desordenada a la vida de acá abajo y se olvida de la vida futura.

Estas ventajas e inconvenientes no son, para Algazel, absolutas, sino relativas: el muslim debe examinarlas, en función de sus cualidades personales y de las circunstancias que le son propias, para resolver en cada caso y persona lo más conveniente, contrapesando bien los peligros, a que puede exponerse, con las utilidades temporales y, sobre todo, eternas, que el celibato o el matrimonio le hayan de acarrear. Como un eco de la doctrina del Apóstol (*I ad Cor.*, VII, 8-9): *Si non se contineant, nu-*

bant; melius est enim nubere quam uri, Algazel transige con el matrimonio, cuando fuera de él no ve posibilidad de refrenar la concupiscencia. Y en ello parece descubrir un síntoma de incapacidad o falta de vocación para la vida devota. Porque ésta es quizá la sola regla general que se atreve a formular en tan grave problema, a saber: que el celibato es preferible para el que aspira a la perfección de la vida religiosa, así como el matrimonio es más conveniente para el que sólo se propone servir a Dios dentro del mundo. Este punto de vista coincide en un todo con el de los ascéticos cristianos del oriente, anteriores al islam, que, mostrando también un profundo respeto hacia la vida conyugal y sin incurrir en la exageración maniquea de los herejes *apostólicos* que la condenaban, consideraron siempre el celibato y la virginidad perpetua y perfecta como el estado propio de los que se consagran a Dios apartados del mundo [1].

Síntoma del origen cristiano de esta doctrina de Algazel es también la objeción que contra ella él mismo se propone seguidamente: Si el celibato es más perfecto, Mahoma debió adoptarlo, a imitación de Jesús que vivió célibe. Naturalmente, Algazel desata la dificultad, conforme a la regla general que antes sentó: Jesús prefirió el celibato, porque para él le sería más conveniente y porque en sus circunstancias la vida conyugal le habría dificultado el servicio de Dios. Mahoma, en cambio, optó por el matrimonio, porque sus dotes excepcionales le permitían ser a la vez polígamo y célibe, es decir, no perder ni un momento la presencia de Dios y la pureza de intención, en medio de circunstancias tan ocasionadas a pecados e imperfecciones para cualquier otro hombre.

Infiérese de todo lo dicho, que el muslim puede aspirar a la vida devota, aun dentro del matrimonio, si bien Algazel estima mejor el celibato para aquel género de vida más perfecta. Por eso, antes de entrar de lleno en el estudio de la ascética devota, cuídase también de señalar las normas de la perfección espiritual dentro del matrimonio para los que elijan este estado [2].

---

[1] Cfr. Besse, *Les moines d'Orient,* p. 147.

[2] *Iḥyā',* II, 24.

3 — CUALIDADES DE LA ESPOSA

Desde los preliminares de la boda hasta las obligaciones mutuas de los cónyuges, entre sí y con relación a la prole, todo está previsto y minuciosamente regulado. La pureza de intención debe presidir, ante todo, en la elección de esposa. Sin olvidar Algazel las prescripciones que la ley religiosa del islam estatuye al fijar los impedimentos dirimentes del matrimonio canónico, detiénese como siempre más cuidadosamente en lo que atañe al espíritu. Por eso, tras de enumerar por encima las cualidades que debe reunir la novia para que el enlace sea válido y lícito — es a saber, que sea púber, soltera y desligada de compromiso conyugal con otra persona, que no sea infiel ni apóstata, ni esclava, y que no tenga con el esposo parentesco de consanguinidad, afinidad o colactaneidad en los grados que el derecho canónico califica de impedimentos dirimentes —, entra a determinar las otras dotes de índole espiritual que la ley no fija.

Todas ellas se estudian en función del fin del matrimonio, que es, según ya se insinuó, la procreación de la prole y la mutua ayuda de los cónyuges para mejor servir a Dios; la satisfacción del instinto sexual no debe entrar en la intención de los contrayentes, sino como simple medio para aquel fin sobrenatural. Infiérese de aquí que la religiosidad o piedad sólida debe ser la cualidad preferida en la novia. Síguele en importancia la bondad de carácter, indispensable para la convivencia. La hermosura o belleza física viene en tercer lugar, porque Algazel estima que, de una parte, esta cualidad de la esposa preserva al esposo de tentaciones ajenas, y, de otra parte, lejos de estorbar a los fines espirituales del matrimonio, ayuda a su mejor cumplimiento. La vida conyugal, efectivamente, se basa en el amor, y éste, en la mayoría de los casos, nace de la belleza de la persona amada; por eso se recomienda que los prometidos se vean y traten antes de casarse, a pesar de que la ley religiosa prohibe a la mujer descubrir su rostro a los hombres extraños a su familia; casarse sin conocerse los cónyuges sería, además, muy expuesto a chascos y a disensiones ulteriores. Por lo que toca a la riqueza de la novia, Algazel reprueba toda preocupación en este sentido y toda pesquisa que tienda a averiguar la cuantía de su patrimonio. En cambio, aconseja el mayor cuidado en la elección de la esposa, por lo que se refiere a su fecundidad, principal objetivo del matrimonio; y para eliminar las probabilidades de fracaso, recomienda elegirla joven y sana. A fin de que el mutuo cariño, base de la vida conyugal, se mantenga vivo entre los cónyuges, es también preferible la esposa virgen, pues la ya divorciada de anterior matrimonio, ni será tan amada del nuevo esposo, ni dejará fácilmente de conservar en su corazón algún afecto a su primer marido; que, como Algazel sagazmente insinúa, no hay amor más fuerte y tenaz que el primer amor. La buena educación y crianza de la prole no se logra tampoco sin la intervención personal de la madre; por eso recomienda Algazel elegir esposa de familia religiosa y honrada, en cuyo seno haya podido recibir la educación que ha de dar luego a sus hijos. Finalmente, motivos de índole psicofisiológica aconsejan evitar la unión conyugal entre parientes próximos, porque el instinto sexual, como todos los apetitos, se debilita con el trato familiar que los novios tuvieron antes del enlace, y ello determina, según Algazel, cierta degeneración en la prole, que nace enfermiza y enclenque.

4 — CUALIDADES DEL ESPOSO

A estas cualidades de la novia deben corresponder, como es justo, sus análogas en el novio, que habrá de ser piadoso, de buenas costumbres y carácter afable, de fe viva, de sanas ideas, de linaje y posición semejantes a los de la novia y de dotes físicas que no le hagan repulsivo. Juiciosamente nota Algazel que el matrimonio en el islam es para la mujer una como esclavitud: el marido puede en todo momento repudiar a su esposa; en cambio, ésta queda para siempre sujeta como sierva a su esposo, aunque sea hereje, malvado o tirano y violento. Es por ello de más graves consecuencias una mala elección.

5 — DEBERES DEL ESPOSO[1]

En este mismo criterio se inspiran todas las recomendaciones de Algazel, cuando pasa a estudiar las relaciones de la vida conyugal: la desigualdad de derechos de los cónyuges exige que el esposo, como parte privilegiada y más fuerte, no olvide los fueros de la mujer, cuya debilidad física e intelectual está agravada por el férreo yugo del contrato matrimonial, que la liga indisolublemente de su parte. Por eso, la primera recomendación es la mansedumbre y dulzura: no basta que el marido se abstenga de maltratarla; es además preciso que sufra paciente sus genialidades, tonterías e impertinencias. Es más: con certera visión asegura Algazel que no hay cosa mejor para evitar toda disensión en la vida conyugal, que la afabilidad jovial y expansiva por parte del marido, pues nada encanta tanto a la psicología emocional y sencilla de las mujeres, como las gracias y donaires de ingenio de sus esposos en la conversación y en el trato. Naturalmente que esta jovialidad debe tener un límite, para ser discreta, pues, de lo contrario, acabaría por perder la mujer el respeto a la autoridad del marido, y éste carecería ya del legítimo ascendiente, indispensable para corregir los caprichos o las extralimitaciones morales y religiosas de su consorte, si por acaso sobrevienen. El marido que se convierte en esclavo de su mujer, perdido está: ha trastrocado los valores esenciales de la vida conyugal y ha desnaturalizado las relaciones fijadas por la Providencia entre los sexos; porque el hombre ha sido creado para dirigir y mandar a la mujer como señor; y desde el momento en que se le afloja la rienda más de lo debido, es muy humano que arrastre en su carrera desbocada al jinete. Es, pues, cuestión de prudencia el mantener armonizada en su justo medio la cariñosa afabilidad con la autoridad dura y severa: esta última será la medicina de sus malos hábitos; aquella otra será el remedio de su débil psicología.

---

[1] *Iḥyā'*, II, 28.

Igual ecuanimidad y equilibrio recomienda Algazel al marido en lo que atañe a los celos: pensar mal sin motivo y a todo evento, espiar sin descanso los pasos y la vida de la esposa de intachable conducta, es vicio abominable y contraproducente del marido celoso; prescindir de toda vigilancia, una vez concebidas sospechas bien fundadas, es asimismo síntoma de carácter innoble y vil, falto de pundonor. Bastará, para el justo medio, con evitar que hombres extraños entren en la casa y que la mujer salga a los mercados. En general, la licencia del marido, requerida para todo, hasta para visitar familias amigas o para asistir a la mezquita, cortará todo abuso y suspicacia, siempre que la esposa guarde por las calles el debido recato y modestia.

Al marido toca, por otra parte, como cabeza de la familia, atender a las necesidades económicas de su mujer y de su casa, guardando también en ello el justo medio, es decir, sin mezquindad ni dilapidación, y sin preferencias egoístas para sí propio en el comer; el cariño familiar sufre menoscabo con tales desigualdades y distinciones; toda la familia debe comer en una misma mesa.

La autoridad y primacía del marido exige de él, asimismo, que se preocupe de instruir a la mujer en todo lo concerniente a la fe, a la moral y a los ritos del islam, indispensable para su salvación; en el caso de incapacidad por su parte, puede y aun debe el marido permitirle a la mujer que salga de casa para recibir del *muftī* la catequesis religiosa que el marido no es capaz de darle.

No olvida tampoco Algazel el caso, probable, de la poligamia, para recomendar el más escrupuloso trato de igualdad con todas las esposas, ya en lo que atañe al débito conyugal, ya en la manutención y regalos. Exceptúa de esta igualdad, como es claro, el amor, que no pende ya de la voluntad del marido. Fuera de esto, en ninguna otra cosa debe mostrar preferencias, que serían semillero de envidias y discordias entre las varias mujeres y de aversión contra el esposo.

Si la esposa llegare a desobedecerle en materia grave, sobre todo en el cumplimiento de la ley religiosa, puede y debe el marido, después de pacientes y reiteradas amonestaciones, castigarla con separación temporal, más o menos larga, pero sólo del lecho conyugal; y hasta, si no se enmendase, cabe que le muestre su justa irritación con algún golpe, que sin lastimarla le duela.

El espíritu religioso que Algazel trataba de infundir en la vida social y privada del islam, es quizá en esta materia del matrimonio donde con más relieve aparece: no pudiendo menos de aceptar como cosa ortodoxa la incontinencia y aun el desenfreno sexual que la ley permite al autorizar la poligamia, el repudio y el uso de concubinas, esfuérzase en rodear el acto mismo de la cópula de toda clase de prácticas devotas que, despojándolo del carácter brutal e inconsciente, propio de los instintos, lo eleven casi a la condición de un rito sagrado, con sus oraciones preparatorias, con sus días fijos, recomendados por motivos religiosos, con sus minuciosas reglas, inspiradas en el mayor recato, decoro y honestidad, y llamando de continuo la atención de los cónyuges hacia el fin a que el acto debe tender, según la voluntad divina, que no es la satisfacción del apetito, sino la procreación de la prole. De ahí que, aun reconociendo asimismo como lícito el repudio, proclame muy alto que es, de las cosas lícitas, la más abominable a los ojos de Dios, y exija, por eso, para su licitud, no sólo los requisitos legales o canónicos, sino, además, los procedimientos más suaves, dulces y caritativos, evitando en lo posible perjudicar material o moralmente a la esposa repudiada y guardando la mayor reserva sobre la falta o pecado en que el repudio se funde.

6 — DEBERES DE LA ESPOSA [1]

Cífranse todos en la obediencia absoluta y sumisa al marido, en lo que no sea contrario a la ley de Dios. La fidelidad, que al esposo debe, exige de ella un recato tal, que ni siquiera para cumplir con sus deberes religiosos conviene que salga de casa:

---

[1] *Iḥyā'*, II, 37.

la oración de precepto le será más meritoria en el secreto del hogar, que en la mezquita. Debe asimismo ser económica, administrando el patrimonio familiar sin dispendios inútiles y sin traspasar en un ápice los límites que el esposo le prescriba. Para agradarle y hacérsele amable, deberá también cuidar de su propia belleza, pero sin mengua de la modestia y sin incurrir tampoco en el pecado de vanidad. Guarde, para cuando esté sola, su tristeza y seriedad, y acoja en cambio al marido con rostro alegre y buen humor. El ideal, en suma, de la perfecta casada acertó Algazel a condensarlo con sobrias pinceladas en el siguiente cuadro, algunos de cuyos rasgos parecen inspirados en el capítulo XXXI de las Parábolas de Salomón y en la doctrina paulina [1]:

«Sentada en la habitación más interior de la casa, hile de continuo con su huso, sin dejar el trabajo para subir a curiosear desde la azotea. Sea parca de palabras con sus vecinos, ni entre a las habitaciones de éstos sin verdadera necesidad. Guarde a su esposo el debido respeto, delante y detrás de él, procurando, además, serle grata en toda ocasión y sin traicionarle en su honra y hacienda. Jamás salga de casa sin su licencia; y aun en este caso, deberá ir como de incógnito, ataviada con traje modesto y usado, buscando los parajes solitarios, huyendo de las calles frecuentadas y de los mercados públicos, evitando que persona extraña la reconozca, guardándose bien de darse a conocer a ningún amigo de su esposo, sino, antes al revés, contradiga a todo el que asegure conocerla o que ella lo conoce a él. Todas sus preocupaciones deben reducirse a practicar la virtud, a gobernar bien su casa y a cumplir los preceptos religiosos de la oración y el ayuno. Si un amigo de su esposo llama a la puerta sin hallarse éste en casa, no deberá ella preguntar quién es ni contestar a sus palabras, mostrándose de este modo celosa de su honra y de la de su marido. Satisfecha debe de estar con la fortuna que a Dios plugo otorgarle dándoselo por esposo, y preferir debe siempre los derechos de éste a los suyos propios y a los de sus parientes. Siempre limpia y pulcra, muéstrese dispuesta en todo momento a satisfacer el débito conyugal, si al esposo le pluguiera reclamarlo. Cariñosa y solícita para con sus hijos, sea, no obstante, reservada para con ellos, sin comunicarles cualesquiera secretos. Y guarde asimismo su lengua del vicio de injuriar a los hijos y replicar al esposo.»

---

[1] *Iḥyā'*, II, 38

7 — LA EDUCACIÓN DE LOS HIJOS [1]

Deber común de los esposos es la educación moral y religiosa de la prole. Algazel pondera la importancia de este deber, a la vez que sus trascendentales efectos para la felicidad temporal y eterna de los hijos. El alma del niño es cual piedra preciosa, limpia y exenta de todà impresión o huella, pero dispuesta a recibir cuanto en ella se quiera grabar. Su psicología nativa es crédula para la verdad y el error, dócil para el bien y el mal. Los padres, pues, son los que le inclinan en una u otra dirección. De ahí su grave responsabilidad, si abandonan su educación e instrucción religiosa.

Desde la lactancia hasta la mayor edad del hijo, ha de ser escrupulosa la vigilancia paterna. Si la madre necesita declinar en una nodriza mercenaria el deber de la lactancia, busque mujer honrada y religiosa, para que su leche no sea en el tierno organismo del niño levadura de pecado que levante luego en su corazón instintos de rebeldía contra la ley de Dios. La vigilancia debe aumentar, así que la luz de la razón comience a alborear, es decir, cuando el rubor del rostro infantil sea seguro indicio del discernimiento, del despertar de la conciencia moral. El primer vicio que en el niño aparecerá es la gula. Corríjasele desde el principio, obligándole a observar las normas de la urbanidad en la mesa, que tanto refrenan la glotonería: comer despacio, con solo la mano derecha, sin adelantarse a los otros comensales, sin mancharse las manos y el vestido, sin pedir con instancias mayor cantidad, etc. Habitúesele a comer pan a secas, que es gran freno contra la sensualidad, y aféesele el comer mucho, como vicio propio de las bestias. La sobriedad en la cantidad y calidad de los alimentos y la indiferencia respecto de todos los platos, delicados o vulgares, será el ideal a que se le ha de hacer aspirar. Muy pronto surgirá también en el niño la afición al lujo en los vestidos. Hágasele amar los modestos y sencillos, así en el color como en el precio, y que desprecie los llamativos y preciosos, cual atavío indigno de hombres y propio sólo de gente afeminada. Sólo así se evitará que nazca en el niño el vicio de la vanidad. En general, contra éste y todos los otros vicios servirá mucho el apartarlo de malas compañías: con su contagio saldría fácilmente embustero, envidioso, terco, curioso, indiscreto, burlón, rencoroso, desvergonzado, etc. A los primeros síntomas de cualquiera de estos vicios, conviene que los padres hagan la vista gorda, sin decirle nada a él ni dar publicidad a su pecado, sobre todo si advierten que el niño procura ocultarlo. Es fácil que así, él mismo se enmiende. Pero, a la segunda vez, repréndasele, aunque en secreto y con brevedad y dulzura; la insistencia y dureza en las reprimendas embota la sensibilidad moral. También será mejor que le reprenda la madre, amenazándole, empero, con decirlo al padre. Alábesele, en cambio, y prémiesele en público, siempre que lo merezca. La pereza y molicie habrán de ser asimismo prevenidas, habituándolo desde niño a dormir sólo de noche y en cama que no sea blanda: así, además, se hará fuerte y sano. Para eso también conviene que se le saque a paseo algunos días, y que todos, al volver de la escuela, se le permita divertirse con juegos que le recreen sin fatiga violenta.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 53. Cfr. I, 69.

Júntense a estas normas de educación física y moral las reglas de la urbanidad social que son indispensables para el trato con los superiores, iguales e inferiores, y se tendrá el retrato ideal del niño, según Algazel, en lo que atañe a la formación de su carácter, tan útil para el éxito de la ascética purgativa, si luego se ha de consagrar a la vida devota.

La instrucción religiosa debe andar emparejada con la educación moral. Algazel recomienda comenzar por el aprendizaje del Alcorán, así que el niño sepa leer; pero, a la vez, se le deben narrar vidas de santos, cuyos ejemplos le animen a imitar sus virtudes. Evítese, en cambio, que lea versos eróticos, aunque sea con fines de educación literaria. Desde niño, aun antes de que la ley religiosa le obligue, acostúmbresele ya a los preceptos de la oración y purificación ritual y hasta a practicar el ayuno en ciertos días del mes de ramadán, enseñándole así poco a poco las obligaciones que más tarde le incumbirán. Al acercarse a la edad de la pubertad, explíquensele ya los misterios que encierran los preceptos y prácticas que hasta entonces aprendió y cumplió sin entenderlos, revelándole el sentido del problema religioso, es decir, la vanidad y caducidad de la vida presente, comparada con la futura y eterna de la bienaventuranza, cuya consecución es el fin del hombre en este mundo. Conforme al criterio de Algazel en lo que toca a la psicología de la creencia, su plan de catequesis del dogma es muy sencillo: debe el niño limitarse a aprender de memoria los artículos de la fe islámica; al llegar al uso de razón, hay que explicarle, poco a poco y uno a uno, su significado; pero no hay que empeñarse en hacérselos creer mediante razonamientos teológicos, porque, sin necesidad de éstos, su fe habrá ya nacido y se irá arraigando por la gracia de Dios, mediante las prácticas religiosas y los ejercicios de piedad y devoción, como la lectura del Alcorán, las tradiciones del Profeta, los ejemplos de los santos, etc.

8 — LA ELECCIÓN DE GÉNERO DE VIDA: VENTAJAS E INCONVENIENTES DE LA VIDA EN COMÚN Y DE LA VIDA SOLITARIA

Decidido ya el muslim a elegir entre el matrimonio y el celibato, una nueva elección se le ofrece, en el caso de que aspire a la perfección espiritual: Si opta por el celibato, ¿servirá mejor a Dios en la soledad, o viviendo en medio del mundo? Para facilitar al devoto la elección, examina Algazel las ventajas e inconvenientes espirituales de la vida solitaria [1].

Seis son sus ventajas: 1ª Estar libre de preocupaciones, para poder entregarse a la meditación y al trato familiar con Dios, que es la meta de la vida devota. — 2ª Evitar las ocasiones y peligros de pecado que implica la vida en sociedad, cuales son la maledicencia y murmuración, la hipocresía, el contagio casi inevitable del mal ejemplo, etc. — 3ª Eliminar todo género de rencillas y discordias con los prójimos. — 4ª Estar exento de todo daño en la fama y honra, nacido de suspicacias, juicios temerarios, calumnias, etc. — 5ª En la soledad, nadie será víctima de las exigencias sociales ni sentirá tentaciones de ambición. — 6ª Finalmente, estará libre del trato molesto de los necios y fastidiosos y, por ende, no incurrirá en impaciencias ni en faltas de caridad fraterna contra ellos.

---

[1] *Iḥyā'*, II, 149.

Enfrente de estas ventajas, ofrece la soledad inconvenientes, que consisten en la privación de las siete ventajas siguientes, anejas a la vida social: 1ª El enseñar y el aprender, que son las más excelentes ocupaciones para servir a Dios, porque no puede haber sólida piedad sin ciencia ascética, ni meditación útil sin base teológica. — 2ª El procurarse los medios de subsistencia ejerciendo la industria o el comercio, si el devoto no dispone de fortuna u holgado patrimonio. — 3ª El lograr, más fácilmente que en la soledad, la educación de los hábitos morales, es decir, la corrección de las pasiones, con el trato social, que obliga a mortificarlas y reprimirlas en su choque continuo con las de los prójimos. Por eso es mejor la vida social para los novicios, y preferible la soledad para los que ya han mortificado sus pasiones. Asimismo, la vida social da ocasión para educar y corregir a nuestros prójimos. Por eso, los *ṣūfīes* adoptan la vida en comunidad, bajo la dirección de un superior que los amaestre y corrija. — 4ª El consuelo propio y ajeno, mediante la amistad y trato espiritual con personas devotas. Esta ventaja es importantísima, porque la virtud se conquista con el hábito y éste no logra adquirirse con tristeza, disgusto o mal humor. — 5ª La vida en común da también ocasión para practicar obras de misericordia, imposibles en la soledad, v. gr., visitar a los enfermos, consolar al triste, y para lograr los méritos anejos a la oración en común. — 6ª La humillación propia, excelente medio de perfección espiritual, no es tampoco posible en la soledad. Por eso, muchos eligen la vida solitaria por soberbia, para no exponerse a humillaciones, para pasar por santos, porque temen que las gentes formen de su virtud un juicio inferior al que ellos tienen de sí propios. De aquí que la soledad sólo sea buena para las almas ya perfectas, que necesitan consagrarse exclusivamente a la oración y meditación, lejos del mundo y de sus cuidados y distracciones. — 7ª El trato social es el mejor medio para conocer los propios defectos, las malas inclinaciones, el carácter, en suma: el iracundo, el vanidoso, el rencoroso, el envidioso no conocerán que lo son, si no se ponen a prueba, pues estos vicios no se manifiestan, mientras el hombre no trata con sus prójimos. Por eso los devotos que quieren conocer y mortificar, v. gr., su propia vanidad, se someten de propósito a humillaciones públicas.

Expuestas las ventajas e inconvenientes de la soledad y de la sociedad, Algazel advierte al devoto que es imposible inferir de su mutuo contraste una regla fija y absoluta para la elección. Como al elegir entre el celibato y el matrimonio, también aquí dice que en cada caso particular habrá de resolverse el problema, en función de las cualidades personales y concretas del individuo.

Una sola ley fija parece inferirse de toda la doctrina antes expuesta, y es que Algazel prefiere la vida común a la solitaria para los novicios. Y en esto, no hace más que seguir la doctrina y la práctica de los escritores ascéticos del monacato cristiano oriental. San Jerónimo y San Basilio recomendaban ya a los principiantes huir de la vida solitaria y acogerse a la cenobítica, para evitar, entre otros peligros de aquélla, el de guiarse por sus caprichos y no por un superior que los dirija en el camino de la perfección, y el de privarse de la edificación propia con los ejemplos de santidad de sus hermanos. Por eso, ya desde el siglo VII de J. C., la vida eremítica desaparece en oriente, siendo sustituída por la cenobítica o común, que se la cree más útil para la generalidad de los devotos [1].

---

[1] Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, pp. 227, 434, 440, 464. Casiano, en su *De Coenob. Inst.* (V, 2; VII, 12), coincide asimismo con Algazel en estimar esencial para la corrección de los vicios la dirección y consejo de un superior o anciano. Cfr. Pourrat, I, p. 178, y Besse, *Les moines d'Orient*, pp. 31, 33.

9 — PSICOLOGÍA NATURAL DE LA ASCÉTICA PURGATIVA: EL ALMA Y SUS FACULTADES

Elegido el estado y el género de vida para servir a Dios, puede ya el devoto emprender su marcha por la vía purgativa. Mas será difícil que corrija sus vicios y mortifique sus pasiones, antes de conocer la naturaleza, causas y efectos de aquéllos y de éstas, y los recursos naturales y sobrenaturales de que el alma dispone para refrenarlos y combatirlas.

Prescindiendo de explicaciones técnicas y sutiles sobre la naturaleza del alma, Algazel limítase a dar al devoto algunas nociones claras y sencillas de psicología natural y sobrenatural, indispensables para el fin práctico a que aspira la ascética purgativa. Esta psicología es, en el fondo, mixta de aristotélica y neoplatónica, en lo que tiene de natural, y en sus elementos teológicos o sobrenaturales, deriva directamente de la tradición ascéticomística del monacato cristiano oriental, comunicada y adaptada al islam por los *ṣūfíes*. He aquí, ante todo, un somero resumen de su psicología natural:

El hombre es un compuesto accidental de dos elementos: cuerpo y espíritu. El espíritu, llamado también *corazón*, *alma* e *inteligencia,* es un ser inmaterial, sutil y divino por su origen, cuyas propiedades cardinales son conocer, entender, razonar, querer, merecer y ser responsable. El organismo corpóreo es, respecto del alma, como el instrumento accidental, respecto de la causa principal o eficiente, como el lugar respecto del sujeto, cosa o persona, que lo ocupa, y como el vehículo o cabalgadura, respecto del jinete que lo guía o monta. La unión, pues, de ambos elementos en el compuesto humano no es sustancial, sino accidental. El hombre es esencialmente hombre, por el alma sola.

La alegoría del viaje del alma hacia Dios, tan cara a los ascéticos cristianos, domina también en su doctrina psicológica sobre las facultades: si el cuerpo es el vehículo o cabalgadura del alma, necesitará ésta proveerse de medios de subsistencia o viático para la marcha, que conserven la vida del cuerpo y eviten las causas de destrucción: los primeros, los busca el apetito *concupiscible;* las segundas, evítalas el apetito *irascible.* Mas la tendencia ciega de ambos apetitos no lograría este su doble fin, si el alma careciese de facultades cognoscitivas, internas y externas: las externas son los cinco sentidos corporales; las internas, aparte de la razón, son también cinco: fantasía, retentiva, estimativa, memorativa y sentido común [1].

10 — EL COMBATE ASCÉTICO

Algazel concibe la vida ascética como un combate o lucha, a imitación de los escritores monásticos del oriente cristiano [2]: para él, como para éstos, el alma se ve expuesta a la rebelión del concupiscible y del irascible, que Dios le ha dado como auxiliares para su viaje; si no los refrena y vence su rebeldía ayudándose de la razón, está perdida y no logra su fin. La sentencia del Apóstol — *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati* [3] — vibra bajo el velo de las brillantes alegorías con que Algazel describe el combate ascético: en ellas, unas veces el alma es el rey, que con la razón, su leal y experto ministro, tiene que someter al concupiscible, siervo vil que le provee de víveres, bajo el yugo de irascible, que es el jefe de su ejército; otras veces, la razón es el monarca, que con los sentidos, que son sus soldados, tiene que luchar contra la ira y la concupiscencia, que le disputan la realeza; en otras alegorías, la razón es el jinete que, montado en el concupiscible, sale de caza, llevando como perro al irascible. De todas estas alegorías fluye una misma consecuencia: el éxito del combate ascético depende de que los apetitos concupiscible e irascible queden sometidos a la razón, facultad superior y específica, que distingue al hombre de las bestias. Éstas, en efecto, poseen, como el hombre, sentidos externos e internos, concupiscencia e ira; pero carecen de inteligencia, que es el conocimiento de lo suprasensible, universal y necesario, y de voluntad, que es el apetito del bien racional, conforme con aquel conocimiento, aunque contradiga a la concupiscencia sensible. En este bien, que es el fin del hombre, estriba su felicidad y perfección.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 3; IV, 80. Cfr. *Maqāṣid* y *Tahāfut, passim.*

[2] Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, p. 165.

[3] *Ad Rom.*, VII, 23.

11 — PSICOLOGÍA SOBRENATURAL DE LA ASCÉTICA PURGATIVA: LA TENTACIÓN Y LA GRACIA

En el combate ascético no intervienen sólo las facultades sensitivas contra la razón. Otros dos ejércitos, de orden sobrenatural, se asocian también a la lucha, como enemigos o como auxiliares del alma: las sugestiones diabólicas y las inspiraciones angélicas; la tentación y la gracia. El corazón humano es, pues, al decir de Algazel, como una casa con muchas puertas; como un castillo asaeteado por todas partes; como un espejo que recibe de continuo variadísimas imágenes; como un pozo o estanque, a cuyo fondo afluyen diferentes manantiales. Muchas de estas alegorías tienen una evidente filiación cristiana y se encuentran a menudo en las páginas de nuestros escritores ascéticos: las del castillo y el estanque fueron familiares a Santa Teresa. El acceso de tan varias impresiones es exterior e interior, y, a su vez, natural y sobrenatural: los sentidos externos, la fantasía, el apetito sensitivo, los impulsos de la complexión orgánica y la razón, intervienen constantemente, ya como resortes de psicología natural, ya como instrumento y materia de tentaciones e inspiraciones. Toda representación, en efecto, provoca en el corazón un deseo que, por su conformidad o disconformidad con el fin último, será bueno o malo. El que excita al bien, se llama «inspiración» o «gracia»; el que provoca al mal, «sugestión» o «tentación». Su distinta naturaleza reclama concausas, también distintas, de orden sobrenatural: el ángel y el demonio.

Algazel prescinde, en este punto, de todas las cuestiones escolásticas relativas a la existencia y esencia de los espíritus buenos y malos. Limítase a aceptar el dogma, sin penetrar en su sentido y sin demostrarlo. Bástale con el hecho dogmático de que el Alcorán y las tradiciones proféticas dan testimonio: los ángeles son criaturas espirituales, cuya misión divina consiste en enseñar, iluminar y dirigir a los hombres hacia el bien; los demonios están encargados de la misión contraria, es decir, de tentar al mal, por permiso de Dios, y mediante las pasiones. Cada hombre tiene su ángel guardián y su diablo tentador [1]. Huelga advertir el origen cristiano de toda esta doctrina.

12 — TEORÍA DEL DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS

Más interesante es, a juicio de Algazel, conocer la compleja economía de esta psicología sobrenatural, aplicada al combate ascético. Muchos siglos antes de que San Bernardo y otros escritores del occidente cristiano sistematizaran la teoría llamada *discernimiento o discreción de espíritus,* Algazel la concibió y formuló con maravillosa nitidez y orden en su *Iḥyā'* y en su *Minhāŷ*: Pero lo que más maravilla es su estrecha semejanza, en el fondo y en la forma, con la doctrina del cardenal Bona (siglo XVII) en su *De discretione spirituum* y con la de López de Ezquerra (siglo XVII) en su *Lucerna mystica,* que tratan el mismo tema. Como ellos, Algazel reduce a tres todos los agentes o estímulos de nuestras afecciones (ideas y deseos), a saber: el divino o angélico, el humano o de la concupiscencia y el diabólico. El primero inspira y mueve sólo para el bien, pues si alguna vez induce a un mal, es tan sólo aparente y a título de prueba. El segundo provoca casi siempre al mal. El tercero, al mal siempre asimismo, pues si alguna vez inspira el bien, es para engañar al alma.

Igual semejanza brilla en las reglas concretas que Algazel formula para evitar ilusiones en el discernimiento de los espíritus, señalando los caracteres morales y psicológicos de unos y otros. El espíritu es bueno, siempre que se conforma en sus inspiraciones con los dictados de la ley divina y la conducta de los santos y siempre que contradice a la concupiscencia; su impulso es moderado y suave, no violento, inquieto ni desordenado, como el del espíritu diabólico; la oración jamás lo debilita; la irreflexión y confianza en sus efectos nunca lo acompaña, como acompaña a las ideas aparentemente buenas que el espíritu diabólico sugiere. Y descendiendo a sus aplicaciones prácticas, Algazel se entretiene en analizar las sutiles astucias y falaces artes de que el demonio usa para engañar a las almas sugiriéndoles el mal con apariencias de virtud. A tema tan interesante para la psicología religiosa consagra casi todo un libro de su *Iḥyā'* (III, 264), titulado *De la falsa presunción espiritual*, que más adelante analizaremos, y hasta prometió dedicar una obra separada, que no se conserva, bajo el título de *Talbīs Iblīs* o *Falacias del diablo* [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 20. Cfr. *Al-Maḍnūn grande.*

13 — LA TENTACIÓN: SUS CAUSAS, FASES Y REMEDIOS

Mas para discernir con acierto entre la inspiración divina o angélica y la sugestión o tentación del diablo, precisa analizar antes las causas ocasionales de que éste se sirve para tentar al hombre. Las principales son las siguientes pasiones, que Algazel enumera según el orden de su mayor a su menor importancia: la cólera o ira y la concupiscencia o sensualidad son las más generales, graves y frecuentes; la envidia y la avaricia siguen en importancia, si se tiene en cuenta que ambas fueron respectivamente causa del pecado de Satanás y del de Adán; tras ellas, viene la gula, fómite de toda sensualidad; el amor del lujo y de la riqueza, que llena el corazón de preocupaciones mundanas y lo somete al yugo del demonio; la ligereza y frivolidad, que ofrece a éste cómoda coyuntura para sugerir el mal a las almas atolondradas; el fanatismo, en fin, o apasionamiento en la defensa de la propia opinión, que es un semillero de pecados, especialmente murmuraciones, calumnias, odios, etc. [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 23. Cfr. *Minhāŷ*.

Toda tentación es esencialmente, por lo dicho, un estímulo, exterior o interior, que provoca al pecado; pero esto no implica que ella misma sea ya pecaminosa en sí. Algazel analiza por eso cuidadosamente los actos psicológicos que la integran y cuyo proceso arranca de la sugestión inicial de la idea, hasta terminar en el acto pecaminoso externo, corpóreo y consumado: 1°, surge, ante todo, la idea imprevista de pecar, v. gr., de mirar deshonesta o inmodestamente a una mujer; 2°, esta idea determina en el concupiscible un movimiento o inclinación natural a mirar; 3°, la razón reflexiona sobre si le conviene o no realizar tal acto; 4°, de este juicio práctico nace en la voluntad el propósito o intención de mirar, que, al principio, es débil, si lo fué la atención prestada por el alma a la idea primera, pero que acaba por fortalecerse y convertirse en volición o resolución firme; 5°, realización del acto pecaminoso de mirar, si el propósito no se retracta o se olvida o deja de cumplirse por algún obstáculo. De los cuatro actos internos o psicológicos que preceden al pecado externo o consumado de mirar, los dos primeros, la idea y la inclinación, como indeliberados y fatales, no son pecaminosos; el tercer acto, el juicio práctico o la deliberación, será punible o no, según se formule libremente, o de modo automático e inconsciente; sólo el cuarto acto, el propósito de mirar, es siempre punible, porque es fruto consciente de la deliberación. Y nada digamos del pecado externo o consumado. Cuando éste deja de realizarse por retractación del propósito, inspirada en motivos sobrenaturales, entonces, lejos de ser el hombre reo de pecado, hácese acreedor a premio, puesto que refrena y contraría un impulso pecaminoso. En cambio, si la omisión del pecado externo se debe a motivos naturales, a distracción, a obstáculos o dificultades humanas, entonces el simple propósito es ya pecaminoso [2].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 24.

[2] *Iḥyā'*, III, 31.

Por lo que toca a los remedios de la tentación, Algazel los reduce genéricamente a tres: la soledad o el retiro, contra las tentaciones que penetran por los sentidos externos, esto es, la fuga de las ocasiones; la mortificación o combate ascético, contra las tentaciones interiores, que provienen de las pasiones; el recuerdo o presencia continua de Dios, conseguido por medio de la oración y de las jaculatorias, contra las sugestiones que el demonio desliza en la fantasía. El rezo es inútil, sin la mortificación, porque el demonio, como perro hambriento — dice Algazel glosando el conocido símil de San Pedro — se lanza sobre el corazón que las pasiones dominan, sin hacer caso alguno de sus gritos [1]. Finalmente, el remedio más seguro y general estriba en rechazar la tentación desde el primer instante, pues, si no, el proceso mecánico de los actos psicológicos que la integran determinará el pecado sin remedio. Es el clásico consejo de los ascéticos cristianos, que Tomás de Kempis formula brevemente así: *Principiis obsta*, en armonía con la sentencia del *Eclesiástico* (XIX, 1): *Qui spernit modica, paulatim decidet.*

Sin esta precaución inicial, casi siempre fracasan todos los remedios, incluso el de la oración jaculatoria. Porque, según Algazel, no todas las tentaciones pueden ser siempre infaliblemente vencidas por medio del rezo, sino tan sólo algunas, que él puntualiza y distingue en la clasificación tripartita siguiente: 1ª Tentaciones de vanidad y soberbia espiritual con que el demonio ataca a los devotos. Son vencidas de seguro con el recuerdo de Dios, con sólo pensar el devoto que a Dios debe todo cuanto es y cuanto vale en el orden natural y sobrenatural. — 2ª Tentaciones nacidas de excitación de la concupiscencia. En ellas, si el devoto sabe de cierto que aquel movimiento es pecado, el demonio cesa de tentar; mas si duda, seguirá tentándole, aunque rece para vencerla. Coexistirá, pues, la tentación con su remedio, aunque vencida. — 3ª Tentaciones de mero pensamiento o imaginación de cosas indiferentes, que sobrevienen en la oración. Son imposibles de ahuyentar estas distracciones, a no ser que se trate de los místicos perfectos, dominados ya por la idea fija de Dios, objeto único de sus preocupaciones y de su amor.

---

[1] Cfr. *Iª Pet.*, V, 8: *Sobrii estote et vigilate: quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret.*

Resulta de este análisis que sólo los místicos perfectos son ya invulnerables a la tentación, porque sus corazones permanecen inalterablemente adheridos a Dios. Enfrente de este grupo, que constituye exigua minoría, existe otro diametralmente opuesto, el de los corazones endurecidos y obcecados, que viven sometidos al yugo de las pasiones y de Satán y a quienes la menor cosa es pábulo de pecado y estímulo de tentación. También son exigua minoría, comparado su número con el de los corazones volubles, que son legión innumerable: la mayoría de los hombres, en efecto, viven alternativamente sujetos al influjo de la tentación y de la gracia, acuciados por la pasión y refrenados a seguida por la razón, embaucados por los sofismas del demonio y desengañados por las ilustraciones del ángel, fluctuando sin cesar entre el bien y el mal y siendo cada vez vencidos por uno u otro, según la orientación ordinaria y normal de su psicología, marcada por la brújula del hábito [1].

En toda esta doctrina de la tentación pueden sin esfuerzo advertirse evidentes huellas del pensamiento de San Agustín, que todos los autores ascéticos, posteriores al siglo V, no hicieron casi más que comentar, así en el oriente cristiano como en el occidente. San Agustín, en efecto, había distinguido, antes que Algazel, y mediante análisis delicados del fenómeno psicológico de la solicitación al mal, llamada «tentación», los mismos tres elementos o fases que integran su proceso total: la sugestión (idea o imaginación), la inclinación instintiva de la concupiscencia y la crisis de resistencia o consentimiento; había también declarado exentos de toda culpabilidad los dos primeros elementos, la idea y el deleite, como fatales e inevitables fenómenos de nuestra psicología, reservando para el consentimiento voluntario la esencia del pecado; a tres redujo asimismo las causas de la tentación, o sea los enemigos del alma: mundo, demonio y carne o concupiscencia; y cifró, en fin, toda la táctica para vencerlas en el uso de análogos remedios: el ayuno o mortificación de la sensualidad, y la presencia de Dios o pensamiento del cielo mediante la oración [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 31-34.

14 — LA GRACIA: SU GRATUIDAD, ESPECIES Y ECONOMÍA DE SU DISTRIBUCIÓN

Enfrente de la tentación, que sugiere el mal, la inspiración divina o angélica viene, según dijimos, a contrarrestar el influjo de aquélla, excitando al bien. Algazel desenvuelve su doctrina de la gracia, no precisamente aquí, al estudiar el combate ascético, sino en otros capítulos del *Iḥyā'* y en su *Iqtiṣād* y *Minhāŷ*, aunque esporádicamente y sin plan orgánico.

El dogma de la omnímoda autonomía o absoluta independencia de Dios en sus relaciones con las criaturas (que Algazel defendió acremente contra los *muᶜtaziles* en su *Iqtiṣād)* lleva envuelto en sí mismo el de la gratuidad de la gracia: ni la fe, ni la virtud, ni la felicidad de la vida futura pueden ser merecidas *de condigno* y con estricta justicia por los actos humanos; antes bien, Dios las otorga cuando le place y a quienes libremente quiere. Sigue también en este punto Algazel la misma dirección de San Agustín, el cual, para combatir la exageración pelagiana en favor de los fueros de la libertad, pareció deprimirlos y oscurecerlos, en homenaje a la infinita autocracia de la Providencia divina. De aquí que, como Algazel contra los *muᶜtaziles,* San Agustín contra los pelagianos enseñase también que la voluntad humana no puede cooperar a la obra de su salvación, si de antemano no es provocada por la divina gracia preveniente: jamás la iniciativa puede nacer de la voluntad, ni para creer, ni para obrar el bien saludable, ni para merecer *de condigno* el premio [1].

---

[1] Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, pp. 316, 329. — Aunque en el *Iḥyā'* no enumera Algazel los tres enemigos del alma, en el *Minhāŷ* los menciona como causas de la tentación u obstáculos del devoto en el camino de la perfección, si bien desdobla el primero en dos, que denomina *mundo* y *hombres,* y el tercero, o carne, en otros dos, que llama *concupiscencia* y *vientre.*

Pero ya hicimos notar en el estudio de su *Dogmática* cómo esta severa doctrina de Algazel en nada contradice a la bondad y justicia infinita de Dios, porque *de hecho* su providencia amorosa tiene dispuesto otorgar sus gracias a aquellos que a ellas dócilmente correspondan y cooperen. El mérito de la cooperación humana a cada gracia anterior encadénase así con la gracia subsiguiente, gratuita siempre, pero otorgada por Dios a guisa de efecto o secuela de la cooperación humana; y esto, desde la gracia del *initium fidei,* hasta la perseverancia y la gloria eterna. Esta economía divina en la distribución de sus gracias tiene en labios de Algazel un sello cristiano tan inconfundible, que en el *Minhāŷ,* donde la desarrolla, va encabezada con un símil inspirado en la parábola evangélica del siervo agradecido y del siervo ingrato (Luc., XIX, 12), a quienes su amo premia y castiga respectivamente, aumentando al uno y quitando al otro las gracias que antes les dió. A dos principios reduce Algazel en ese libro las normas de dicha economía: 1° Dios no otorga su gracia, sino al que aprecia su valor y sabe agradecerla, correspondiendo a ella con buenas obras. 2° Dios no niega su gracia, sino al que desconoce su valor y deja de agradecerla con obras buenas.

La clasificación minuciosa y metódica de la divina gracia ocupa en el *Iḥyā'* (IV, 73) nutridas páginas, que analizaremos por extenso al estudiar la virtud de la gratitud a los beneficios divinos. Prescindiendo de las gracias temporales, las espirituales o eternas consisten esencialmente en cierto concurso, ayuda o auxilio que Dios presta para la realización de todo acto saludable. Recibe diferentes nombres, según los efectos que en el alma produce: 1ª Gracia *ilustrante,* que es la iluminación divina otorgada al alma para que la inteligencia conozca el bien eterno y positivo, distinguiéndolo del aparente y temporal. Tiene tres grados: 1°, la iluminación o dirección que Dios otorga a todos los hombres, mediante la razón natural y la revelación escrita de los sagrados libros de los profetas; 2°, la iluminación especial que comunica a los devotos, a medida que progresan en el combate ascético y como fruto de este progreso; 3°, la iluminación especialísima con que distingue a los profetas y santos, acabado ya dicho combate, y por la cual les revela verdades inaccesibles a la razón. — 2ª Gracia *excitante,* que es el auxilio divino prestado al alma para que la voluntad se mueva a practicar el bien. Afecta, pues, a la voluntad, como la ilustrante afecta a la inteligencia, y es, por lo tanto, más importante para la salvación, pues, como dice Algazel, de poco serviría que Dios nos ilustrase y dirigiera por el camino recto, si no nos moviera e impulsase también a recorrerlo. Coincide en esta distinción con San Agustín, que en su *De gratia Christi* (lib. 1°, c. 12, n° 13) distingue la gracia *preveniente* de la *cooperante*, diciendo que aquélla nos es dada *ut facienda noverimus et ut diligenda credamus,* y ésta, *ut cognita faciamus et ut credita diligamus.* — 3ª Gracia *facilitante,* que es el auxilio divino prestado al alma para que su movimiento hacia el bien se realice del mejor modo, con el menor esfuerzo y lo más pronto posible. Afecta esta gracia a todo el compuesto humano y a los medios externos de ejecución del acto bueno. — 4ª Gracia *adyuvante,* que es como la síntesis de las tres anteriores y cuyo efecto es sistematizarlas y organizarlas. — 5ª Gracia *preservante,* que es el auxilio divino cuyo efecto consiste en evitar que el alma elija y practique el mal, poniendo para ello a la voluntad obstáculos interiores o insensibles.

---

[1] Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, p. 285.

15 — EL HÁBITO MORAL; CLASIFICACIÓN DE LAS VIRTUDES Y VICIOS

Conocidos los agentes naturales y sobrenaturales que intervienen en el combate ascético, entra ya Algazel de lleno en el asunto de la ascética purgativa, la mortificación de las pasiones o corrección de los vicios, comenzando por el concepto y clasificación general del hábito moral. A guisa de médico discreto, antes de curar las enfermedades del alma, estudia su esencia y síntomas. Y en todo su estudio, esta alegoría de la medicina corporal, adoptada desde muy antiguo por los moralistas musulmanes y por los *ṣūfíes,* surge a cada paso, según veremos.

El hábito moral es para Algazel una cualidad o forma del alma, gravada en ésta tan profundamente, que de ella proceden los actos con facilidad y sin previa reflexión o consideración. Se llama virtud o vicio, según que los actos sean o no conformes con la razón y la revelación. Mediante un delicado análisis, Algazel demuestra cómo el elemento esencial del hábito moral no es el acto mismo, bueno o malo, realizado accidentalmente, ni tampoco lo es la mera potencia de ejecutarlo, ni, por fin, el simple conocimiento del sujeto respecto del acto por él realizado, sino que la esencia del hábito estriba en esa cualidad interna del alma que la dispone a la fácil realización de los actos buenos o malos.

La clasificación de los hábitos morales inspírase en la ética aristotélica, tradicional en los filósofos musulmanes: a cada una de las tres potencias del alma corresponden tres hábitos morales: dos malos, que son vicios, por exceso o por defecto, y uno bueno, que es virtud, por equilibrio o justo medio entre los dos extremos viciosos. Así, el justo medio de la razón es la *prudencia,* que está entre su exceso, la malvada *astucia,* y su defecto, la *imbecilidad* o estupidez. El irascible, equilibrado, se llama *fortaleza;* pero desordenado, ya por exceso, ya por defecto, engendra dos vicios: la *audacia* temeraria y la *timidez* o cobardía. El concupiscible, asimismo, tiene una virtud, que es la *templanza,* y dos vicios: la *intemperancia* o avidez y la *apatía* o impasibilidad. A las tres virtudes cardinales que de aquí resultan agrégase la *justicia,* que es el hábito de ordenar o equilibrar las tres facultades del alma. Esta cuarta virtud carece de vicios por exceso y defecto, pues la *injusticia* consiste simplemente en apartarse aquélla de su fin propio. Cada una de las tres primeras virtudes cardinales y sus respectivos vicios engendran muchos otros hábitos, derivados o secundarios, que Algazel enumera y clasifica subordinándolos bajo su correspondiente matriz, sin que en el cuadro general resultante se advierta nada de original o que discrepe de la doctrina moral peripatética [1].

Es, sin embargo, digno de notarse que esta clasificación, de origen filosófico y profano, queda luego obliterada y preterida por Algazel cuando, más adelante, desciende a tratar de la corrección de los vicios y de la adquisición de las virtudes. Veremos, en efecto, que su ascética purgativa está construída sobre otro plano y que el cuadro de los vicios que se han de corregir no está trazado según las líneas de la clasificación aristotélica, sino más bien según la doctrina ascética del monacato cristiano oriental. El orden que en el *Iḥyā* sigue es, en efecto, este otro: gula, lujuria, vicios de la lengua (mentira, murmuración y calumnia, principalmente), ira, odio y envidia, avaricia, vanagloria e hipocresía, soberbia y vanidad, presunción espiritual. Ahora bien, en análogo orden se enumeran también los vicios que gradualmente debe corregir el novicio, en la doctrina ascética de Casiano, que se generalizó en el oriente y occidente cristiano entre los monjes, desde los siglos IV y V: gula, lujuria, avaricia, ira, envidia o tristeza, disgusto de la vida espiritual, vanagloria y orgullo [2].

16 — POSIBILIDAD DE LA CORRECCIÓN DE LOS VICIOS

Para moverse eficazmente el novicio al combate ascético, esta cuestión se le ofrece como preámbulo indispensable. Dos graves razones parecen sugerir una solución negativa: 1ª Que el hábito moral, siendo al modo de una forma del alma, debe ser tan inalterable como la figura o forma física del cuerpo. — 2ª Que siendo las pasiones exigencias naturales y necesarias de dos potencias anímicas (el concupiscible y el irascible), deben ser irrefrenables.

Algazel comienza por refutar *ad absurdum* ambas objeciones: si los hábitos morales fuesen inalterables, resultarían inútiles los preceptos éticos y religiosos, la educación, las exhortaciones de los profetas, etc. De otra parte, la experiencia atestigua que, no sólo los hombres, sino hasta los animales irracionales, son capaces de corrección en sus inclinaciones más violentas. En general, sólo son inalterables los seres que poseen una esencia completa o acabada en su orden; en cambio, aquellos cuya esencia estriba en ser algo potencial o incompleto, son capaces de adquirir la perfección que les falta, mediante una condición: así, el hueso de dátil, cuya esencia estriba en ser virtualmente una palmera, es capaz de lograr esta perfección que le falta, mediante el cultivo. El concupiscible, pues, y el irascible son asimismo seres imperfectos y capaces, por tanto, de lograr su perfección, mediante la disciplina ascética. Claro es que las pasiones, como exigencias naturales, son difíciles de reprimir; pero esta dificultad no equivale a imposibilidad, y es mayor o menor, según que se trate de las pasiones del concupiscible o del irascible: aquéllas, como más tempranas en su aparición, son más refractarias a la enmienda que éstas. Influye asimismo la costumbre de satisfacerlas en la mayor dificultad para refrenarlas. Cuatro son los grados que Algazel distingue a este respecto: 1° La simple ignorancia o negligencia de la moral, la cual se corregirá muy fácilmente mediante la instrucción. 2° El extravío moral de quien ya conoce la fealdad del vicio, pero que se deja dominar por las pasiones; su enmienda es ya menos fácil, porque hay que desarraigar previamente el hábito malo. 3° La perversión moral de quien por la fuerza de la costumbre se ilusiona creyendo que los vicios son para él una necesidad y hasta una cosa buena; su enmienda es casi imposible. 4° La malicia de quien, además de obrar y sentir como el anterior, se dedica a corromper a sus prójimos; este último grado es ya el que ofrece mayor dificultad. Pero en todos ellos la posibilidad de la enmienda queda siempre a salvo.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 36-40.

[2] Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, p. 177; Besse, *op. cit.*, p. 216. San Juan Clímaco en su *Escala* incluye también los vicios de la lengua (maledicencia, locuacidad y mentira) que en Casiano no aparecen explícitamente.

El error de los que la niegan nace de creer que la disciplina ascética aspira a extirpar o aniquilar las pasiones, que son exigencias naturales; pero no se trata de eso: el concupiscible y el irascible son, sí, apetitos necesarios para la conservación del hombre;

de modo que, destruídos, ni el individuo ni la especie podrían subsistir; por eso el combate ascético tiende tan sólo a reducirlos a la armonía o justo medio entre el exceso y el defecto; las pasiones, así equilibradas, son buenas y hasta santas, como lo declaran textos evidentes de la revelación y típicos ejemplos de los profetas. Sin embargo, no conviene al director espiritual declarar este sutil misterio a los novicios, sino antes bien proponerles como meta de la perfección el extirpar sus pasiones por completo, aunque la realidad, que con el combate ascético podrán conseguir, sea tan sólo aquel justo medio entre el exceso y el defecto, entre el abuso y la apatía. Y la razón es de elemental prudencia, porque, si al novicio se le concede como lícita la cosa más pequeña, es seguro que se acogerá a esa licencia para excusarse de mayores excesos, creyendo de buena fe que están dentro de lo lícito; en cambio, si tiende a aniquilar la pasión, hará mayores esfuerzos y, aunque no lo conseguirá, logrará el justo medio, que es lo único posible [1].

Rechaza, como se ve, Algazel la doctrina herética de Pelagio y Evagrio que ponía la meta de la perfección espiritual en la apatía estoica, en la insensibilidad y muerte de las pasiones. Aquella utopía pelagiana había echado hondas raíces también en el *ṣūfismo* heterodoxo. Algazel, apoyado en la tesis aristotélica del justo medio, a la vez que en la dirección ascética más prudente de San Agustín, adopta la misma discreta actitud de reserva que éste: pretender acá abajo la perfección absoluta por la muerte de las pasiones, es un absurdo; aspirar constantemente a ella, aun a sabiendas de no lograrla, es táctica segura para conquistar la perfección relativa, de que nuestra naturaleza finita es capaz [2].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 40. Esta prudente reserva en la dirección ascética, que exige al novicio la privación hasta de lo lícito para que al menos logre la purgación de todo lo ilícito, es elemental regla de la ascética cristiana, inspirada en un profundo conocimiento de la psicología de las pasiones. M. Blondel, en su libro *L'Action* (págs. 187-198), la ha justificado por razones simplemente psicológicas, concluyendo: *Il faut s'habituer à prendre l'offensive et à faire plus qu'eviter ce qu'on ne doit pas.*

[2] Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, *índice*, s. v. *Apathéia;* ítem, pp. 294-298.

17 — POSIBILIDAD DE ADQUIRIR LAS VIRTUDES

Si se exceptúan los profetas, que poseyeron las virtudes de manera innata, sin necesidad de enseñanza y de educación moral, la mayoría de los hombres que aspiran a la perfección necesitan adquirirlas por el ejercicio habitual de los actos propios de cada una de ellas. Esta disciplina ascética se distingue, en cierto modo, de la que tiende simplemente a extirpar los vicios contrarios a las virtudes, ya que el combate purgativo tenía por fin directo suprimir el hábito malo, el vicio, por la gradual evitación de sus actos propios, mientras que la adquisición de las virtudes opuestas exige el trabajo positivo de habituar al alma paulatinamente a la práctica de los actos buenos, hasta llegar a realizarlos de un modo fácil y como connatural. Otro síntoma seguro de la adquisición de las virtudes es el gusto y deleite que el alma experimenta en el ejercicio de los actos respectivos. Finalmente, es indispensable que este placer se sienta, no sólo durante algún tiempo, sino constantemente. Facilidad, gusto y constancia en los actos, son, pues, los tres caracteres que garantizan la adquisición de la virtud.

Pero, ¿es posible esta adquisición? ¿Cabe encontrar gusto en contrariar los apetitos naturales? La costumbre realiza, según Algazel, maravillas mayores que ésa: la costumbre de la vida muelle produce hastío a los reyes y potentados; el jugador, en cambio, no goza más que jugando, aunque pierda toda su fortuna, por la fuerza del hábito; la afición a los deportes hace olvidar a muchos las molestias físicas que en su ejercicio sufren; los pilletes y malhechores, hasta se jactan de los castigos a que la justicia los somete, porque la costumbre de su profesión maleante embota su sensibilidad moral; igual ocurre con los sodomitas, que se glorían de su mismo infamante oficio. Si, pues, la costumbre de obrar mal acaba por engendrar deleite en el alma, que por su origen divino ha nacido para la verdad y el bien, ¿cómo no encontrará también placer en los actos buenos, a fuerza de practicarlos constantemente? Porque, según advierte Algazel, el gusto hacia lo deforme y grosero, que experimenta el hombre por la fuerza del hábito, es un fenómeno cuasi preternatural y como contrario a la esencia del alma, es una inclinación morbosa, al modo de la que siente el estómago enfermo que, creado para comer y beber, rechaza todo alimento; en cambio, la tendencia del alma hacia lo bueno y perfecto fluye de su misma naturaleza espiritual, coherente con su principio celestial y divino.

La explicación psicológica que de la adquisición de las virtudes da Algazel en este punto ofrece toda la claridad y penetración de los modernos estudios de psicología. La influencia mutua de lo fisiológico en lo psicológico es para Algazel axioma cardinal de la explicación buscada: si todo fenómeno psíquico deja en el organismo cierta huella, también es verdad que, recíprocamente, todo movimiento corpóreo o impresión orgánica repercute en el espíritu; y si esta impresión se reitera muchas veces seguidas, acabará por engendrar, en la facultad anímica de que se trate, una facilidad, una espontaneidad y una inconsciencia tales, que los actos fluirán ya después sin esfuerzo voluntario, automáticamente y sin reflexión del sujeto. Este mecanismo subconsciente de los hábitos adquiridos pòr el alma es, pues, un caso típico, según Algazel, de la influencia recíproca de lo físico en lo psíquico: la mano del niño, por ejemplo, a fuerza de moverse con arreglo a las normas de un maestro de caligrafía, acaba por producir en el espíritu de aquél una tan profunda huella, llamada hábito, que ya después el espíritu, dotado de ese hábito o habilidad, influye a su vez sobre la mano, la cual escribe bien, sin necesidad del esfuerzo voluntario y de la atención que puso en un principio. La reiteración continuada del acto es, pues, la clave del hábito, lo mismo en la vida moral que en la vida intelectual y física: así como el estudiante no adquiere la ciencia del Derecho estudiando un solo día, así tampoco logrará el novicio conquistar una virtud realizando un solo acto de ella; pero, esto no obstante, a la manera que un día de holganza llama a otro día, hasta que el estudiante acaba por hacerse holgazán, también un pecado llama a otro, hasta engendrar el hábito malo, en lugar de la virtud [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 42.

18 — NORMAS DE LA DISCIPLINA ASCÉTICA, IMITADAS DE LA TERAPÉUTICA

Demostrada la posibilidad de la corrección de los vicios y adquisición de las virtudes, pasa Algazel a exponer el método general para conseguirlo. Este método de ascética purgativa está concebido, en líneas generales, a semejanza de los planes terapéuticos de la medicina. Sigue Algazel, en esta comparación y paralelismo que establece entre la medicina de las pasiones y la medicina de las dolencias corpóreas, una doble tradición: 1ª, la de los médicos griegos, Galeno y Plutarco, imitada por algunos musulmanes, como Abū Bakr al-Rāzī, que aplicaron ya a las enfermedades del alma normas terapéuticas similares a las empleadas para curar las dolencias físicas; 2ª, la de los ascetas y monjes cristianos que, inspirándose en el mismo modelo griego, compararon también la ascética purgativa con la terapéutica de los alópatas, cuyo lema es: *contraria contrariis curantur*[1].

He aquí los teoremas capitales de este método comparativo, según Algazel: La salud del alma estriba en la justicia o equilibrio de los hábitos morales, como la salud del cuerpo consiste en la armónica proporción de los temperamentos físicos. El vicio es una desviación del justo medio, como la enfermedad consiste en un desequilibrio de la armonía en la complexión orgánica. La ascética tiende a destruir los vicios y adquirir las virtudes, como la medicina se propone curar las enfermedades y lograr la salud. El cuerpo es sano *per se,* y sólo *per accidens* enferma; análogamente, el alma nace justa, y sólo por hábitos contraídos o por contagio ajeno se corrompe. El cuerpo nace imperfecto, pero perfectible: con cuidado y nutrición crece y se robustece; asimismo el alma, mediante la disciplina ascética y con la ciencia como alimento, logra la perfección moral de que carece. Para el cuerpo sano, basta la higiene que fortalezca su salud y le preserve de enfermedades. Para el alma sana, tampoco es necesaria la ascética purgativa; sólo la necesita el alma viciosa, lo mismo que sólo para el enfermo es necesaria la medicina. La causa que produce la enfermedad física, se cura sólo con su contraria: el frío con el calor y recíprocamente. Asimismo, toda dolencia moral o vicio se cura tan sólo con el hábito contrario: la avaricia con la generosidad, la incontinencia con la templanza, etc. Sin soportar el paciente la amargura del medicamento y la privación de lo que le apetece, no se cura el cuerpo enfermo. Así también, la salud del alma no se logra, sin aceptar las medicinas espirituales de la ascética purgativa. No todo medicamento frío cura la fiebre, sino aquel cuya temperatura alcance un determinado grado, variable según los casos, y que sea aplicado más o menos tiempo, conforme lo exija cada caso también. Lo mismo sucede con las medicinas espirituales: los vicios se curan con sus hábitos contrarios, pero impuestos con arreglo a cierto prudente criterio. Este criterio o regla para la terapéutica del cuerpo, se toma de la causa de la enfermedad: es preciso averiguar previamente si lo es el frío o el calor y en qué grado; después, el médico atiende a las condiciones personales del enfermo, circunstancias de lugar y tiempo, etc. De todo este conjunto infiere el diagnóstico. Igual debe proceder el médico espiritual; de lo contrario, perdería las almas de los novicios, en vez de salvarlas, si a todas aplicase el mismo tratamiento, antes de formar el diagnóstico de sus dolencias morales.

---

[1] La tradición de las obras de terapéutica moral escritas por Galeno y Plutarco se conservó en el islam. Cfr. *Ibn al-Qifṭī's, Tarīḫ al-Ḥukamā'* (edic. Műller-Lippert; Leipzig, 1903), pp. 130, 131, 257. Fueron, luego, imitadas por el médico Abū Bakr al-Rāzī (siglo X) en su opúsculo titulado *Medicina espiritual* o *Medicina mentis*, que ha sido estudiado por De Boer (Amsterdam, 1920). — Sobre la tradición de los ascetas cristianos, basta recordar a San Gregorio (siglo VII) en su *Homilía 32: Nam sicut arte medicinae calida frigidis, frigida calidis curantur, ita Dominus noster contraria opposuit medicamenta peccatis, ut lubricis continentiam, tenacibus largitatem, iracundis mansuetudinem, elatis praeciperet humilitatem.* Item, San Ambrosio en su libro 5° *in Lucam,* c. VI: *Et ideo quemque in inferioribus sanat, hoc est a libidine revocat.....* Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum,* 829 *a,* donde se dice de Abraames, asceta cristiano de oriente: *Eorum qui corporibus medentur artem imitans.....* Besse, *op. cit.,* pp. 173, 175; Pourrat, *op. cit.,* p. 468.

De estos teoremas infiere Algazel corolarios particulares, aplicados, a guisa de ejemplos, a varios casos prácticos: Si la dolencia moral es la ignorancia de las obligaciones religiosas, el remedio será la catequesis. Si la avaricia, deberá imponerse al novicio la distribución, de todas sus riquezas sobrantes, en limosnas. Si el orgullo, oblíguesele a salir por los mercados mendigando o cargado con un odre de agua o un haz de leña para mayor humillación [1]. Si la vana pulcritud y ornato del cuerpo, destínesele al servicio doméstico, a la cocina y a la limpieza de las letrinas. Si la gula, impóngasele el ayuno, primero, y luego, además, oblíguesele a que guise platos suculentos, que otros, y no él, han de comer. Si la lujuria, mándesele que una noche se desayune con agua sola, y la siguiente con sólo pan, hasta que la debilidad orgánica refrene la concupiscencia. Si la ira, impóngasele el ejercicio del silencio, sometiéndolo además a la dirección de un maestro de espíritu que sea de carácter agrio [2].

Dos consejos cierran este plan general de la disciplina ascética: 1° Cuando el novicio no cura pronto de la dolencia a la cual se aplicó el conveniente remedio, es prudente abandonar por entonces el empeño y dirigirlo hacia la enmienda de otro vicio menos arraigado o de un grado de la misma dolencia que sea más fácil de curar. Cuando el agua no limpia directamente la mancha de sangre, es también — dice Algazel — consejo hábil y prudente limpiarla con orina, y luego ésta con agua. — 2° Cuando el novicio falta a un propósito, debe imponérsele una mortificación o castigo, en peniteneia de su derrota [3].

Es inútil insistir en el sello cristiano de estas normas generales de la ascética purgativa: las reglas monásticas del oriente están llenas de preceptos y consejos inspirados en el mismo paralelo de la terapéutica corporal, y las *Vitae Patrum* abundan en relatos y ejemplos que traducen el mismo espíritu. Su transmisión al islam no es, además, dudosa, supuesta la antigua, constante e íntima comunicación entre el monacato cristiano y el ascetismo islámico, en Arabia, Siria y Mesopotamia. San Juan Damasceno, monje en Jerusalén y ministro del califa de Damasco, es, por esta su doble condición, un caso típico de tal contagio: en su vida cenobítica y en su noviciado, el plan ascético a que se vió sometido ofrece bastantes rasgos comunes con el de Algazel, para que la coincidencia sea casual; sobre todo, si se tiene en cuenta que el Damasceno muere en el siglo VIII, cuando la vida ascética musulmana comenzaba [1].

---

[1] Era ésta una prueba usada con los novicios del oriente cristiano. Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum*, 547 *b: ..... ad comprobandam ejus* [scil. *novitii*] *humilitatem, statim ei a seniore praeceptum est, ut decem sportas grandes, quas necesse non erat tunc vendere, cervicibus suis impositas distrahendas per plateas circumferret..... ut..... sigillatim eas quaerentibus venderet.*

[2] Añade Algazel que con este mismo fin cierto asceta, que no nombra, contrató a uno para que le injuriase en público, y él soportaba paciente sus injurias, refrenando así la cólera. — Esta misma mortificación le fué impuesta a un joven novicio cristiano. Cfr. Rosweyde, 659 *a: Vade alios tres annos, da mercedes, ut injurias patiaris.*

[3] *Iḥyā'*, III, 44.

19 — CUÁDRUPLE MÉTODO PARA CONOCER LOS PROPIOS DEFECTOS

Para aplicar los oportunos medicamentos a las dolencias morales, precisa conocer éstas previamente; pero la empresa es difícil, porque la mayoría de los hombres ignoran sus vicios y defectos propios, aunque fácilmente ven los de sus prójimos [2]. Cuatro son los métodos que Algazel recomienda al novicio para este fin: 1° Ponerse bajo la dirección de un maestro de espíritu, docto y experimentado, al cual abra sinceramente su conciencia y cuyos consejos fielmente siga [1]. — 2° Buscar un amigo sincero, discreto, piadoso y entendido, al cual encomiende el cargo de vigilarle cuidadosamente y de advertirle después los malos hábitos y defectos que en su conducta descubra. — 3° Informarse de sus propios vicios por las acusaciones y maledicencias de los enemigos. — 4° El trato social y convivencia con toda clase de personas, para ver en los ajenos defectos, como en un espejo, los propios [2].

---

[1] Cfr. *Sti. Joan. Damasc. Opera omnia* (París, 1712), *Prolegom.*, III: *Hierosolymas profectus, in Sabae monasterio, vitae quod supererat, sub agresti nimis et iracundo sene peragit.* — *Prolegom.*, VII: *Joannes Damascenus pessimus* sarabaita *declamatur.* [Este calificativo siríaco se le aplicó por haber vivido entre los mahometanos y servido al califa, abandonando el convento y la regla monástica.] — *Prolegom.*, XIV-XV: *Seni traditur instituendus; Damascenus mittitur ad sportas.* [Este último pasaje es el más significativo: en él se dice que su maestro le sometió a la prueba humillante de vender espuertas en el mercado de Damasco, burlado por el populacho y llevando *sarcina in humeros imposita.]*

[2] Alude aquí Algazel al texto evangélico (Mat., VII, 3) sin citarlo, pues añade: «Ve uno la paja en el ojo de su hermano y no ve el tronco de palmera en su propio ojo.»

El método primero es, para Algazel, el preferible; sólo a falta de un director espiritual competente, debe el asceta emplear los otros tres procedimientos. Era ese método primero también el tradicional en el monacato cristiano oriental: singularmente San Efrén y las reglas cenobíticas de los monjes de Mesopotamia lo recomendaban y practicaban normalmente [3].

20 — LÍMITE DEL COMBATE ESPIRITUAL: PRIVACIÓN DE LO LÍCITO

Vimos ya que la ascética purgativa no puede aspirar a aniquilar las pasiones, sino tan sólo a equilibrarlas reduciendo sus impulsos al justo medio; pero la ilusión es fácil, sobre todo a los novicios, cuando tratan de fijar esta línea media del equilibrio, porque toda privación del apetito natural puede antojárseles excesiva y vituperable. Para evitar esta ilusión, vimos también que Algazel aconsejaba ocultar prudentemente a los novicios aquella doctrina aristotélica del justo medio y recomendarles, en cambio, como meta del combate ascético, la extirpación absoluta de toda pasión, aun a sabiendas de su imposibilidad. Equivale este consejo, en el cual estriba, según él, todo el secreto del ascetismo, a fijar como límite máximo, en el uso de las cosas de acá abajo, la cantidad estrictamente necesaria; es decir: que el novicio ha de limitarse a usar de la comida, vestido, habitación y, en general, de todo aquello que la vida exige, sólo lo que necesite para conservarla; aquellas satisfacciones, deleites y gustos que, siendo perfectamente lícitos, no sean indispensables para la conservación de la vida, deben ser evitados, como si fuesen ilícitos.

---

[1] Véase adelante la doctrina de Algazel sobre la necesidad de director espiritual, que es de origen cristiano. Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, pp. 144, 178, 227, 468.

[2] Este método está autorizado, según Algazel, por un testimonio de Jesús, que cita, y que no es evangélico: «Preguntaron a Jesús quién le había educado, y contestó: Nadie; vi la ignorancia del necio, y la consideré como deshonrosa y la evité.» — Ese mismo método recomendaba a los monjes San Antonio abad, aunque más para imitar las virtudes de los prójimos, que para evitar sus defectos. Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, p. 180.

[3] *Iḥyā'*, III, 47. Cfr. Besse, *op. cit.*, pp. 137, 141.

La razón psicológica de este consejo está en que, de lo contrario, cobrada la afición a las cosas lícitas, pero superfluas, de este mundo, el alma no encontrará ya gusto en lo espiritual y eterno, en que su fin y perfección consiste, y para el cual fin las cosas mundanas, sólo como medios, deben ser usadas y apetecidas. De otra parte, la experiencia acredita que si el alma no se priva voluntariamente de algunas cosas lícitas, acaba por desear también las ilícitas del mismo género; y esto es así, porque la facultad con que el alma apetece lo lícito y lo ilícito no es distinta, sino idéntica; luego, si a esa facultad no se la habitúa a limitarse a lo estrictamente necesario, la reiterada tendencia a lo lícito superfluo la habituará automáticamente a apetecer también lo ilícito. Finalmente, la afición a las cosas de este mundo, aun a las lícitas, engendra, según Algazel, una especie de sopor, semejante a la embriaguez, una alegría mundana y carnal, que ahuyenta del corazón el temor de Dios y la saludable tristeza que acompaña siempre al pensamiento de la vida futura. Algazel consigna y hace suya, en este punto, la sutil observación de nuestros grandes maestros de espíritu que vieron siempre en las alegrías y consuelos, aun lícitos, de la vida mundana, una ocasión propicia para la disipación, mientras que, por el contrario, en tiempo de desolaciones y tristezas es cuando el alma se siente más enternecida, más devota y sensible a las divinas inspiraciones [1].

Los ascéticos cristianos no han ido más lejos que Algazel al definir la mortificación y señalar sus grados en la vía purgativa: San Juan de la Cruz y San Ignacio de Loyola enseñan, asimismo, que la mortificación consiste, no sólo en moderar las pasiones, sino en la privación positiva de algo que lícitamente se puede gozar, para estar así más lejos de propasarse en lo ilícito [1]. Y en esto seguían, como Algazel, la tradición monástica oriental que por boca de San Nilo había aconsejado desde el siglo V esa misma táctica para el combate espiritual, diciendo: *Cum enim usui ac necessitati praescriptos fines excesseris, nullus amplius terminus invenitur* [2].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 49.

21 — LA VOCACIÓN DEL NOVICIO Y SUS CONDICIONES PREVIAS

Conocida en líneas generales la vía purgativa que el novicio debe emprender para llegar a la perfección espiritual, falta todavía el requisito indispensable de la voluntad o deseo eficaz de conseguirla, es decir, lo que los ascéticos cristianos llaman «vocación». Para despertar en el alma este deseo, Algazel recurre a su doctrina, tan repetida, de la fe viva o emocional. El que no siente aspiraciones y anhelos de lograr su perfección espiritual, es porque desea no privarse de los deleites mundanos; y esto es porque los estima en más que Dios y que la felicidad futura. Tal afición a los bienes de acá abajo no desaparecerá de su corazón, mientras no crea, con fe intensa, con asentimiento mental y emotivo, en la infinita superioridad de los bienes eternos, comparados con los temporales. Entonces sí que despreciará éstos, para lograr aquéllos. A la vista de una perla preciosa, nadie hay que no ansíe lograrla, aun a costa de perder el pobre abalorio que posee [3].

[1] Cfr. San Juan de la Cruz, *Subida del monte Carmelo*, lib. 1°; San Ignacio, *Ejercicios*, passim.

[2] *Liber asceticus*, apud *Biblioth. SS. Patrum* (edic. Delavigne, París, 1589), t. V, p. 535.

[3] Alusión evidente al conocido símil evangélico (Mat., XIII, 45): *Simile est regnum coelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas: inventa autem una pretiosa margarita, abiit et vendidit omnia quae habuit et emit eam.*

Cuando ya la convicción sea firme y el propósito sea decidido, conviene que el novicio sepa que debe llenar ciertas condiciones previas, antes de emprender la vida devota a que quiere consagrarse. Estas condiciones, que son cuatro, redúcense todas ellas a cierto espíritu de renuncia a las cosas de acá abajo: 1ª Equivale al voto de pobreza de las órdenes religiosas cristianas, pues consiste en desprenderse el aspirante de todas las riquezas que posea, excepto en la cantidad estrictamente precisa para vivir. — 2ª La renuncia de todos los cargos que le proporcionen honor y fama en el mundo [1]. — 3ª El abandono de toda afición partidista a determinada escuela teológica, moral o canónica, renunciando así a todo fanatismo e intolerancia. — 4ª La penitencia y odio a todo pecado de la vida pasada. Llenadas estas condiciones, el aspirante se sentirá desligado de los lazos que le atan al mundo: riquezas, honores, fama científica, concupiscencia. Puede ya emprender la marcha hacia Dios, libre de obstáculos [2].

22 — EL DIRECTOR ESPIRITUAL

Pero el camino que ha de recorrer es uno solo y oscuro, entre los muchos que le ofrecerá el demonio para extraviarlo. De aquí que el aspirante necesite de un maestro o director espiritual, que le guíe por la senda recta y segura y que le defienda y libre de todo peligro. El viajero que camina sin guía y sin auxiliares, se expone a perderse o a morir a manos de salteadores. El árbol que crece sin rodrigón, difícilmente llega a dar fruto. El novicio debe, asimismo, someterse a la dirección de su maestro, como el ciego a su lazarillo en los pasos peligrosos.

---

[1] Esta renuncia está inspirada en los mismos motivos de humildad que impulsaban a los monjes cristianos del oriente a renunciar toda dignidad eclesiástica. Cfr. Besse, *op. cit.*, p. 422.

[2] *Iḥyā'*, III, 55.

Encomiéndele, pues, todos sus negocios espirituales y obedézcale sin contradicción, aun en las cosas más pequeñas, pues ha de tener por cierto que más le aprovechará seguir sus consejos, aun siendo errados, que no los propios, aunque a él se le antojen mejores [1].

Todas las reglas monásticas cristianas coincidían, en oriente y occidente, al recomendar, a los monjes en general y a los novicios especialmente, la obediencia omnímoda al superior. Casiano, en sus *Institutiones* y *Conlationes*, aduce, en este punto, la misma razón que Algazel para justificar la necesidad que el principiante tiene de un maestro a quien obedezca en todo, a saber: porque así estará al abrigo de los peligros, que envuelve la voluntad propia, y de las ilusiones del juicio personal [2].

23 — MEDIOS GENERALES DE PERFECCIÓN PARA EL NOVICIO: AYUNO, VIGILIA, SILENCIO Y RETIRO

Supuesta la vocación decidida en el aspirante y la renuncia efectiva al propio parecer y a las cosas mundanas (renuncia equivalente a los votos de obediencia y de pobreza en el monacato cristiano), toca ya al director espiritual encaminar al novicio por la senda de la perfección. Cuatro son los instrumentos o medios generales que debe poner en sus manos para lograrla: el ayuno, la vigilia, el silencio y el retiro. A reserva de estudiarlos más a fondo y detenidamente en los capítulos correspondientes de la ascética purgativa especial, Algazel se limita aquí a ponderar el respectivo valor de cada uno, en función del fin común que con ellos trata el director de conseguir. Este fin no es otro que purgar el corazón del aspirante, para que, una vez limpio de vicios y defectos, pueda, en ulteriores etapas de la vía espiritual, llegar a la contemplación y unión con Dios.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 56.

[2] Cfr. Besse, *op. cit.*, pp. 190-191.

Ahora bien, el ayuno y la vigilia, debilitando la energía fisiológica, refrenan la concupiscencia o sensualidad, de una parte, y, de otra, aguzan las facultades mentales y emotivas; son, por lo tanto, aptísimos medios para evitar los pecados y recibir las iluminaciones divinas. «Mortificad con el ayuno vuestros vientres; quizá de este modo vuestro corazón llegará a ver a Dios.» Estas palabras que Algazel pone en boca de Jesús para confirmar esta doctrina, denuncian su origen cristiano [1].

Por lo que toca al silencio, debe ser casi absoluto, evitando toda conversación inútil, aun con el maestro o con los fámulos que le sirvan la comida, porque, de una parte, toda charla inútil disipa el corazón, y, además, roba tiempo a la oración y meditación, y, de otra parte, el silencio fecunda y aviva el entendimiento.

El retiro, finalmente, contribuye a la mejor guarda de los sentidos, especialmente el oído y la vista, que son las ventanas del alma, y así ésta vive más recogida, menos disipada y, por ende, más apartada del mundo y mejor dispuesta para ver y oír a Dios. La reclusión en oscura celda o, al menos, el cubrirse la cabeza con el capuchón, es lo que Algazel recomienda al novicio para mejor lograr esos fines [2].

24 — SINOPSIS DE LAS PRINCIPALES ETAPAS DE LA VÍA ILUMINATIVA

Antes de pasar al estudio de la ascética purgativa *especial*, Algazel pone fin a la *general* trazando un rápido bosquejo de la marcha que el devoto habrá de seguir para llegar a la meta de la perfección, o sea a la contemplación extática. A reserva de explicar más detenidamente esa marcha en la vía unitiva o mística, limítase aquí a las siguientes normas capitales de dirección [1]:

---

[1] El texto, aunque apócrifo, está inspirado en Mat., V, 6, 8.

[2] *Iḥyā'*, III, 56. Sobre la práctica monástica de estos dos últimos medios de perfección (el silencio y el retiro), cfr. Besse, *op. cit.*, pp. 270, 489-495.

1ª Purgado ya el corazón del novicio de todo pecado y ocasión externa de pecar, ha de ponerse gran empeño en que se despoje asimismo de toda afición interna a los lazos mundanos. El logro de este desasimiento afectivo exige más o menos larga lucha, según las personas; pero el director espiritual lo logrará seguramente con habilidad y prudencia. La táctica consiste en dividir para vencer y en conducir al aspirante paso tras paso, comenzando por los más fáciles [2]. — 2ª Rotos o, al menos, aflojados los lazos del mundo, la purgación del alma estará lograda y se podrá pasar a la vía que los ascéticos cristianos llaman iluminativa, mediante la práctica de las virtudes y los ejercicios de oración, meditación y contemplación. — 3ª Las oraciones vocales de devoción deberán reducirse poco a poco, hasta limitarlas a una sola jaculatoria breve, recitada con frecuencia, la cual ayude a conseguir la continua presencia de Dios [3]. — 4ª Este ejercicio de oración vocal pasará, por sí mismo, a convertirse en oración mental o meditación, cuando el alma, abstraída de todo otro pensamiento inútil, ajeno y mundano, se engolfe y reconcentre en la idea de Dios y de sus perfecciones, expresadas en las palabras de la jaculatoria [4]. — 5ª La oración mental o meditación será recomendable al devoto, si a juicio del director posee talento natural y sólida instrucción religiosa, que le garanticen contra errores dogmáticos e ilusiones falaces; de lo contrario, le será más útil continuar en el ejercicio anterior, el de las jaculatorias, acompañado de prácticas externas de piedad y de trabajos manuales para el servicio de sus hermanos que sean capaces de aquellos otros y más altos ejercicios [1]. — 6ª Los que se consagren a la meditación y contemplación deberán también prevenirse contra las tentaciones de vanagloria u orgullo espiritual, nacidas de las mismas revelaciones con que Dios comience a distinguirlos. El consentimiento a esos pensamientos de vanidad determinará en el alma tibieza o flojedad en la marcha hacia la perfección. — 7ª En cambio, desechadas tales tentaciones, el ejercicio de la contemplación no tardará en conducir al alma a la meta de la iluminación divina, acompañada de un sinnúmero de gracias, carismas y privilegios sobrenaturales [2]. — 8ª El último peligro, que al devoto se le ofrecerá en su camino, será la tentación de comunicar a los demás las ilustraciones recibidas de Dios, por medio de pláticas espirituales. El deseo de cautivar a sus oyentes hará que se esmere en dar a sus palabras todos los atractivos del arte literario. Si cree acertar, el demonio le desanimará sugiriéndole la idea de que todo su trabajo es inútil, porque sólo a Dios debe atribuir el éxito de sus sermones. Mas si se cree fracasado porque otros más elocuentes consiguen mayores éxitos, el demonio le tentará entonces con la envidia. Sólo enderezando sus trabajos apostólicos a la gloria de Dios, logrará superar este último obstáculo, que es el mayor.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 57-58.

[2] Este consejo del *festina lente* es tópico en los escritores ascéticos cristianos. Cfr. San Francisco de Sales, *Vida devota,* parte III, c. 10.

[3] El origen monástico de este ejercicio de las jaculatorias es bien conocido. San Agustín, en su *Epistola ad Probam* (nº 121), dice: *Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas et raptim quodammodo jaculatas.* Es asimismo vulgar la recomendación de los ascéticos cristianos de moderar la cantidad de rezos y prácticas devotas exteriores, al pasar de la vía purgativa a la iluminativa.

[4] Los ascéticos cristianos consideran también la oración vocal meditada y la presencia de Dios como pródromos o disposiciones del ejercicio más alto, que es la meditación y contemplación propiamente dichas. Algunos, como Lehodey (*Los caminos de la oración mental,* parte II, c. 7), describen un «modo de orar por compás» análogo al que Algazel recomienda, pues consiste en recitar una breve oración vocal con detenciones, instantáneas y acompasadas, de meditación sobre el sentido de las palabras, para evitar mejor las distracciones.

Este bosquejo sinóptico de las dos vías, iluminativa y unitiva, que Algazel intercala entre la ascética purgativa general y la especial, tiene su modelo cristiano en los últimos peldaños de la

---

[1] En este punto, Algazel recomienda que el novicio descubra a su maestro sincera y totalmente sus estados de conciencia, a fin de evitar las ilusiones a que su espíritu se vea expuesto por ignorancia o inexperiencia. Asimismo lo recomienda Santa Teresa de Jesús en sus *Moradas* (VI, c. 9, nº 7) y en su *Vida* (c. 25, nº 8).

[2] En el *Minhāŷ* Algazel las enumera, como epílogo, minuciosamente.

Scala paradisi de San Juan Clímaco (siglo VI): el alma, desligada de todo lo terreno y purificada de los vicios, conságrase a la soledad en el retiro de la celda y sustituye todos los ejercicios de devoción por el de la oración extraordinaria, la cual se caracteriza por la meditación de una breve plegaria vocal; esta plegaria se convierte poco a poco en un acto mental afectivo, de unión familiar con Dios, desechadas todas las ideas, recuerdos y tentaciones, capaces de distraerle [1].

---

[1] Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, pp. 463-6.

PARTE PRIMERA

LA ASCÉTICA PURGATIVA ESPECIAL

AUNQUE en sus varios opúsculos ascéticos, tales como los titulados *Mīzān, Arbaᶜīn, Badāya, Minhāŷ, Ayyuha*, etc., Algazel sigue diferentes planes de exposición de esta materia, todos, sin embargo, coinciden en sus líneas generales con el plan que adopta en el *Iḥyā'*, el cual, según ya dijimos, no se funda tanto en la clasificación aristotélica y estoica de las pasiones que se trata de corregir, como en el orden metódico de su mortificación, aconsejado por los escritores ascéticos del monacato cristiano oriental para la formación de los novicios.

En él, como se irá viendo, si bien atiende a veces a los sentidos que hay que mortificar, o a los órganos corpóreos que son asiento de los vicios, o a los peligros y ocasiones de pecado que hay que huir, lo general, sin embargo, es tomar los vicios mismos como norma y base del estudio, comenzando por los más graves y comunes, para llegar gradualmente a los más espirituales, sutiles y difíciles de enmendar.

Este plan de su ascética purgativa tiene, pues, un palmario origen cristiano. Algazel, en efecto, estudia los vicios capitales en un orden que es casi idéntico al seguido por Casiano en sus *Conlationes* (V, 2): *Octo sunt principalia vitia..... 1^{um}, «gastrimargia», quod sonat ventris ingluvies; 2^{um}, «fornicatio»; 3^{um}, «philargyria», id est, avaritia sive amor pecuniae; 4^{um}, «ira»; 5^{um}, «tristitia»; 6^{um}, «acedia», id est anxietas sive taedium cordis; 7^{um}, «cenodoxia», id est, «jactantia» seu vana gloria; 8^{um}, «superbia»*. Recientemente ha demostrado Hansherr [1] que el número de estos vicios, sus nombres y el orden de su enumeración no traen su origen de la moral estoica, como han pretendido Zőekler y Schiwietz, sino remotamente de los malos pensamientos enumerados en el texto evangélico (Mat., XV, 19): ..... *de corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae.* Orígenes y Evagrio fraguaron sobre estas líneas generales un catálogo de los vicios que coincide en su número, orden y nombres con el de Casiano, arriba transcrito, que a su vez fué el inspirador de todos los planes de ascética purgativa usados en el monacato cristiano oriental y occidental.

---

[1] *L'origine de la théorie orientale des huits péchés capitaux*, apud *Orientalia Christiana*, XXX, 3, pp. 22-33. Roma, 1933.

A él también se ajusta casi el que Algazel sigue en su *Iḥyā'* (III, 59-292), como vamos a ver: gula, lujuria, vicios de la lengua, ira, odio, envidia, avaricia o amor del mundo y de las riquezas, amor de la fama, hipocresía, soberbia, vanagloria y presunción. Ni es de extrañar que aquí el número sea mayor de ocho, porque varios de estos vicios redúcense sin esfuerzo a los otros por su evidente sinonimia y porque semejantes diferencias se advierten también en el catálogo de Orígenes (según ha demostrado Hansherr) cotejado con el de Evagrio y el de Casiano.

De cada vicio examina Algazel su definición esencial, las varias especies que lo integran, las causas psicológicas que lo determinan u ocasionan y los remedios que deben aplicarse para su curación. De estos remedios, unos son prácticos, es decir, que consisten en determinados ejercicios, impuestos al devoto para refrenar el ímpetu de la pasión correspondiente; otros son teóricos y se reducen a la meditación atenta de la fealdad de cada vicio y de los estragos morales que en el alma producen. Para facilitar esta meditación, el capítulo de cada vicio lleva un extenso prólogo, repleto de sentencias alcoránicas y de textos ascéticos, atribuídos a Mahoma o a sus Compañeros o a grandes maestros de espíritu. En nuestra exposición omitiremos casi siempre toda esta documentación textual, según ya advertimos en la *Introducción* de este libro, para limitarnos a lo que sea doctrina personal de Algazel.

CAPÍTULO V

PURGACIÓN DE LA SENSUALIDAD

1. La gula y sus daños espirituales. — 2. Remedios contra la gula. — 3. De la lujuria y su mortificación. — 4. De la castidad y continencia.

1 — LA GULA Y SUS DAÑOS ESPIRITUALES [1]

Por la mortificación de este vicio comienza Algazel el tratado de su ascética purgativa, sin duda porque él es la fuente de todos los demás: por él se introdujo el pecado en el mundo, ya que por gula se rebelaron Adán y Eva contra Dios; de él nace la lujuria; ambos, luego, engendran la avaricia de riquezas y ambición de honores, que son medios para lograr los deleites sensuales; la avaricia y la ambición, si encuentran obstáculos, engendran a la envidia y a la ira; y una vez satisfechas, producen la soberbia y vanidad. Estas mismas razones parece que movieron a los ascetas cristianos de oriente, según dice San Juan Clímaco en su *Escala* (grado 26°), a comenzar por la mortificación de la gula la formación de los novicios [2].

Para que éstos se decidan a mortificarla, enumera Algazel las diez ventajas espirituales del hambre, opuestas a los diez males que acarrea la hartura: 1° La gula oscurece la inteligencia y entorpece la razón; es, pues, un obstáculo grave para la meditación de las cosas divinas y para recibir las ilustraciones celestiales, que es el fin último del combate ascético y de la vida devota. — 2° Afina el hambre la sensibilidad, tanto como la hartura la embota; por eso, el goloso, aunque ore y medite, es incapaz de sentir las santas y puras emociones de la vida espiritual, pues su corazón está como acorchado por la hartura. — 3° El hambre debilita, entristece y humilla, tanto como la hartura reanima, alegra y exalta; ahora bien, sabido es cómo predispone esta exaltación y regocijo inmoderado a la negligencia en el servicio de Dios y al pecado: el alma que ha de ser perfecta, tiene que estimarse como nada ante Dios, y esta humildad y anonadamiento nadie mejor lo logra que quien se satisface con un bocado de pan y un sorbo de agua. — 4° El harto no se acuerda del hambre, uno de los tormentos del infierno, y este olvido engendra en su corazón negligencia en el servicio de Dios; en cambio, el hambre tráele la memoria de las terribles privaciones del infierno. — 5° El hambre refrena todas las concupiscencias y doma todos los apetitos pecaminosos, pues la materia y fómite de toda energía y potencia humana, en los alimentos reside, y amenguando la alimentación, habrán de debilitarse seguramente sus impulsos. La felicidad del hombre estriba en el dominio de los apetitos, y su infelicidad en dejarse dominar por ellos; y para domarlos, hay que hacer lo que con las bestias: acortarles la ración. Sobre todo, refrena el hambre dos apetitos inmoderados: el de la lengua y el venéreo. El harto busca nuevos placeres en la vida social, con charlas inútiles y maldicientes y con relaciones sexuales; y aunque no llegue a consumar el pecado deshonesto, le será imposible evitar los malos pensamientos y deseos que le asaltarán aun en medio de la oración [1]. — 6° El mucho comer trae el mucho dormir, cuyo menor daño es perder el tiempo, que Dios nos otorga para servirle, y el gusto en la devoción. — 7° Es también obstáculo para las prácticas de la vida devota, pues el tiempo indispensable para comprar, guisar y comer los alimentos, hay que robarlo al rezo y a la meditación; aparte de que difícilmente ayunará el habituado a los deleites de la mesa. — 8° La sobriedad, además, es garantía de salud contra las enfermedades, todas las cuales nacen de los excesos en el comer; ahora bien, la enfermedad quita ganas y tiempo para la vida devota: no dejan rezar ni meditar el dolor y molestias que consigo trae. — 9° El mucho comer exige gastos y preocupaciones para procurarse los alimentos y los medios de adquirirlos [1]. — 10° La sobriedad permite al devoto ser caritativo con los pobres y huérfanos; ahora bien, el mérito de la limosna es grande, cuando se da quitándola del propio regalo, para atesorar así tesoros en la vida futura [2].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 59-73: *Kitāb ḳasr al-šahwatayn: al-qawl fī šahwat al-baṭn.*

[2] Cfr. San Gregorio, *Mor.*, lib. 30, c. 13: *Neque ad conflictum spiritualis agonis assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis possitus, gulae videlicet appetitus, edometur.* — Ibid., c. 26: *Nullus palmam spiritualis certaminis apprehendit, qui non in semetipso prius, per aflictam concupiscentiam, carnis incentiva devicerit.*

---

[1] San Jerónimo (*In Jovin.*) dice: *Esus carnium et potus vini, ventrisque saturitas, seminarium libidinis est.* — Casiano (*Inst.*, lib. 9, c. 13) añade: *Impossibile est saturum ventrem pugnas interioris hominis non experiri.*

2 — REMEDIOS CONTRA LA GULA

La disciplina metódica para mortificar este vicio debe atender, según Algazel, a tres puntos: 1° La merma gradual del alimento, no empeñándose en amenguarlo de un golpe, sino poco a poco, cercenando cada día, v. gr., la trigésima parte de un pan, para reducir así la ración total en un pan entero, al cabo del mes, de los dos diarios que el novicio acostumbrase a comer [3]. El límite de la merma total dependerá del grado de perfección a que se aspire: desde el mínimum de privación a que llegan los perfectos, y que consiste en lo estrictamente necesario para vivir con la fuerza indispensable para rezar sentado, hasta el máximum dentro de la sobriedad ascética, cuya medida es ya discutible, oscilando entre límites variables según la edad, el temperamento y el trabajo. Algunos ascéticos musulmanes daban esta regla: no comer, hasta sentir el dolor del hambre, y cesar de comer, antes de haberlo apaciguado por completo [1]. — 2º Es preciso, además, determinar de antemano el tiempo en que se ha de tomar el alimento, y no infringir jamás el plan fijado. En esto caben también grados: desde el máximum, que excede de un período de tres días en ayunas (al cual sólo llegan los místicos, absortos en la contemplación de las cosas divinas), hasta el mínimum, que consiste en no hacer más de una sola comida al día. En este punto, Algazel señala casos heroicos y extraordinarios de ascetas que imitaron y aun superaron el ayuno milagroso de Cristo en el desierto [2]. — 3º Finalmente, hay que disciplinar asimismo la calidad y especie del alimento. En este punto, lo menos que el novicio debe imponerse es la privación de todo manjar delicado y suculento, especialmente la carne y los dulces; y en cuanto al pan, prescindir del de harina de flor de trigo, para contentarse con el de cebada molida y sin cerner [3]. Fuera de estos tres puntos cardinales, Algazel recomienda acompañar y seguir la comida con el rezo y la lectura del Alcorán, para evitar el sueño que trae la hartura, para dar, además, gracias a Dios y para enderezar hacia Él la intención en el comer, como en todos los actos [1].

---

[1] Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum*, 508 *b: Comede panem tuum cum sale et aqua, et non erit tibi necessitas aliquid coquendi aut longius evagandi.*

[2] Algunos de estos diez males de la gula señaló ya San Gregorio (*Mor.*, lib. 31, c. 31): *De ventris ingluvie inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo sensus circa intelligentiam propagantur.* Cfr. *Summa theol.* de Santo Tomás (2ª 2ªe, q. 148, a. 6).

[3] Esta misma industria era ya recomendada por los ascéticos del oriente cristiano: San Doroteo la usó con su novicio Dositeo.

---

[1] En este punto de la *cantidad,* son cuatro los grados que Algazel establece: los dos extremos señalados en el texto y otros dos intermedios, cuya respectiva ración es de un pan y de dos panes al día *(Iḥyā',* III, 66). — Casiano refiere asimismo que era ley entre los Padres del desierto reducir su comida diaria a dos panes que *vix librae unius pondus habere certissimum est.*

[2] Casiano consigna asimismo ejemplos de monjes del desierto que pasaban dos, tres y cuatro días sin tomar alimento. Y en tiempo de San Agustín era frecuente en Roma esta austeridad entre hombres y aun entre mujeres. Cfr. *De mor. Eccles.,* lib. 1, c. 33. Lo normal era comer una vez al día, por la noche.

[3] Toda esta disciplina de la gula denuncia su origen cristiano en la semejanza que ofrece con la del monacato oriental. El mismo Algazel la sugiere en más de un pasaje (cfr. *Iḥyā',* III, 76) refiriendo ejemplos de abstinencia y ayuno de los monjes cristianos *(rubbān),* así como sentencias atribuídas a Jesús para encarecer la virtud de la austeridad en la comida (cfr. *Iḥyā',* III, 60, 61).

Pero todas estas normas de disciplina deben estar subordinadas a la discreción del justo medio en que la virtud estriba, pues el hambre no es, siempre y para todos los hombres y estados, virtud en una misma medida. Este justo medio consiste, para Algazel, en huir a la vez de dos extremos exagerados: uno, el dolor del hambre, tan molesto, que quite toda atención para el servicio de Dios; y otro, el peso del estómago, que asimismo prive de la devoción [2]. El ideal será el no sentir que hay estómago, para consagrarse con plena libertad de espíritu a la vida devota, a imitación de los ángeles, que están libres de las necesidades corpóreas, sin experimentar ni el hambre ni la hartura. Pero este ideal es inasequible a los novicios, que están habituados al exceso; por eso, para ellos, que son los más, hay que procurar que lleguen al justo medio, mortificando el vientre con el dolor del hambre, aunque los ya disciplinados y perfectos, que son los menos, puedan eximirse de tales mortificaciones, para ellos innecesarias. Claro es que el devoto debe guardarse mucho de la fácil ilusión, en que algunos caen, creyéndose ya disciplinados y exentos de la necesidad de mortificar el vientre. Por eso, no conviene que el maestro de novicios les descubra estas excepciones, mientras están sometidos a la disciplina ascética, ni que tampoco él se singularice en la comida, imponiendo a los novicios privaciones a las que él mismo no se someta.

De otras dos tentaciones frecuentes hay también que huir en la mortificación de la gula, las cuales nacen ambas de hipocresía espiritual: 1ª Una de ellas consiste en que sienta todavía el novicio los estímulos del apetito desordenado del vientre, ya en la cantidad, ya en la calidad; pero, en vez de confesar sinceramente al director espiritual el estado de su conciencia, oculte sus deseos pecaminosos aparentando virtud en comunidad, y luego, en secreto, los satisfaga. Como sutilmente observa Algazel, laten en esta conducta dos imperfecciones: la real, que se trata de ocultar a los demás, y la que consiste en aparentar una perfección que no se tiene; son, pues, dos mentiras: una en público y otra en secreto; son dos infidelidades en el servicio de Dios: una, ante los demás, y otra, a solas, despreciando la mirada penetrante del Señor que escudriña lo íntimo del corazón. Por eso, los perfectos siguen opuesta conducta: aunque a los ojos de Dios se priven de todo apetito, a los de los hombres aparentan sentir todavía sus estímulos, para su mayor humillación. De esa manera, logran doble mérito: el de mortificar la gula y el de mortificar la vanidad. Ni hay que dar oídos al demonio cuando nos sugiera que esta conducta puede ser un mal ejemplo para los demás; pues antes le interesa al devoto su propia perfección que no la ajena. — 2ª El otro peligro espiritual consiste en que el devoto, pudiendo refrenar su gula y refrenándola de hecho, guste de que su abstinencia sea conocida de los demás. Venció un enemigo flaco, para ser vencido por otro peor: la vanidad. En tal caso, preferible es que el devoto coma de aquel manjar un poco, a fin de combatir la tentación de vanidad, sin perder el mérito de su abstinencia. De lo contrario, obraría como quien huyese de un escorpión para caer en una serpiente [1].

---

[1] San Jerónimo *(Ad Fur. vid.)* decía asimismo: *Quando comedis, cogita quod statim tibi orandum, illico et legendum.*

[2] San Jerónimo *(Ad Celan.)* dice: *Sic debes jejunare..... ut, fracto corporis appetitu, nec in lectione nec in psalmis nec in vigiliis solito quid minus facias.*

3 — DE LA LUJURIA Y SU MORTIFICACIÓN [2]

El apetito sexual nos ha sido dado por Dios para dos fines, según Algazel: para la conservación de la especie humana y para que los deleites que su satisfacción produce nos ayuden a vislumbrar, aunque de muy lejos, los de la vida futura. Gravísimos son, sin embargo, los daños que este apetito acarrea para la salud del alma: si no se le refrena dentro de los límites justos que la razón y la revelación prescriben, domina al alma con tal imperio, que sólo piensa ésta en buscar medios y artes para satisfacerlo, sin cuidarse ya de su vida espiritual, y llegando en su obcecación a dos excesos: uno es el de tomar medicamentos afrodisíacos para aumentar la concupiscencia, como el glotón toma aperitivos para excitar el hambre; otro es el de apasionarse por determinada persona.

---

[1] Idénticas recomendaciones contra la vanidad en el ayuno hace Casiano (*Inst.*, lib. 11, c. 18).

[2] *Iḥyā'*, III, 73-77: *Al-qawl fī šahwat al-farŷ.*

El primero de estos dos vicios es tan absurdo y necio, como el empeño de aquel que, atormentado por una voraz serpiente, la excitase cuando, por estar dormida, no puede atormentarle; el apetito sexual es, en efecto, lo mismo que el del hambre, un dolor, del cual tratamos de librarnos satisfaciéndolo. El otro vicio, el de la pasión amorosa por una determinada persona, es también irracional y absurdo; tanto, que en este respecto obra el hombre con menos discreción que las bestias, las cuales satisfacen el apetito sexual con cualquier individuo de su especie; mientras que el hombre, no contento con dejarse dominar por la lujuria, que es el más vil y grosero de los apetitos, aún añade a este envilecimiento otro mayor: el de someterse a la servidumbre de una determinada persona.

Algazel recomienda por eso una escrupulosa vigilancia para cortar en sus principios toda peligrosa inclinación de amor o simpatía a la persona amada, evitando las miradas si está presente, y el pensar en ella durante la ausencia. De lo contrario, asegura que es muy difícil vencer la pasión, una vez que se haya entrado por las puertas del alma. Con donoso gracejo dice que tan fácil como es evitar, con la simple ayuda de la brida, que el asno entre por la puerta, es luego dificilísimo hacerle salir, una vez dentro, tirándole de la cola. Así, la pasión amorosa, una vez dentro del alma, sólo puede ser expulsada con violento y penoso combate, especialmente mediante el ayuno. Si el remedio resultare ineficaz, Algazel aconseja el matrimonio.

Mas aquí se plantea de nuevo el problema de la conveniencia de la virginidad o del celibato para los que profesan vida de devoción. Como ya dijo Algazel al tratar del matrimonio, es preferible para el novicio el celibato, porque, más libre de preocupaciones mundanas, podrá así consagrarse al servicio de Dios por entero, sin que su corazón divida sus afectos entre Dios y la mujer. Si, a pesar de esto, nota el novicio que el apetito sexual le domina aún y no puede refrenarlo con ayunos y austeridades continuas, sintiéndose incapaz de reprimir su vista para mirar a las mujeres, aunque no llegue a pecar de deseo, ni de obra, entonces es señal de que el celibato no le conviene y de que debe casarse, porque, de lo contrario, las miradas mal reprimidas engendrarán en su alma malos pensamientos y deseos, que acabarán por llevarle a pecados de obra. El adulterio de los ojos es ya un grave pecado, como Jesús nos lo enseñó cuando dijo: «Guardaos de mirar, porque la mirada siembra en el corazón la concupiscencia, y ella es ya suficiente tentación.» Mucho más urgente será el matrimonio para el novicio, si viere que no puede dejar de mirar a los muchachos, pues la inclinación a la pederastia es más grave y peligrosa, a causa de que no puede remediarse como la inclinación al adulterio. Síntoma infalible de que el afecto a los muchachos es desordenado y pecaminoso será éste: que al verlos sienta inclinación a contemplar su belleza, a acercarse a ellos y a tocarlos; porque si bien es instintivo e inocente el mirar y el deleitarse ante la belleza física o artística, v. gr., los árboles, las flores, las fuentes de agua cristalina, los vestidos elegantes y bellos, los dorados techos de una sala, las barbas blancas y hermosas de un anciano venerable, etc., nadie experimenta inclinación a besar y abrazar estos objetos bellos [1].

El matrimonio del novicio, contraído por esos motivos, no será razón para que abandone sus propósitos de consagrarse a la vida devota, puesto que, según se dijo al tratar del matrimonio, éste es tan compatible con la devoción como el celibato, siempre que en aquél se observen las reglas allí consignadas para lograr la perfección espiritual. Ejemplos abundantes ofrece Algazel de místicos musulmanes que armonizaron la perfección devota con la vida conyugal. Mas si el novicio advirtiere que ésta le ha de apartar de Dios, mejor le será optar por el celibato. En resumen, el matrimonio deberá ser para el novicio el recurso último contra la lujuria, cuando no la consiga refrenar ni con el ayuno ni con la modestia en la vista ni con los ejercicios de piedad ni con ocupaciones continuas que le distraigan y disipen la tentación.

---

[1] Cfr. *S. Basil. De abdicat. rer.: Juvenis sive aetate sive animo fueris, aequalium tuorum consuetudinem defugito, ab illisque te..... procul abducito.*

4 — DE LA CASTIDAD Y CONTINENCIA [1]

La excelencia de la castidad, así lograda, corre parejas con el esfuerzo que exige el conquistarla: el apetito sexual es, efectivamente, el más violento y rebelde de refrenar; la mayoría de los hombres se dejan vencer por él; y si se abstienen de pecar, es, o por falta de medios y ocasión, o por temor del castigo temporal a que se exponen, o por pudor y vergüenza, o por cautela contra las enfermedades que su abuso acarrea; pero ninguno de estos motivos, naturales y humanos, es meritorio ante Dios, aunque el abstenerse por ellos sea preferible que pecar; la pureza y castidad sólo es meritoria cuando se funda en el temor de Dios; es decir, que merece el título de continente y casto, tan sólo el que se abstiene pudiendo satisfacer el apetito sin que de ello se le siga daño alguno temporal ni eterno. Por eso dijo Mahoma que «el que, sintiendo la pasión amorosa, es casto y continente y refrena su amor y muere, muere mártir». El modelo de esta virtud es el patriarca José, que resistió a las provocaciones de la mujer de Putifar. A imitación suya, muchos *ṣūfíes* guardaron virginidad perpetua y perfecta, aun rodeados de peligros y tentaciones; y Algazel se detiene a referir algunos de estos casos ejemplares, para animar a los novicios a la mortificación de la lujuria.

La modestia en el mirar, aparte de ser el mejor remedio, supera en mérito a la virtud misma de la castidad, porque la simple mirada ni es por sí misma pecado, ni envuelve los peligros temporales de la fornicación o el adulterio; así, pues, privarse de lo que es lícito en sí, y exigiendo tal privación un extraordinario esfuerzo, tiene que ser gran virtud, puesto que se hace por motivos sobrenaturales, es decir, por Dios.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 77-79.

Para lograr esta virtud, Algazel recomienda exquisita vigilancia: hay que estar muy sobre sí, porque la primera mirada es casi siempre inconsciente e inculpable por ende; mas si se reitera, ya puede ser pecaminosa, como fómite de la concupiscencia. Al sentir, pues, el estímulo de reiterar la mirada, debe el novicio reflexionar así: si miro a esa mujer y me gusta su belleza, la concupiscencia nacerá, y como no puedo ni debo satisfacerla, tan sólo lograré mirándola el disgusto de esta privación, por el esfuerzo que necesitaré hacerme para refrenar el deseo pecaminoso; si, en cambio, es fea la mujer, resultaré defraudado y sentiré disgusto, en vez de deleite, además de haber ofendido a Dios de pensamiento; luego en ambos casos lograré tan sólo disgusto y pecado.

Una escogida colección de ejemplos de castidad heroica y de continencia o modestia cierra este tratado de la lujuria, para mover a los lectores a su imitación. La lectura de algunos de esos casos ejemplares trae a las mientes el recuerdo de otros análogos que llenan las páginas de las *Vitae Patrum Eremi.*

CAPÍTULO VI

PURGACIÓN DE LOS VICIOS DE LA LENGUA[1]

1. Vicios de la lengua; sus varias formas y corrección. 1° Las palabras inútiles. — 2° La locuacidad. — 3° Las conversaciones. — 4° Las polémicas y discusiones. — 5° Las disputas y querellas. — 6° Los discursos afectados y floridos.— 7° Las palabras deshonestas e injuriosas. — 8° Las maldiciones o imprecaciones.— 9° Las poesías y canciones. — 10° Los donaires o ironías. — 11° La irrisión o la burla. — 12° La divulgación del secreto. — 13° Las promesas falaces. — 14° La mentira. — 15° La maledicencia. — 16° La murmuración. — 17° La doblez en las palabras. — 18° El elogio. — 19° La negligencia. — 20° Las preguntas. — 2. Origen monástico cristiano de esta doctrina.

1 — VICIOS DE LA LENGUA; SUS VARIAS FORMAS Y CORRECCIÓN

SON tantos y tan graves los que tienen su origen en este órgano corpóreo, que Algazel no vacila en recomendar el silencio casi absoluto, como remedio único para evitarlos. Acogiéndose a la autoridad de dos sentencias atribuídas a Jesús, afirma que con el silencio se logran las nueve décimas partes de la vida devota, y que sólo callando es como se conquista el paraíso. Las palabras, en efecto, o son sencillamente dañosas, o francamente útiles, o inútiles del todo, o mixtas de utilidad y daño para la salud eterna. Exceptuado el segundo miembro de esta clasificación cuadripartita, es evidente que en los tres restantes el silencio evita todo peligro de pecado o, al menos, de pérdida de tiempo. Pero, aun en el caso de que las palabras sean útiles para el alma, son tan sutiles los peligros de maledicencia, vanidad, hipocresía, etc., a que se expone el devoto hablando, que con razón se puede concluir con la sentencia de Mahoma, que dice: «El que guarda silencio se salva.»

---

[1] *Iḥyā'*, III, 79-113: *Kitāb 'āfāt al-lisān.*

Veinte son los defectos o pecados que la lengua puede cometer. Algazel los estudia separadamente, en el orden de la menor a la mayor gravedad de cada uno, comenzando por las palabras inútiles y acabando por los vicios gravísimos de la detracción o maledicencia, y señalando para cada cual su esencia, causas y remedios.

1º *Las palabras inútiles* para la vida eterna e innecesarias para la vida presente deben ser evitadas por el devoto, aunque sean lícitas, porque de ellas se le tomará estrecha cuenta el día del juicio, a causa del tiempo precioso que con ellas perdió. Debe pensar, en efecto, que si ese tiempo lo empleara en la oración o la meditación, quizá Dios le habría comunicado en ella luces y gracias infinitamente más preciadas que todos los bienes de acá abajo. Una sola palabra de rezo es capaz de edificarle un alcázar en el reino de los cielos. Por lo tanto, si prefiere las charlas inútiles, elige lo que vale nada, a cambio de lo que tiene un valor infinito. Obra, pues, tan neciamente como aquel que pudiendo lograr un tesoro, prefiere contentarse con un puñado de cieno, que de nada le sirve [1].

Son inútiles las charlas cuya omisión no acarrea perjuicio alguno. Tales, v. gr., aquellas cuyo tema versa sobre viajes, paisajes, sucesos, gustos personales de guisos, vestidos, etc. Es más: hasta son inútiles las charlas sobre la vida y ejemplos de maestros de espíritu, vistos o tratados por el devoto. También lo son las preguntas a los hermanos sobre su propia vida devota, pues no interesan al que las hace y obligan al que las recibe a perder, cuando menos, el tiempo. A menudo, en efecto, son, además, dañosas e imprudentes, porque si, v. gr., se le pregunta al hermano si ayuna y contesta afirmativamente, es exponerlo a tentaciones de vanidad o, al menos, al peligro de perder el mayor mérito que acompaña al ayuno hecho en secreto; si, en cambio, por evitar ese peligro, contesta negativamente, falta a la verdad; y si se calla, ofende con su silencio despreciativo; y si se ingenia para eludir hábilmente la indiscreta pregunta, necesita para ello hacer un molesto esfuerzo mental, que a nadie sirve y consume un tiempo precioso. El estímulo que mueve a tales charlas es cierto prurito de curiosidad por saber lo que no nos importa; a menudo obedecen al simple deseo de hacernos agradables a nuestros prójimos; pero muchas veces no tienen otra causa que el gusto de pasar el tiempo en bagatelas.

---

[1] Reminiscencia de Mat., XIII, 44 y *Ad Philip.*, III, 7-8.

Su remedio será doble: uno, teórico, meditar en la brevedad de la vida, cuyos minutos son el capital con que podemos negociar la salvación eterna; pensar que de la menor palabra se nos ha de tomar cuenta; que la lengua es como el anzuelo con que podemos pescar nuestra felicidad, etc.; otro remedio, práctico, es la soledad y el aislamiento, o también, si se hace vida común, imponerse el silencio, aun en las cosas necesarias, para habituarse así a guardarlo en las inútiles; finalmente, y en casos extremos, conviene corregir este defecto metiéndose piedrecillas en la boca [1].

2° *La locuacidad* o exceso en el hablar entra en la esfera del vicio anterior, por ser inútil en sí, aun cuando lo que se trate de expresar sea provechoso para el alma [2].

3° *Las conversaciones* escabrosas, es decir, de materia que verse sobre pecados o cosas capaces de sugerir tentación, tales como aquellas en que se mencionan mujeres, orgías, placeres de gente rica, violencias de tiranos, etc., deben evitarse porque, aun suponiendo que ellas no fomenten en el corazón malos pensamientos o deseos consentidos o que no lleguen a constituir pecado de maledicencia, son del todo inútiles, al menos, para la salud del alma, y con ello basta para que entren en la esfera del vicio primero [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 83. Este mismo recurso usaron los monjes cristianos del oriente. Cfr. *Vitae Patrum*, edic. Rosweyde, 568 *a: Dicebant de abbate Agathone: Quia per triennium lapidem in ore suo mittebat, donec taciturnitatem disceret.*

[2] *Iḥyā'*, III, 84.

4º *Las polémicas y discusiones,* entabladas para poner de relieve errores o descuidos del prójimo en sus palabras o en sus ideas, que no afecten a la pureza del dogma o de la moral, deben asimismo evitarse, porque, aun suponiendo que el que discuta tenga razón, es muy difícil que no moleste con su contradicción al adversario, humillándole, y que no incurra él mismo en el vicio de la vanidad y el orgullo o no se deje llevar de la ira, provocando así a su contrincante a idénticos excesos. De aquí que deba huirse de toda discusión, aunque se trate de contradecir al hereje. Es más prudente amonestarle con dulzura a solas; y si resultare inútil, ocúpese el devoto en lo que personalmente le interesa y deje al otro pensar como le plazca. Este vicio es muy difícil de corregir, porque instintivamente la voluntad se ve como arrastrada a contradecir lo que la razón estima falso o inexacto. Por eso también conviene poner gran empeño en refrenar tal instinto, imponiéndose la mortificación del silencio [2].

5º *Las disputas y querellas* en defensa de lo que uno cree su derecho, lesionado por el prójimo, son también un semillero de pecados, que conviene destruir. En efecto: aun suponiendo que la querella se conduzca dentro de los estrictos límites del derecho, con arreglo a las normas y procedimientos jurídicos y sin otra intención que la legítima defensa de lo justo, es muy difícil que el querellante refrene su lengua y no se exceda, porque la disputa irrita forzosamente y subleva la cólera, haciendo ya olvidar a los contrincantes el derecho disputado, para pensar sólo en mortificarse mutuamente. Y aunque todos estos peligros no bastasen, todavía deja la disputa en el espíritu una tan profunda turbación, que es casi imposible desechar por mucho tiempo la idea fija en los episodios de la querella, y su recuerdo nos obsesiona hasta en los momentos de la oración [1].

---

[1] *Ihyā'*, III, 84.

[2] *Ibid.*

6° *Los discursos afectados y floridos,* como toda manera de hablar que se salga de lo que es natural y corriente en el uso familiar, para la expresión sencilla, clara y concisa del pensamiento, son síntoma de vanidad que debe evitarse siempre. Sólo cabe la excepción del orador sagrado, que puede usar de los adornos retóricos, aunque con sobriedad y en la medida necesaria para mover el corazón de los oyentes [2].

7° *Las palabras deshonestas e injuriosas,* es decir, aquellos términos que aluden sutil y metafóricamente a cosas y a actos lúbricos o repugnantes y que las personas decentes y honradas jamás usan, porque son patrimonio exclusivo de los hombres corrompidos, los cuales se sirven de ellas para injuriarse, deben también ser evitadas, sustituyéndolas por eufemismos, equivalentes en cuanto al sentido, siempre que sea indispensable su uso. Es imposible dar normas fijas en este punto, porque tales palabras varían de país a país, y no todas ellas tienen el mismo valor lúbrico, deshonesto o injurioso. Las hay que sólo son incorrectas o poco urbanas [3].

8° *Las maldiciones o imprecaciones* sólo son lícitas cuando recaen sobre los infieles y pecadores, en general y en abstracto, pues refiriéndolas a una persona determinada, hay siempre el peligro de arrogarse una facultad, que sólo es de Dios y del Profeta, puesto que nosotros ignoramos si tal persona, que ahora es infiel o criminal, se convertirá o no antes de morir [4].

9° *Las poesías y canciones* pueden en ciertos casos implicar peligros que ya se expusieron en el capítulo III, al tratar de la música.

10° *Los donaires o ironías* son vicio reprobable en general, cuando pasan de cierto límite moderado o se hacen habituales. El chiste, es verdad que en sí no es malo, pues que sólo implica alegría y regocijo del alma; pero su hábito es tan reprobable como el de todo juego que en sí sea lícito; además, determina su continua repetición un exceso de risa en los que oyen los chistes, y sabido es cuánto disipa y entibia la devoción el mucho reír; esto sin contar con que, a veces, el chiste ofende y mortifica al que se cree zaherido y, en general, amengua la seriedad y dignidad del que lo emplea [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 86.

[2] *Ibid.*, 87.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, 88.

11° *La irrisión o la burla* es ya vicio grave, porque implica desprecio del prójimo cuyos defectos físicos o morales pone de relieve para mover a risa. Su gravedad es mayor en presencia de la víctima, pues entonces pasa a ser injuria, tanto si se hace de palabra, como con gestos, risas, etc.

12° *La divulgación del secreto,* que se nos ha confiado, es vicio de la lengua cuya gravedad nace de que equivale al pecado de perfidia o traición, aparte de los daños que al prójimo pueda acarrear.

13° *Las promesas falaces* que fácilmente se hacen y de cuyo cumplimiento nos retraemos luego, son síntoma de hipocresía, a no mediar causa justa que excuse de cumplirlas [2].

14° *La mentira* no es ilícita por sí misma, sino únicamente por los daños que produce al que la oye o a otros. Su más leve daño consiste en hacer creer lo contrario de lo que la cosa es; entonces, no produce más mal que el de la ignorancia en el entendimiento del prójimo; pero hay casos en que esta ignorancia puede ser útil o conveniente; y en tales casos, la mentira no sólo será lícita, sino que hasta puede ser obligatoria, para evitar un crimen o un daño grave, v. gr., un asesinato.

Esta doctrina de los moralistas musulmanes acerca de la licitud de la mentira fúndase, según Algazel, en el conocido axioma «el fin justifica los medios», cuyo alcance y aplicación al problema explica en los siguientes términos sustancialmente: Siendo la palabra un medio para el logro de fines diversos, siempre que el fin justo pueda lograrse igualmente con la verdad que con la mentira, ésta será ilícita; mas si el fin justo pudiera lograrse *solo* con ella, será lícita y aun obligatoria, según que lo sea el cumplimiento del fin. Apresúrase, sin embargo, a añadir que en lo posible conviene evitar la mentira, fuera de los casos de extrema necesidad. Estos casos son tres: 1°, la legítima defensa de la vida, los bienes y la honra propia o del prójimo, injustamente amenazados; 2°, la paz y armonía necesaria en el seno de la familia; 3°, la defensa del islam por las armas, puesto que el arte de la guerra se basa en el engaño. Mas en todos estos tres casos, debe preceder a la mentira un ponderado cotejo entre el mal que con ella se trata de evitar y el mal que ella misma implica, para ver cuál es el más grave y decidir en consecuencia, después de formada conciencia cierta de la necesidad o conveniencia de mentir, pues en caso de duda, deberá preferirse el evitarla. El consejo más prudente para este juicio comparativo es, según Algazel, preferir, en caso de duda, el interés del prójimo al nuestro, porque la mayor parte de las mentiras nacen del egoísmo en todas sus formas. Finalmente, cabe también eludir la verdad, mediante el uso de la restricción mental, es decir, dando a nuestras palabras un sentido aparente, distinto del real que en nuestro espíritu tienen; pero tampoco deben usarse estos artificios, sino en caso de necesidad, como si se tratase de mentiras claras y evidentes. El devoto, sin embargo, hará bien en no usar jamás de tales licencias, a fin de no habituar su lengua a lo que, siendo lícito, puede inducirle a lo prohibido [1].

---

[1] *Iḥyā',* III, 90-93.

[2] *Ibid.,* 93-94.

15° *La maledicencia* consiste en decir, del prójimo ausente, algo que, si éste lo supiese, le molestaría, tanto si se refiere a defectos físicos o corpóreos, como morales o espirituales, así propios de su persona, como de personas o cosas que le pertenecen de algún modo. Si los defectos no son reales, la maledicencia se convierte en calumnia, y si el maldiciente se limita a transmitir la maledicencia que otros le han referido, tórnase en mur-

---

[1] *Iḥyā'*, III, 94-99.

muración. La gravedad de este vicio está en razón directa de la que tengan los defectos que del prójimo se menten; y así, es más grave la que atañe a pecados, que la que se refiere a simples defectos físicos, puesto que la fama del prójimo sufre mayor menoscabo. Ni es exclusivamente propia de la lengua la maledicencia, pues también puede cometerse por escrito, con gestos, miradas, etc.

La más grave de sus especies es la maledicencia de la gente devota, que con sutiles y hábiles circunloquios de apariencia piadosa procuran hablar de los defectos de sus hermanos, pero haciendo creer a los que oyen que no lo hacen por espíritu de maledicencia, sino, antes bien, por celo religioso y caridad para con la víctima. La gravedad de estos astutos rodeos nace de que añaden a la maledicencia la hipocresía. Así, por ejemplo, si en la conversación sale el nombre de fulano, exclaman: «¡Líbrenos Dios de la poca vergüenza!», dando forma de plegaria a la maledicencia. O bien, comienzan por alabarlo, diciendo: «¡Cuán piadoso es fulano, mientras se ocupa en los ejercicios devotos! Pero desgraciadamente se deja llevar de la tibieza, como nos pasa a los demás, y a menudo incurre en impaciencias.» El oculto propósito de este maldiciente es censurar a su hermano; pero la censura de éste va envuelta en la censura de sí mismo, para que no parezca pecaminosa; a la vez, aparenta con esto asemejarse a los santos, que confiesan espontáneamente sus defectos propios. Junta, pues, tres vicios en uno: maledicencia, hipocresía y alabanza propia.

Todo el que oye la maledicencia está obligado a impedirla o corregirla, imponiendo silencio o rectificando al maldiciente, siempre que pueda.

Ocho son las causas o estímulos de este vicio: la ira, ante todo; después, el respeto humano y la buena crianza, la cual se nos antoja exigir que no rectifiquemos o corrijamos las maledicencias de los contertulios; el egoísmo, que nos mueve a declarar los vicios del prójimo, para echarnos de encima las acusaciones lanzadas contra nuestra fama; la alabanza propia, que va implícita en la censura ajena, como cuando decimos: «Fulano es hombre de cortos alcances», con lo cual decimos implícitamente que nosotros no lo somos; la envidia, que nos impulsa a contrarrestar las alabanzas que recibe el prójimo, poniendo de relieve sus defectos; las ganas de chanza y broma, que a veces nos mueven a la maledicencia, simplemente por pasatiempo y diversión; el espíritu burlón y sarcástico, que se debe a orgullo despectivo.

La maledicencia de los devotos obedece a otros tres estímulos, más sutiles y secretos, que, siendo santos en sí, el demonio sugiere para corromper con la maledicencia las obras de piedad. Es el primero el celo religioso, el cual les mueve a maravillarse de los defectos de sus hermanos y a censurarlos por ellos; este estímulo es santo y puede ser sincero; pero lejos de obligar a que se cite el nombre del pecador, basta con admirarse o extrañarse interiormente, sin necesidad de incurrir en el vicio de la maledicencia. Es el segundo estímulo la compasión que se siente por la desgracia espiritual del prójimo; pero, siendo aquélla sincera, no hay para qué censurar concreta y nominalmente. Es el tercero la ira santa, que en sus corazones provoca el espectáculo de las ofensas contra Dios; mas este estímulo, si da derecho a evitarlas o corregirlas, jamás autoriza a contar a los demás quién las ha cometido.

La curación, en general, de la maledicencia se logrará meditando en los textos revelados que amenazan al maldiciente con la ira de Dios en el juicio final, porque todos nuestros méritos serán allí traspasados al haber de las víctimas de nuestra lengua, como justa compensación del daño que en esta vida les inferimos. Otra consideración provechosa será la de los defectos propios, porque mientras seamos reos de uno tan sólo, no tenemos para qué preocuparnos de los de nuestros prójimos, sino, antes bien, humillarnos y confundirnos de nuestra propia imperfección, conforme al consejo evangélico, que Algazel pone en boca de un compañero de Mahoma: «Veis la paja en el ojo de vuestro hermano y no veis el tronco en el propio.» Hágase, pues, cada uno la cuenta de que tanto le debe costar al prójimo evitar sus defectos, como a uno mismo le cuesta. Y si la maledicencia va contra defectos naturales, medítese entonces que la censura recae sobre Dios, que creó al prójimo con esos defectos. Si el maldiciente se encontrara exento de todo defecto, tampoco debe por ello censurar a los demás, sino, antes bien, agradecer a Dios tamaño beneficio, en lugar de enorgullecerse de ello, pues entonces se haría reo del más grave de los vicios, cabalmente cuando piensa que no tiene ninguno. Finalmente, debe pensar en que, tanto como a él le molestaría ser víctima de las maledicencias ajenas, le molestan al prójimo las suyas.

A estos remedios generales añade Algazel ocho especiales, correspondientes a cada una de las causas que antes enumeró como estímulos de la maledicencia, y en cuyo análisis no se detiene porque la mayoría de ellas son vicios (ira, envidia, vanidad, etc.) que más adelante habrá de estudiar por extenso. El estímulo del respeto humano merécele especial atención, para sugerir al devoto cuán grave error padece si desea hacerse agradable a los hombres, cabalmente con actos desagradables a Dios. En general, todos los remedios especiales consisten en la meditación atenta de los daños espirituales que la maledicencia produce en el alma del maldiciente, como se advierte sobre todo en los tres estímulos privativos de la maledicencia propia de la gente devota.

Aunque no es vicio de la lengua, sino del pensamiento, Algazel trata aquí del juicio y sospecha temerarios, por ser del mismo género que la maledicencia el hecho de afirmar interiormente algo malo del prójimo. Excluye, como es claro, los simples pensamientos fugaces, que ocurren inadvertidamente, y las dudas vacilantes que sobrevienen al espíritu. Tan sólo reprueba como prohibido el sospechar mal del prójimo, y esto, porque sólo Dios es juez autorizado de la bondad o malicia de los corazones, y al hombre no le compete juzgar mal, sino después de que la malicia se manifieste sin duda alguna exteriormente. Lo que ni los ojos vieron ni las orejas oyeron y, a pesar de todo, el corazón lo sospecha, es tentación diabólica, a la cual no debe darse crédito. Los meros indicios, por vehementes que sean, nunca son pruebas ciertas en esta materia, y siempre cabe interpretarlos piadosa y benévolamente.

Criterio seguro para distinguir cuándo el espíritu ha traspasado los límites lícitos de la mera duda y ha entrado ya en los confines del juicio temerario, es éste: que el corazón experimente repulsión y antipatía hacia el prójimo del cual piensa mal, y que manifieste en su trato los efectos de aquella repulsión. La habilidad del demonio estriba en sugerir al devoto que sus juicios temerarios son muy fundados, aunque no lo parezcan, y que los más vagos indicios le son suficientes al hombre, como él, de inteligencia viva y rápida para la inducción, y ayudada, además, por la iluminación divina. El estímulo diabólico es, pues, en este caso, la vanidad. Es más excusable el juicio temerario, cuando se basa en la autoridad de un testigo fidedigno, cuya veracidad no se puede negar sin incurrir en otro juicio temerario; pero, en tal conflicto entre dos deberes, será prudente averiguar antes los secretos móviles de envidia, hostilidad, etc., que puedan invalidar el testimonio ajeno.

El remedio espiritual que Algazel aconseja contra los juicios temerarios consiste en extremar las pruebas de afecto y simpatía para con el prójimo de quien pensamos mal y en rogar a Dios por su salvación, con intención pura de todo estímulo que no sea el de la caridad fraterna. No obrando así, el juicio temerario, lejos de disiparse, engendrará en el alma el prurito de espionaje, a fin de aumentar la convicción incipiente, por la aportación de nuevos y más vehementes indicios.

Seis son las ocasiones que excusan de pecado en la maledicencia: 1ª, cuando con ella se trata de evitar un daño propio que injustamente nos amenaza; 2ª, cuando ella puede ayudar a impedir un mal grave o un pecado ajeno; 3ª, cuando se revela un vicio del prójimo, a fin de pedir consejo en derecho al *muftī;* 4ª, cuando revelándolo se trata de evitar que el denigrado contagie a nuestros prójimos con su mal ejemplo; 5ª, cuando la maledicencia consiste meramente en aplicar a las gentes epítetos despectivos que, a guisa de apodos, son ya vulgares y no se estiman infamantes; 6ª, cuando el denigrado no tiene derecho a la fama, por ser ya pública su maldad, como acaece con el tirano, el hereje notorio y el hombre disoluto.

La expiación de la maledicencia obliga al maldiciente a tres cosas: 1ª, a arrepentirse, de corazón, del pecado cometido para con Dios; 2ª, a pedir perdón a la víctima de su difamación; 3ª, a reparar el daño que le ha hecho y a restituirle la fama que le ha quitado, siempre que esto sea posible, porque la fama y la honra valen por lo menos tanto como el dinero; sólo cuando la ausencia o la muerte del difamado dificulte la reparación, cabrá suplirla con oraciones y obras de piedad en sufragio de su alma [1].

16° *La murmuración,* vicio análogo a la maledicencia, consiste en contarle al prójimo lo malo que de él dicen o hacen otros, ya con el propósito de perjudicar a estos últimos, ya para mostrar amistad a aquél, ya simplemente por mera diversión y pasatiempo. El que oye la murmuración está obligado: 1°, a no dar crédito al murmurador; 2°, a afear su conducta, aconsejarle que no murmure y hasta prohibírselo; 3°, a detestarle, como odioso que es a los ojos de Dios; 4°, a desechar del corazón toda sospecha, respecto del prójimo víctima de la murmuración; 5°, a evitar toda tentación de espiarle; 6°, a no incurrir en el mismo vicio del murmurador comunicando a otros sus noticias [2].

17° *La doblez en las palabras* es vicio frecuente en las personas hipócritas e insinceras que, al hablar con dos sujetos enemistados entre sí, dicen a cada uno lo que a cada uno saben que le ha de agradar y le conviene, dándoles a los dos separadamente la razón y refiriendo al uno las faltas y vicios del otro. Es más grave este vicio que la murmuración, a cuyo género pertenece [3].

18° *El elogio del prójimo* es vicio de la lengua, reprobable también, porque está expuesto a seis daños espirituales, de los que cuatro afectan al que alaba y dos al alabado. Son aquéllos: 1°, que el elogio sea exagerado, hasta degenerar en mentira; 2°, que sea insincero o hipócrita; 3°, que sea inexacto, por referirse a cualidades cuyo conocimiento preciso no se posee; 4°, que la alabanza recaiga sobre un sujeto malvado y, por esto, indigno de todo elogio a los ojos de Dios. Los daños espirituales a que se expone al alabado son: 1°, fomentar en su corazón la vanidad y la soberbia; 2°, entibiar, al menos, su devoción y anhelo de perfección espiritual, porque cuando el devoto oye que le alaban por sus buenas obras, se cree ya llegado a la meta. De aquí que deba desechar sin demora estos pensamientos, mediante la meditación del propio conocimiento, trayendo a la memoria sus defectos, que él conoce mejor, que no quien le alaba conoce sus virtudes [1].

---

[1] *Iḥyā',* III, 99-107.

[2] *Ibid.,* 107-110.

[3] *Ibid.,* 110.

19° *La negligencia* en las fórmulas dogmáticas de la teología es un defecto que deben evitar cuantos no posean sólida instrucción científica y lingüística para emplear con toda precisión y propiedad los términos técnicos, sin incurrir en errores formales.

20° *Las preguntas* curiosas del vulgo indocto acerca del sentido de los misterios religiosos, son, finalmente, un vicio también peligroso, porque exponen a la duda y a la infidelidad.

2 — ORIGEN MONÁSTICO CRISTIANO DE ESTA DOCTRINA

Sería inútil insistir en el abolengo monástico de toda esta disciplina purgativa de la lengua. En las primeras líneas del tratado, Algazel traza un cuadro de sus peligros espirituales, que denuncia su cristiano origen, estrechamente emparentado con la *Epístola católica* de Santiago (III, 5-12) y con el *Poëma de seipso* de San Gregorio Nacianceno: «La lengua, dice Algazel siguiendo de cerca a estos modelos, es un miembro corpóreo de bien exiguo volumen, pero en cambio es enorme la dificultad de refrenarlo [2], tanto como lo son sus crímenes.» Con el mismo empeño que San Nilo, condena las palabras inútiles, como impropias del alma que se ha consagrado al servicio de Dios. Los chistes y donaires habían sido asimismo tan severamente prohibidos en todas las reglas monásticas, que a San Juan Crisóstomo se atribuye un discurso con el título *Ascetam facetiis uti non debere*. Las discusiones, las charlas frívolas y toda sombra de murmuración eran también eliminadas de la vida monástica, en las reglas de Casiano, San Basilio, San Antonio, etc. Finalmente, hasta la licitud de la mentira, que hemos visto a Algazel defender en determinados casos, podría tener sus precedentes en cierta conferencia ascética del asceta José, que San Antonio nos ha conservado en sus *Reglas* [1].

---

[1] *Iḥyā*, III, 110-112.

[2] *Iḥyā'*, III, 79. Cfr. *Jacobi Epist.*, loc. cit.: *Ita et lingua modicum quidem membrum est et magna exaltat..... Linguam autem nullus hominum domare potest.* Cfr. S. Greg. Nac., *l. c.*, apud Besse, *op. cit.*, p. 491: «La lengua es bien pequeña, pero nada hay que tenga tanto poder ni que pueda causar tan graves perjuicios.»

Estos solos paralelos bastan como síntomas para sugerir la gran copia de ideas y de prácticas y consejos ascéticos, semejantes a los de Algazel, que podrían encontrarse explorando metódicamente obras como la *Scala Paradisi* de San Juan Clímaco (grados 10, 11, 12) y otras análogas.

---

[1] Cfr. Besse, *op. cit.*, pp. 491-495.

CAPÍTULO VII

PURGACIÓN DE LA IRA Y EL ODIO[1]

1. Esencia de la ira. — 2. Grados y efectos de la ira. — 3. Posibilidad de su corrección. — 4. Causas de la ira. — 5. Remedios contra la ira. — 6. El odio. — 7. Sello cristiano de esta doctrina.

1 — ESENCIA DE LA IRA

El hombre, como todo animal, está expuesto a la corrupción y a la muerte, por influjo de causas extrínsecas e intrínsecas. Redúcense estas últimas a la heterogénea y contradictoria naturaleza de los elementos que integran su organismo, el cual a cada instante se disolvería automáticamente, si no repusiéramos cada día, mediante el alimento, las sustancias orgánicas consumidas por el desgaste que la misma vida implica. De aquí que Dios haya contrarrestado esta causa intrínseca de muerte, mediante un apetito natural, el *concupiscible,* que mueve al animal a desear y buscar el alimento. Pero, además, la vida del hombre puede verse amenazada por causas exteriores y accidentales, para preservarse y defenderse de las cuales Dios le ha otorgado también otra fuerza o apetito natural, que se llama el *irascible,* el cual, cuando el hombre se siente amenazado de algún peligro que tiende a privarle de algo que él estima necesario para su vida, surge con ímpetu violento, como la llama de hoguera encendida, y, haciendo hervir la sangre del corazón, la difunde por las venas y la eleva hasta las extremidades altas del cuerpo, lo mismo que el fuego hace hervir y levanta el agua que se calienta en la marmita; fluye, pues, la sangre hacia el rostro y enrojece los ojos y la epidermis que, por su transparencia, deja ver el color del líquido sanguíneo que bajo ella circula, como el cristal del vaso se tiñe del color del líquido que contiene. Pero esta expansión de la sangre, tan sólo acaece cuando al peligro, objeto de la ira, se le estima inferior a la energía del sujeto y capaz, por ende, de ser superado y vencido. En el caso contrario, si no hay esperanza de vengarse, la sangre se retrae de la periferia al corazón, determinando en la epidermis un tinte amarillento y en el alma un sentimiento de tristeza. Finalmente, si la ira ha sido provocada por un peligro igual en fuerza y poder a la energía del sujeto, la sangre entonces hierve y se retrae, alternativamente, determinando una alteración mixta de aquellos dos colores. Resulta, en suma, que el asiento u órgano de la ira es el corazón, y que ella en sí no es otra cosa que el hervor de la sangre cardíaca, determinado por la tendencia a rechazar un daño previsto, antes de que éste acaezca, o a vengarse de él, después de acaecido. El apetito de la venganza es, pues, el alimento de la ira, que sólo con aquélla se deleita y aquieta [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 113-128: *Kitāb ḏamm al-gaḍab wa-l-ḥiqd.*

2 — GRADOS Y EFECTOS DE LA IRA

Pero el apetito *irascible* admite tres grados: defecto, exceso y equilibrio.

El defecto o debilidad del irascible es una imperfección física y moral en el hombre, y por tanto es reprobable: consiste en no sentir o en sentir muy débilmente el impulso natural a rechazar los daños que nos afectan; es, pues, falta de valor y de pundonor; es cobardía. Sus efectos son el desdeñar, como cosa despreciable de la que no hay que hacer caso, los ataques del prójimo al honor de la esposa o de la madre y el soportar las humillaciones injustas de parte de gentes viles, por pusilanimidad y rebajamiento. Efectos suyos son también la apatía y falta de celo en la defensa de la ley de Dios, guardando silencio ante sus infracciones. Es más: hasta la negligencia en la disciplina ascética de la propia alma nace también de esta debilidad del irascible, puesto que dicha disciplina consiste cabalmente en el dominio del concupiscible por el irascible, que se irrita al verle inclinarse hacia las cosas viles y despreciables.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 115.

El exceso del irascible consiste en que su impulso se insubordine hasta salirse de la obediencia debida a las normas de la razón y de la revelación, quedando el hombre privado del uso de su inteligencia, incapaz de reflexión y falto de libertad. En ciertos hombres, este exceso es natural fruto de su complexión; en otros, en cambio, es el resultado de la educación o del trato social: acostumbrados a oír desde niños que la ira excesiva, lejos de ser un vicio, debe ser alabada y apetecida, como característica de los hombres viriles y valientes, acaban por imitar a los iracundos.

Cuando el fuego de la ira llega a este grado de exceso, ciega al sujeto y lo hace sordo a toda exhortación: lejos de dar oídos a los consejos con que se intente calmarle, irritarán éstos más aún su cólera; y si alguien pretende hacerle volver en sí mediante la luz de su propio entendimiento, nada conseguirá, porque esa luz se apagó y disipó, ofuscada por el humo de la ira. El cerebro es, en efecto, la mina de la reflexión, y como la iracundia excesiva produce, según dijimos, un hervor de la sangre cardíaca, elévase desde el corazón su tenebroso humo hasta el cerebro, apagando en él la luz de la reflexión y llegando a veces hasta influir en la sensibilidad externa, de modo que los ojos, entenebrecidos, nada ven, o, mejor, lo ven todo negro. El cerebro entonces viene a ser como una cueva, en cuyo interior se encendiese una hoguera: el aire se ennegrecería, el piso se calentaría, los ámbitos de ella llenaríanse de humo y la débil lámpara que para alumbrarnos tuviésemos encendida, se ofuscaría o apagaría del todo; no podríamos entonces sentar el pie en el suelo, ni oiríamos palabra alguna, ni veríamos nada, ni podríamos tampoco extinguir el fuego de la hoguera desde dentro ni de fuera, sino que nos sería forzoso aguantarlo, hasta que todo el combustible se consumiese. Pues eso mismo es lo que hace, según Algazel, la ira en el corazón y en el cerebro.

La intensidad de su fuego aumenta a veces tanto, que llega a consumir la humedad elemental de que se nutre la vida fisiológica del corazón, y el iracundo muere de un arrebato de cólera, lo mismo que si el fuego de la hoguera crece en la cueva, acaba ésta por agrietarse y se derrumba su techo sobre el piso. Tales son los efectos que en el corazón produce la ira. En realidad, la nave que azotada por encontrados y furiosos vientos se debate en alta mar en medio de las olas tempestuosas, se ve en menor peligro y tiene más esperanzas de salvarse, que el alma agitada por la cólera, puesto que en la nave todavía está en pie el piloto, que con arte procura mantenerla a flote y gobernarla, mientras que el corazón, que es el piloto del alma, ha perdido ya toda su habilidad, una vez ciego y sordo por la ira.

Los efectos exteriores y aparentes de la cólera son éstos: el color del rostro se demuda, las manos tiemblan, todos los actos corpóreos se ejecutan sin el orden acostumbrado, los movimientos del cuerpo se trastornan y se habla de manera atropellada y confusa, echando espuma por las comisuras de la boca; tíñense las pupilas de color sanguíneo, las aberturas de la nariz se dilatan y el aspecto de la persona se altera en tal forma, que si el iracundo viese en aquel instante la fealdad de su figura, calmaríase de seguro su cólera, avergonzado y confundido de sí mismo. Y cuenta, que su interior es todavía más feo que su exterior. Demás de esto, los efectos en la lengua, aparte del desorden en el hablar, son prorrumpir en injurias y obscenidades tales, que de ellas se avergüenza todo hombre discreto y hasta el mismo iracundo que las dice, cuando el arrebato de la ira cesa. Y pasando de las palabras a las obras, lánzase sobre la víctima de su ira y le golpea, hiere, desgarra y aun mata, si le es posible; y si aquélla le huye de las manos o no puede de ella vengarse, el iracundo se vuelve contra sí mismo y se desgarra sus propios vestidos y se abofetea y golpea el suelo con las manos, obrando en un todo como loco, ebrio, trastornado o epiléptico, pues a veces cae al suelo de pronto sin poder moverse ni levantarse, como privado de sentido; o bien, la cólera, viéndose fallida, se revuelve contra los animales o los seres inanimados, rompiendo, por ejemplo, los platos contra el suelo, injuriando a las bestias y dirigiéndoles la palabra como si fuesen capaces de entenderle. Finalmente, los efectos de la cólera en el alma son el odio, la envidia y el rencor contra la víctima, alegrándose de los males que le sobrevengan, entristeciéndose de sus prosperidades, proponiéndose divulgar sus defectos, para difamarle y burlarse de él, etc.

El equilibrio justo del irascible, único laudable de los tres grados, consiste en que la ira espere, para surgir, a que la razón y la religión se lo ordenen, de modo que surja, siempre que el pundonor lo reclame; pero se apague, tan pronto como la mansedumbre lo exija. Guardar este justo equilibrio es la rectitud que Dios ha impuesto a sus siervos y que su Profeta define como el término medio entre los dos extremos viciosos, la cólera o iracundia y la apatía o insensibilidad [1].

3 — POSIBILIDAD DE SU CORRECCIÓN

Explicada la esencia de la ira y sus grados y efectos, pasa Algazel a tratar de su corrección; pero, ante todo, cree deber plantearse el problema de si es o no posible extirparla de raíz, siendo, como es, un impulso natural y, por ende, fatal o incoercible. No faltaban, en efecto, ascéticos que así pensaban, mientras otros sostenían la posibilidad de su mortificación. Algazel dirime el pleito en los siguientes términos:

Es indudable que, mientras el hombre tenga amor a unas cosas y aversión a otras, no puede estar exento de ira, porque mientras existan cosas convenientes y cosas contrarias a su naturaleza, es inevitable que, instintivamente, ame las unas y abomine de las otras, y la ira será una secuela necesaria de esta inclinación, tan pronto como el hombre advierta que alguien intenta arrebatarle las cosas que él ama o le amenaza con las cosas de que abomina. Lo que hay es que esas cosas amables son de tres especies: 1ª, necesarias a todos y cada uno de los hombres para la propia conservación, a saber: la salud, el alimento, la habitación y el vestido; 2ª, innecesarias para todos y cada uno de los hombres, cuales son, v. gr., los honores, las riquezas extraordinarias, los criados, etc.; 3ª, necesarias para algunos solamente, como, v. gr., los libros para el hombre de estudio o los instrumentos y herramientas de un oficio para el artesano, que viven de su respectiva profesión.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 115-117.

Ahora bien: la ira es inevitable que surja, cuando el peligro afecta a las cosas amables de la primera y de la tercera especie; mas aunque en ambos casos sea imposible extirparla de raíz, cabe todavía refrenarla o moderarla en lo que atañe a sus manifestaciones exteriores, imponiéndose, forzadamente al principio, el ejercicio de la mansedumbre y la paciencia, hasta lograr que estas virtudes se arraiguen en el alma profundamente por el hábito adquirido mediante la mortificación y disciplina ascética. De modo que, en las cosas necesarias a la vida, no cabe extirpar la ira de raíz, sino únicamente refrenarla hasta evitar que la cólera sea intensa en lo íntimo del alma y, lo que es más difícil, hasta lograr que no se trasluzca en el rostro y que sea insignificante el sentimiento de disgusto que acompaña a la paciencia.

En cambio, las cosas amables, pero innecesarias, es decir, las de la especie segunda, tan sólo son amables por la costumbre rutinaria que en los hombres engendra la ignorancia del fin para el cual han sido creados por Dios. Sólo así se explica que el oro y la plata se atesoren y que, al verse el hombre despojado de cosas innecesarias por superfluas, se encolerice. Por consiguiente, el hombre puede y debe intentar extirpar de raíz la ira, respecto de estas cosas; ya que cabe muy bien que consiga perder el amor hacia ellas, una vez que adquiera la convicción profunda de que no le son necesarias para la vida presente y en cambio le son dañosas para la futura. El pensamiento de que este mundo es camino de tránsito para el otro; que nuestra morada definitiva, nuestra verdadera patria, es la otra vida; que para lograrla no debemos tomar de los bienes de la presente, sino los estrictamente indispensables a guisa de viático, acabará por borrar en el alma toda afición a lo superfluo y todo estímulo de ira ante su privación o pérdida.

Es más: Algazel reconoce que esta fe viva e intensa en Dios y en la vida futura puede llegar en ciertas almas perfectas a extinguir también del todo el fuego del irascible, aun ante la pérdida o privación de los bienes necesarios para la vida. Tal acaece a aquellos místicos dominados por la idea de Dios con tal fuerza, que no ven en las criaturas otra cosa que instrumentos pasivos de la eficiencia infinita y absoluta, que es exclusiva del Creador. Esas almas, es muy posible que no sientan ira hacia ningún ser creado que aparentemente les dañe, porque piensan que su actividad no puede perjudicarles, ya que está subordinada a la de Dios, de quien todo procede para nuestro bien. Sin embargo, Algazel añade, a seguida, que tal estado de conciencia no puede ser permanente y continuo en esas almas perfectas, sino fugaz como un relámpago, mientras el espíritu esté absorto en aquel pensamiento de la universal eficiencia, exclusiva de Dios; así que el espíritu cese de estar dominado por tal idea, tornará a dejarse influir por la tendencia instintiva de la naturaleza.

Cabe también, según Algazel, que la ira surja por motivos sobrenaturales, y entonces es loable y meritoria. Tal sucede cuando el devoto se ve privado injustamente de los medios indispensables para lograr su perfección religiosa, y siente ira por Dios. Finalmente, la ira puede extinguirse también en el alma perfecta, cuando, convencida de que Dios quiere de ella que reprima todo movimiento de cólera, la vehemencia de su caridad para con Dios apaga el fuego del irascible; pero esto ocurre en casos raros y fugaces, lo mismo que en el caso anterior [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 117-119.

4 — CAUSAS DE LA IRA

Vista la posibilidad, a la vez que la dificultad, de reprimir la ira, Algazel entra ya a estudiar el método de su curación. Como en los otros vicios, también en éste es preciso comenzar la curación por el conocimiento de las causas que lo provocan y estimulan, a fin de oponer a cada una el remedio preventivo e higiénico de su opuesta virtud.

Muchos son los vicios que a la ira engendran. Algazel enumera los siguientes: la soberbia, que se mortifica con la humildad; la vanidad, que se destruye con la meditación del propio conocimiento; el orgullo, que se refrena pensando en que eres del mismo linaje que tu siervo, pues todos los hombres tienen un mismo Padre y sólo se diferencian entre sí por la mayor o menor excelencia moral de sus almas, único motivo digno de orgullo; las bromas o donaires, que se evitarán ocupándonos en ejercicios serios de religión y piedad, sin que nos quede un momento libre para pasatiempos y bagatelas; las bufonadas, que se eliminarán consagrándonos con todo empeño a adquirir las virtudes y las ciencias religiosas que nos han de conquistar la felicidad de la vida futura; las burlas, que se evitarán absteniéndose de mortificar al prójimo, para que el prójimo no nos mortifique; las injurias, que se eliminarán con el propósito firme de no molestar al prójimo de palabra, pues así nos libraremos también de la amargura de sus réplicas; la ambición, en fin, que se cura con la austera sobriedad, es decir, contentándose con lo necesario, para conquistar así la verdadera riqueza.

Pero el principal estímulo de la ira, según Algazel, está en el necio prurito que muchos imbéciles tienen de decorar y exaltar ese vicio brutal con los más nobles epítetos, llamando a la ira *valentía*, *virilidad*, *magnanimidad* y *alteza de miras*. Estos títulos honoríficos influyen, efectivamente, en el alma moviéndola a simpatizar con el vicio y a admirarlo, mucho más cuando se los emplea al referir y ponderar con elogio aquellos hechos de los grandes hombres que, siendo en realidad arrebatos de furor colérico, se narran como casos ejemplares de intrepidez y bravura, pues como el espíritu humano tiende naturalmente a imitar a los que cree grandes hombres, esos ejemplos y esos elogios provocan la ira en el corazón. Mas, como discretamente advierte Algazel, sólo la ignorancia puede explicar que se apellide «grandeza de alma» a la cólera, la cual, en realidad, es una enfermedad del corazón y una imperfección del entendimiento, debida a debilidad psicológica, a defecto del espíritu. Prueba sintomática de ello es que el enfermo se irrita y encoleriza más rápidamente que el hombre sano, y la mujer antes que el varón, y el niño antes que el adulto, y el anciano antes que el hombre maduro, y el hombre depravado y corrompido por los vicios, antes que el virtuoso. Tanto es así, que el glotón se irrita fácilmente, cuando se le priva del bocado que ansía; y el avaro, cuando pierde la más insignificante parte de su tesoro, se encoleriza hasta contra su mujer, sus hijos y sus amigos. El hombre fuerte, en cambio, es aquel que se domina a sí mismo, cuando la ira surge en su corazón. Por eso, para curar la ignorancia de tales necios, convendrá que se les lean los relatos ejemplares de mansedumbre y perdón de las injurias, que de los hombres virtuosos y fuertes se conservan, es decir, de los profetas, santos, sabios y reyes prudentes [1].

5 — REMEDIOS CONTRA LA IRA

Mas no bastan siempre los remedios preventivos e higiénicos, para evitar que la ira se encienda, y entonces hay que acudir a apagar sus efectos, ya que no se destruyeron sus causas; de ese modo se logrará que, al menos, el iracundo no se vea arrastrado a exteriorizar de palabra u obra la cólera que en su corazón arde. Dos géneros de remedios recomienda Algazel para este fin: teóricos y prácticos.

Los teóricos son los siguientes: 1° La meditación de los ejemplos de mansedumbre a que arriba alude y que en un capítulo especial colecciona a continuación. — 2º Reflexionar acerca de los terribles castigos con que Dios amenaza en la vida futura al iracundo. — 3º Pensar en las graves consecuencias que puede acarrearle, aun en este mundo, el satisfacer su ira, pues la víctima de su cólera no dejará de corresponderle con hostilidad vindicativa. Este motivo, por no ser sobrenatural como los dos anteriores, es menos meritorio. — 4º Pensar en la fealdad de su propia figura cuando se encoleriza, y para ello traer a la memoria la imagen repulsiva del prójimo iracundo; pensar, asimismo, en la fealdad moral de la ira, que asemeja al hombre con los perros rabiosos y las fieras salvajes. — 5º Recapacitar, buscando en el fondo de la conciencia cuál sea la causa que le mueve a vengarse y que le impide apagar su cólera; y si advirtiere que obedece a la tentación de Satán — el cual le aconseja vengarse porque le pinta la mansedumbre como pusilanimidad y vileza despreciable a los ojos de los hombres —, dígale a su propia alma para deshacer la sugestión diabólica: «¿Te repugna el humillarte ahora, y no te repugna el pensar que el día del juicio te verás humillado y envilecido ante la víctima de tu cólera, en la presencia de Dios y de sus ángeles y profetas? En cambio el manso, el que perdona las injurias por Dios, será honrado y engrandecido a sus ojos. ¿Ni qué te puede importar el juicio de los hombres?» — 6º Piense, por fin, en que toda su ira nace, realmente, de su vanidad, pues equivale a maravillarse e indignarse de que las cosas le sucedan conforme quiere Dios y no conforme a él le place. Ahora bien: ¿cómo puede ni venirle a las mientes, si es discreto, la idea de que su propia voluntad sea preferible a la de Dios?

---

[1] *Iḥyā'*, III, 119.

Los remedios prácticos para apagar la cólera excitada son: 1º Recitar alguna jaculatoria, buscando en Dios un refugio contra la tentación de Satán. — 2º Si este remedio falla, conviene cambiar de postura, sentándose si estaba de pie, o acostándose si estaba sentado, a fin de lograr con el reposo la calma del movimiento febril que a la cólera acompaña. — 3º Si ni aun así se calmase, báñese o lávese con agua fría, pues el fuego sólo con agua se apaga. — 4° El postrarse en tierra, pegando el rostro al polvo, puede también contribuir a apagar la cólera, porque tal actitud trae a la mente ideas de humillación, contrarias al orgullo y soberbia, que son causas principales de la ira. — 5° Recomendación muy práctica es, finalmente, la de abstenerse de contestar a las injurias o burlas que provocan a ira, pues aunque no sea ilícito el responder serena y mansamente, es siempre difícil mantenerse dentro de estos límites. Reconoce, sin embargo, Algazel cuán dura de cumplir es esta recomendación; pues son muchos los hombres cuyo temperamento les arrebata, sin darse cuenta, a contestar de repente, airados, aunque pronto también se reporten y repriman; otros, en cambio, se refrenan de primera intención, pero es a costa de otro vicio peor, el rencor acumulado en el fondo del corazón. Porque, como observa Algazel atinadamente, los hombres, en achaques de ira, son de cuatro categorías: unos son como el esparto, que pronto se enciende y pronto se apaga; otros, como el tamarindo, que tarda a encenderse y tarda a apagarse; otros, que son los mejores, tardan a irritarse y pronto se calman; otros, en fin, que son los peores, se encolerizan presto y tarde se aplacan [1].

6 — EL ODIO

La ira reconcentrada engendra, como ya dijimos, el odio o rencor. Este sentimiento, nacido de la impotencia de vengarse, se caracteriza por la continuidad y larga duración de la antipatía hacia una persona, de la cual se huye, como de cosa que se abomina.

Ocho son los efectos que produce: envidia, o mera tristeza secreta del bien del prójimo odiado; alegría manifiesta de las calamidades que le afectan; ruptura de todo trato con él, rehuyendo responder a sus preguntas; apartarse de él, cuando se le ve, en señal de desprecio; hablar mal de él; remedar, en tono de burla, sus maneras, gestos o acciones; golpearle; perjudicarle en sus derechos.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 119-124.

El odio menos grave es el que, evitando estos ocho graves pecados, que son sus efectos, se reduce a negar al enemigo aquellas muestras de afabilidad y convivencia social que a todo prójimo le son debidas, es decir, ayudarle en sus necesidades, tenerle presente en nuestras oraciones, comunicar con él en los ejercicios espirituales, alabarle por sus buenas cualidades, consolarlo en sus adversidades, etc. El odio, atenuado hasta este extremo, no acarrea el castigo de Dios, pero priva al alma de mérito. Por eso, es más recomendable que el devoto se esfuerce en mortificar la aversión que en su corazón se oculta, dando muestras exteriores de reconciliación con su enemigo y hasta de afecto, benevolencia y cariño, y sobre todo renunciando sincera y totalmente al derecho que le asista para reclamar contra él [1].

7 — SELLO CRISTIANO DE ESTA DOCTRINA

Aparte de los elementos aristotélicos y galénicos que fácilmente se revelan a través de toda esta doctrina de Algazel, especialmente en el análisis psicofisiológico que hace de la naturaleza de la ira, sus grados, causas y efectos, es también evidente la huella de los escritores ascéticos cristianos, ya en las imágenes o símiles de la tempestad y el incendio con que compara a la cólera, ya en alguno de los remedios que recomienda contra este vicio (si bien faltan casi todos los que Algazel preconiza), ya en la enumeración de los efectos corpóreos que produce [2], ya, finalmente, en las citas de textos apócrifos atribuídos a Jesús, con los que varias veces autoriza sus razones [1], o en algunos relatos ejemplares que inserta y cuyos prototipos aparecen en las *Vitae Patrum* [2].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 124-128.

[2] Cfr. San Gregorio, *Moral.*, V, c. 30: *Irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi..... sensus quid loquatur ignorat.* San Juan Clímaco, *Scala*, grado 26 (edic. Raderus, 394): *Quemadmodum venti perturbant mare, sic ira prae cunctis aliis perturbat mentem. Ibid.*, 171: *Est [ira] flammae incendium quod vehementi turbine ventorum auctum, brevi totum cordis agrum incendit et perdit.* Antíoco de San Sabas (siglo VII) en sus *Pandectes Scripturae*, homil. XXIII, *De ira* (apud *Biblioth. SS. PP.* de la Bigne, II, p. 574): *Interdum enim spiritus hic irae, cordi assidens, tenebricosis suis intemperiis oculum mentis excoecat..... Ibid.*, p. 575: *Si quando te adorietur..... irritatio....., fac memineris orationis Dominicae atque ipsius Judicii, et confestim inordinatus effervescentis animi motus residebit et conquiescet.*

---

[1] Los textos seudoevangélicos que Algazel cita en este tratado de la ira son los números 30, 31, 32 y 33 de mi *Logia et Agrapha.* Los más interesantes son el 31 y el 33. En el número 31, pregunta Juan a Jesús: « —¿Cuál es la cosa más grave y terrible?» Jesús le contesta: « —La ira de Dios.» « —¿Qué es lo que a la ira de Dios me acercará?» « — La ira contra tu prójimo.» « — ¿Qué es lo que da origen y fomenta a la ira?» « —La soberbia, la jactancia, la arrogancia y la violencia.» El número 33 es un texto que deriva de Luc., VI, 28: «Dícese que está escrito en el Evangelio: «Aquel que pide a Dios perdón por quien le in»juria, pone en fuga a Satanás.»

[2] Cfr. *Iḥyā',* III, 114, línea 22, un relato monástico cristiano, inspirado en *Vitae Patrum* (edic. Rosweyde, 43 *a*, 135 *a*, 606 *a*) y en la *Epist. ad Galat.*, I, 8, 9.

CAPÍTULO VIII

PURGACIÓN DE LA ENVIDIA[1]

1. Esencia de la envidia y de la emulación. — 2. Grados de la envidia. — 3. Causas de la envidia. — 4. Por qué la envidia es más frecuente e intensa entre los semejantes, parientes, amigos y relacionados, que entre los extraños. — 5. Remedios para curar la envidia. — 6. En qué dosis sea obligatoria la aplicación de estos remedios. — 7. Espíritu cristiano de esta doctrina.

1 — ESENCIA DE LA ENVIDIA Y DE LA EMULACIÓN

CONSIDERA Algazel a este vicio como una secuela del odio o rencor, el cual es fruto, a su vez, de la ira, según ya dijimos. Tal es la razón de estudiarlo a continuación de esta última. La importancia de su curación es proporcionada a su gravedad, que se simboliza en la figura de Satanás, el primero que incurrió en el pecado de envidia.

La envidia tiene por objeto las gracias que Dios otorga a nuestros prójimos; pero ante el espectáculo de estas gracias, podemos adoptar dos actitudes psicológicas: una consiste en sentir aversión hacia ellas y desear su desaparición, en lo cual estriba la *envidia* propiamente dicha *(ḥasad);* otra consiste en apetecer para nosotros las mismas gracias que el prójimo posee, pero sin desear que éste sea privado de ellas; este segundo estado psicológico se llama *emulación (ġibṭa).*

---

[1] *Iḥyā'*, III, 128-138: *Al-qawl fī ḏamm al-ḥasad.*

La envidia es ilícita siempre, excepto cuando las gracias, objeto de ella, son poseídas por el malvado o el infiel que de las mismas se sirve para el mal, pues entonces no se desea que cesen, en cuanto gracias y bienes, sino en cuanto instrumentos de corrupción; de modo que, si esta corrupción no se siguiera, la posesión de las gracias por el malvado o el infiel no nos produciría tristeza. Que la envidia en todos los otros casos sea ilícita, se comprende con sólo pensar que esencialmente implica un sentimiento de rebelión contra los decretos de Dios, que ha dispuesto otorgar sus gracias a unos hombres más que a otros; y la malicia intrínseca de tal sentimiento no admite excusa ni justificación alguna; aparte de que es evidentemente injusto abominar de la felicidad del prójimo, sin que éste nos haya inferido daño alguno.

La emulación, en cambio, lejos de ser ilícita, puede ser laudable y hasta obligatoria, según los casos. Es obligatoria, cuando las gracias del prójimo pertenecen al orden sobrenatural, v. gr., la fe, la oración y la limosna rituales, etc., pues entonces la emulación que sentimos equivale a desear para nosotros la posesión de esas mismas gracias, sin las cuales la salvación es imposible, y el no desearlas equivale a apetecer lo que la religión condena, es decir, la infidelidad y el pecado. Mas si las gracias, emuladas en el prójimo, no son obligatorias, sino tan sólo laudables, es decir, de mera devoción supererogatoria, v. gr., obras de caridad extraordinaria, entonces la emulación deja de ser obligatoria, para convertirse en simplemente laudable. Finalmente, si las gracias emuladas son naturales y lícitas, la emulación de ellas es simplemente lícita también, e inocente siempre y en todo caso, porque tan sólo queremos igualarnos con el prójimo en la posesión de sus gracias, y en modo alguno deseamos que él las pierda.

Para evidenciar la licitud de la emulación, basta considerar, en efecto, que la gracia poseída por el prójimo implica dos cosas: una, la felicidad o bienestar del mismo prójimo; otra, la imperfección de que adolecemos nosotros porque nos vemos privados de ella. Ahora bien: si sólo abominamos de esta segunda cosa, es decir, de la imperfección propia, y sólo apetecemos igualarnos con el prójimo en la posesión de las gracias lícitas que él disfruta, no incurrimos, evidentemente, en ningún pecado. Cierto es, sin embargo, que esta actitud psicológica envuelve cierta imperfección espiritual, como contraria que es a la renuncia de los bienes creados, a la abnegación de la propia voluntad y a la complacencia con el divino beneplácito, estados, todos tres, de la vida mística, incompatibles con la emulación lícita que estamos explicando.

Existe, además, según Algazel, otro peligro muy sutil y delicado, y es éste: si desesperamos de lograr una gracia semejante a la que el prójimo posee, es natural y necesario que, siéndonos odiosa esa nuestra inferioridad e imperfección respecto del prójimo, deseemos que cese dicha imperfección de que adolecemos; pero nuestra inferioridad tan sólo puede cesar o logrando una gracia semejante a la del prójimo, o desapareciendo la que éste posee. Ahora bien: si uno de estos dos caminos se nos cierra, es muy difícil que el corazón se libre de desear el otro, a fin de lograr igualarnos con el prójimo por este medio, es decir, quedando él privado de la gracia de que nosotros carecemos. Por consiguiente, si, imaginando que el negocio dependiera de nuestro solo arbitrio y elección, sintiéremos entonces en nuestro corazón un impulso hacia el segundo camino, ya sería ese sentimiento envidia vituperable. En cambio, si en tal hipótesis refrenamos por motivos sobrenaturales ese impulso de la naturaleza que nos lleva a sentir gusto imaginando que el prójimo queda privado de la gracia que nos falta, entonces no hay envidia culpable, sino sólo emulación [1].

2 — GRADOS DE LA ENVIDIA

Son cuatro: 1° Desear que el prójimo quede privado de una gracia, aunque su privación no nos reporte ventaja alguna. Este grado es el *summum* de la maldad. — 2° Desear dicha privación, porque apetecemos poseer la gracia que el prójimo posee. En este grado, el envidioso lo que busca es la gracia, pero no la privación del prójimo; y lo que abomina es verse él privado de ella, pero no que el prójimo la disfrute.— 3° No desear para sí la misma gracia que el prójimo posee, sino otra semejante; y caso de no lograrla, desear que el prójimo la pierda, a fin de quedar iguales. 4° No desear, en el caso anterior, que el prójimo la pierda. Este último grado, si se trata de gracias temporales, es digno de perdón, y si de gracias espirituales, es hasta laudable. El grado tercero es, como ya se dijo, vituperable o no, según los casos. El segundo es menos grave que el tercero. El primero, finalmente, es siempre vituperable. El segundo se llama envidia, sólo por extensión metafórica [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 128-131.

3 — CAUSAS DE LA ENVIDIA

Prescindiendo de la emulación lícita, cuyas causas son el amor de Dios, tratándose de gracias espirituales, y el amor de los deleites lícitos, tratándose de gracias temporales, las causas de la envidia ilícita son principalmente siete: 1ª La *hostilidad* y el *odio* contra el prójimo, del que, por habernos perjudicado o injuriado, deseamos vengarnos, y no pudiendo lograrlo personalmente, esperamos que las vicisitudes del tiempo nos venguen y hasta atribuímos a Dios mismo esa venganza de las ofensas de nuestro enemigo, porque nos ilusionamos pensando que las desgracias que le sobrevienen, y de las cuales tanto nos gozamos, son un castigo de Dios en favor nuestro y en defensa de nuestros derechos, por aquél hollados. — 2ª El *orgullo* propio, que nos hace insoportable la superioridad del prójimo en ciencia, riquezas, honores, etc., porque tememos que esta superioridad lo engría a él y nos humille a nosotros. — 3ª La *soberbia* propia, que nos impulsa espontáneamente a rebajar, empequeñecer y someter al prójimo a nuestra voluntad, y por eso tememos que, si el prójimo logra algún encumbramiento, se emancipe de nuestro yugo. — 4ª La *vanidad,* que no puede reconocer en los prójimos, a quienes estima iguales, cualidad alguna que implique superioridad y menosprecio de las perfecciones propias. — 5ª El *temor a la competencia,* el cual se da tan sólo entre los que tienden a un mismo fin, todos los cuales se envidian mutuamente porque temen que las buenas dotes que cada cual posee le servirán de ayuda para lograr el fin a que todos aspiran, con perjuicio de ellos mismos. Esta causa es la que explica la envidia entre los hermanos, entre los condiscípulos, entre los cortesanos y palaciegos, entre los oradores sagrados, entre los maestros, etc. — 6ª El *amor de la supremacía,* o sea la aspiración a los honores de la fama por sí misma, en una materia determinada. Esta aspiración es la que mueve, por ejemplo, al sabio, especializado en un linaje de estudios, a conquistar el aplauso y el elogio público de las gentes todas, que lo diputen por príncipe y sin par en aquella ciencia. Si ese tal oye que hay otro tan sabio como él, aunque sea en el país más remoto de la tierra, de seguro que le mortificará la noticia y hasta deseará que muera o que al menos pierda la ciencia que posee y que le hace sombra. Y lo mismo ocurrirá si se trata de valentía o de habilidad artística o de hermosura o de opulencia o de devoción. Pero nótese que en estos casos la envidia no nace de odio u hostilidad, ni de orgullo, soberbia, vanidad o temor de competencia, sino simplemente del ansia de ser el único y sin par en una perfección. — 7ª *El mal corazón* de algunas personas atrabiliarias, que sienten algo así como avaricia de los bienes que Dios otorga a los demás hombres; pero no porque ansíen la primacía entre ellos, ni por ambición, ni por soberbia, sino sencillamente por malos sentimientos. La fortuna, el bienestar, la virtud de sus prójimos les molesta. En cambio, los fracasos, trastornos y desgracias les regocijan, como si ellos fuesen los tesoreros de las gracias de Dios y por avaricia de lo que no es suyo se negasen a dispensarlas.

---

[1] *Iḥyā',* III, 131-132.

Todas estas siete causas o la mayor parte de ellas júntanse a menudo en una misma persona para fomentar y agravar la envidia en su corazón; es raro que la envidia sea producto de una sola de ellas [1].

---

[1] *Iḥyā',* III, 132-133.

4 — POR QUÉ LA ENVIDIA ES MÁS FRECUENTE E INTENSA ENTRE LOS SEMEJANTES, PARIENTES, AMIGOS Y RELACIONADOS, QUE ENTRE LOS EXTRAÑOS

Es evidente que la envidia será tanto más fuerte, cuanto mayor sea el número de las causas que la produzcan. Ahora bien, las siete causas, antes explicadas, intervienen en mayor número, cuando se trata de personas unidas entre sí por lazos de convivencia y sociedad que les obligan a tratarse y hablarse con frecuencia y a coincidir en la persecución de unos mismos fines. Es, en efecto, muy natural que si una de esas personas es obstáculo para que otra logre el fin a que aspira, experimente (esta otra) cierta aversión instintiva hacia aquélla, cierto odio y rencor en su alma y, por ende, cierta tendencia a humillarla y mortificarla, a pagarle en la misma moneda poniéndole también obstáculos para que no logre el fin que desea; y si, a pesar de ello, ve que lo logra, sentirá disgusto del bienestar que la otra ha conseguido. Este fenómeno no se dará, cuando las dos personas vivan en países o pueblos distantes y alejados. En cambio, si conviven en una misma casa, mercado, universidad o mezquita y coinciden en la persecución de los mismos fines, la inevitable competencia los pondrá en mutua contradicción, y de ésta surgirá la hostilidad y la aversión, con todas las otras causas de la envidia. Por eso se ve que el sabio envidia al sabio y no al asceta, como éste envidia al asceta y no al sabio; el comerciante envidia al comerciante y el zapatero al zapatero. En cambio, no envidiará el zapatero al lencero, si no es por motivos ajenos a su oficio; asimismo, el hombre envidia a su hermano y a su primo, más que a los extraños, y la esposa envidia a la coesposa y a la esclava concubina de su marido, más que a su suegra y a su hija. Y esto es así, porque el fin a que aspira el lencero es distinto del que desea el zapatero: aquél busca enriquecerse vendiendo telas a muchos parroquianos, y en este fin sólo puede hacerle competencia otro lencero, sobre todo si es vecino suyo. En todos estos ejemplos se ve, por consiguiente, que la raíz de la envidia es la hostilidad, nacida de la competencia para lograr un mismo fin, sea riqueza, fama, honor, etc.; y esa competencia no puede darse, sino entre personas relacionadas y que de algún modo conviven. Sólo cabe la excepción de un caso: el del hombre extremadamente ambicioso de la fama, que aspira a lograr universal renombre en todos los ámbitos de la tierra; ese tal sentirá envidia de cualquier persona, aunque ésta viva en los más apartados confines de su país, si de ella teme que pueda disputarle la primacía, que ambiciona, en la profesión que se jacta de dominar.

El origen de todo esto es, en realidad, el amor del mundo, de la felicidad de acá abajo, cuya conquista se disputan los hombres, porque no hay bastante para todos. No ocurre lo mismo con la felicidad de la vida futura: el que sólo busca conquistar la gracia de la ciencia divina, es decir, el conocimiento de Dios y del reino de los cielos, no envidia a su prójimo que ya la ha conquistado, porque esa ciencia no es una cosa limitada y de posesión individual, sino que, por el contrario, una misma verdad de esa ciencia, conocida ya por uno, puede ser a la vez conocida por miles de millares de otros, que se deleitarán y gozarán en su posesión, sin que este deleite y fruición amengüe la que el prójimo disfrute. Antes bien, la muchedumbre de los que participan de esa ciencia engendra, en vez de envidia, una mayor familiaridad entre ellos y un mayor fruto, el de enseñarla y aprenderla. Por eso no hay envidia entre los que se consagran a la ciencia de la religión: porque su fin es conocer a Dios, y la ciencia de Dios es un mar anchísimo, en el cual no cabe que unos a otros se estorben; y además, lo que buscan es la felicidad de la visión beatífica, en cuyo goce tampoco pueden estorbarse mutuamente, ni cabe, por tanto, que se preste a contradicción y competencia entre ellos, por razón de la muchedumbre; antes bien, esta muchedumbre aumentará la familiaridad entre ellos. Sólo cuando los sabios buscan con su ciencia conquistar riquezas y honores, es cuando se envidian unos a otros; porque las riquezas son cosas individuales y corpóreas, que, si caen en manos de uno, dejan vacías las manos de los demás; y los honores son, en realidad, el dominio que una persona logra de los corazones de sus prójimos, y cuando el corazón de un individuo está ya lleno de respeto y admiración hacia un sabio, deja de sentirlo hacia otro o lo siente con menor intensidad. En cambio, cuando un corazón se llena de alegría con la ciencia divina, no es ello obstáculo para que otro corazón se llene de la misma ciencia y de igual alegría. Esta es la profunda diferencia que hay entre la riqueza y el saber: la riqueza no pasa a manos de uno, sin abandonar las manos de otro; la ciencia, en cambio, permanece y subsiste en el corazón del sabio, aunque se comunique al corazón de otro al transmitírsela por la enseñanza; la riqueza consiste en cosas corpóreas e individuales, que son, por lo tanto, finitas; de modo que si por hipótesis las poseyera todas un hombre, no quedaría nada para los restantes; en cambio, el saber, siendo infinito, no puede nunca ser acaparado por una sola persona. Infiérese de todo esto, que el que se consagre a la ciencia divina, estará exento de envidia en esta vida, como lo estará en la futura. Por análogo motivo se observa que en este mundo nadie envidia a su prójimo por la mera contemplación de la hermosura del firmamento, y en cambio se envidian unos a otros el goce contemplativo de un jardín, que, sin embargo, es una parte bien pequeña de la tierra, incomparablemente exigua con relación al firmamento; es que la inmensidad de los horizontes celestes permite que se los contemple por todos los hombres, sin temor de competencia y sin envidias mutuas. Luego todo hombre discreto deberá preocuparse de apetecer y buscar los bienes de este linaje, refractarios a toda competencia, que sólo se encuentran en la contemplación de Dios en esta vida, y con los cuales se conquista además la felicidad eterna en la futura [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 133-135.

5 — REMEDIOS PARA CURAR LA ENVIDIA

Distribúyelos Algazel, como siempre, en dos grupos: teóricos y prácticos. Los *teóricos* consisten en penetrarse bien de esta profunda verdad: que la envidia perjudica gravemente al envidioso, así en este mundo como en el otro, mientras que en nada daña al envidiado, ni en esta ni en la otra vida, sino que, antes bien, le sirve de provecho temporal y eterno.

Algazel se detiene a analizar los varios incisos de esta afirmación con su acostumbrada sutileza de ingenio, para deducir que el envidioso es enemigo de sí mismo y amigo del enemigo a quien envidia, y que, por tanto, la discreción y la propia conveniencia aconsejan evitar toda envidia: 1° Que la envidia dañe al envidioso en su vida espiritual, es evidente, ya que entraña, según dijimos, rebelión contra la voluntad de Dios, que otorga sus beneficios al envidiado, y contra su justicia, sabiduría y providencia; es, por lo tanto, un orgulloso atentado contra Dios mismo, cuya soberanía, única en el mundo, se pretende contradecir; y es, también, hasta un crimen contra la fe. Demás de esto, el envidioso imita al demonio en desear el mal para sus prójimos, y falta a la caridad fraterna que les debe. Todos estos pecados, aunque internos, bastan para devorar los méritos espirituales del envidioso, como devora el fuego la leña y como borra la noche al día. — 2° Pero, además, la envidia le daña en su felicidad temporal, porque es para el envidioso un continuo tormento interior, de pena, tristeza y disgusto, el ver que sus enemigos no cesan de recibir de Dios beneficios. De modo que el envidioso se infiere a sí propio mayores males de los que pudieran desear inferirle los mismos enemigos a quienes envidia, y mayores también de los que él les desea. Y todo esto inútilmente, porque con ello no logra privarles de los beneficios que Dios les otorga. De manera que, aunque el envidioso no creyese en la vida futura, debería, si fuera discreto, abstenerse de envidiar a nadie. ¿Qué diremos, pues, si cree que la envidia ha de acarrearle terribles suplicios en la otra vida? — 3° Por otra parte, es evidente que la envidia es inofensiva para el envidiado, según ya hemos dicho, puesto que los bienes que Dios le ha querido otorgar, lejos de desaparecer por mero capricho del envidioso, perdurarán infaliblemente hasta el instante prefijado en los eternos decretos de la Providencia. — 4º Finalmente, la envidia aprovecha al envidiado para su felicidad eterna y temporal. En cuanto a la eterna, es claro, porque siendo víctima injusta del envidioso, y mucho más si éste pasa de la simple envidia interna a injurias y ofensas de palabra u obra, v. gr., murmuraciones, calumnias, etc., todos estos males que le infiere son, en realidad, regalos que le hace para su bien espiritual en la vida futura, ya que en el día del juicio Dios adjudicará al envidiado, como suyos, los méritos del envidioso. De modo que éste sólo logra aumentar con su envidia las gracias del envidiado, a la vez que pierde las propias. — 5º Pero todavía es más claro que la envidia aprovecha a la felicidad temporal del envidiado: el mayor deseo de las gentes mundanas es que sus enemigos vivan atormentados de la tristeza y disgusto que les produce la envidia que les tienen. Así pues, con su envidia no logran sino dar gusto al envidiado y llenar su corazón de alegría por el tormento en que viven. Esta alegría redobla la que les produce el bien que disfrutan. De modo que, si el envidiado supiera que ya no le envidia su enemigo, sentiría tristeza; luego el envidioso no hace otra cosa, sino cabalmente aquella que más ansía el envidiado. Es, por tanto, enemigo de sí mismo y amigo de su enemigo, puesto que se daña a sí propio y beneficia al envidiado en esta y en la otra vida.

Agrégase a todos estos daños otro todavía mayor, y es que el envidioso regocija, sobre todo, al demonio, su mayor enemigo. En efecto, según Algazel, la caridad fraterna, el amor a nuestros prójimos, la complacencia que sentimos al ver que Dios les ha colmado de gracias temporales o espirituales, es virtud tan meritoria, que ella sola basta para lograr a los ojos de Dios los méritos mismos que nuestros prójimos con sus obras conquisten. Es decir, que el que se complace, v. gr., en la santidad de su prójimo, merece tanto como éste mismo; así, los simples fieles pueden hacer suyos los méritos del Profeta y de los más grandes santos, con sólo amarlos por Dios, aunque no hayan logrado imitar sus virtudes. Ahora bien, la envidia es todo lo contrario de este amor y complacencia sentida por las gracias de nuestros prójimos. Es, por lo tanto, clarísimo que el demonio se regocijará grandemente, al ver cómo perdemos con la envidia la ocasión de hacer nuestros los méritos ajenos, sin más esfuerzo que el que exige la caridad fraterna. Y así, privado de los méritos ajenos, y cargado, por añadidura, con la culpabilidad de la envidia y con los deméritos del envidiado, la salvación del envidioso es dificilísima.

Algazel cierra su demostración con este bello símil, que cifra y simboliza la estupidez del envidioso, al cual va enderezado:

> «Si Dios te revelase, en la vigilia o en sueños, la realidad de tu modo de ser, es seguro que te verías en figura de un saetero que lanza su flecha contra su enemigo para matarlo; pero, lejos de conseguirlo, retorna la saeta contra su ojo derecho y se lo saca; aumenta con ello su ira y vuelve a disparar el arco con mayor fuerza que la vez primera; pero la flecha retorna de nuevo y le arranca el otro ojo y lo deja ciego; su cólera sube entonces de punto y dispara por tercera vez; mas, retornando la flecha, le atraviesa el cráneo, quedando indemne y sano su adversario una y otra vez, en medio de las risas y el regocijo de sus enemigos que presencian el espectáculo. Tal es la situación en que queda el envidioso, en medio de las burlas del demonio. Dije mal: es todavía peor, porque los reiterados flechazos del saetero no le privan más que de los dos ojos y, a lo sumo, de la vida, mientras que el pecado de envidia daña al alma, aun después de la muerte, haciéndola acreedora a la ira de Dios y al fuego infernal; y el perder un ojo en este mundo es, sin duda alguna, mejor que entrar en el infierno con el ojo sano, porque las llamas de su fuego se lo vaciarán» [1].

Los remedios *prácticos* contra la envidia consisten en refrenarla, imponiéndose la mortificación de evitar todo dicho o hecho que de la envidia pueda nacer y sustituirlo por sus contrarios. Si la envidia nos provoca a hablar mal del prójimo, debemos alabarlo; si nos mueve a ensoberbecernos, debemos humillarnos; si nos impulsa a negarle nuestros favores, debemos dárselos doblados. Esta conducta reiterada acabará por granjearnos las simpatías del envidiado; y al darnos cuenta de que éste nos ama, no podremos ya dejar de amarle, extinguiéndose así, con el amor mutuo, todo fómite y ocasión de envidias. Profundo conocedor del corazón humano, Algazel asegura la infalibilidad del éxito con esta táctica. Y para ello recomienda no dar oídos a los sofismas del demonio, cuando nos diga que tal conducta podrá ser interpretada por el prójimo como síntoma de debilidad, temor o hipocresía. Es, por el contrario, de experiencia cotidiana, que la afabilidad y el trato amoroso con nuestros semejantes, tanto si es espontáneo como si es forzado, quiebra y destruye la más fuerte enemistad de las dos partes y acaba por engendrar entre ambas el mutuo amor y la familiaridad.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 136. Nótese que el último inciso de este párrafo está inspirado en Mat., XVIII, 9: *Bonum tibi est cum uno oculo in vitam intrare, quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis.*

Lo que Algazel, sin embargo, reconoce es la amargura de esta pócima de la propia humillación; pero asegura que se hace dulce, meditando bien los motivos teóricos arriba ponderados y especialmente fomentando con ellos en nuestro corazón el sentimiento de complacencia con el divino beneplácito, amando cuanto Dios ama, o bien, si a tan alto grado de perfección no alcanzamos, penetrándonos bien de la estupidez supina que significa el pretender que las cosas de este mundo hayan de salirnos siempre a la medida de nuestro capricho; sólo entonces, al comprender cuán inútil es desear que se realicen como a nosotros nos plazca, lograremos, al menos, conformarnos con la voluntad de Dios. En ello, además, estriba la verdadera grandeza de alma, porque lo contrario equivale a sufrir continuos fracasos, viendo que las cosas suceden al revés de lo que apetecemos. A esta humillación y envilecimiento forzoso a que nuestra ignorancia nos somete, sólo de dos modos podemos escapar: o que las cosas sucedan como nosotros queremos, o que queramos que sucedan como ellas suceden. De ambos modos, el primero no está en nuestras manos; el segundo, en cambio, podemos lograrlo con la mortificación interior.

Aparte de este remedio práctico general, Algazel advierte que la envidia sólo se cura atacándola en sus causas particulares que antes se explicaron, es decir, la soberbia, la vanidad, etc., pues mientras las causas no se supriman, la envidia, efecto suyo, renacerá después de haberla enfrenado accidental y pasajeramente [1].

6 — EN QUÉ DOSIS SEA OBLIGATORIA LA APLICACIÓN DE ESTOS REMEDIOS

A pesar de todos estos remedios, Algazel reconoce que el movimiento instintivo de aversión hacia la persona que de algún modo nos perjudica o molesta, es incoercible y como fatal en la mayoría de los casos, y que, por lo tanto, no podremos menos de sentir disgusto y tristeza, al ver que la fortuna le sonríe. Nuestro corazón, lejos de sentir indiferencia ante la desgracia o la felicidad de esa persona, advertirá mayor inclinación hacia la primera que hacia la segunda, y el demonio aprovechará ese impulso instintivo para sugerirnos tentaciones de envidia. Si tal impulso se intensifica hasta movernos a exteriorizarlo de palabra u obra y deliberadamente, quedará ya consumado el pecado externo de envidia. Si, en cambio, reprimimos en absoluto su exteriorización, pero deseando interiormente que el prójimo quede privado de su felicidad, sin que sintamos aversión a ese deseo, incurriremos entonces en pecado de envidia propiamente dicho, pues, esencialmente, ésta es pecado espiritual e interno, así como los de palabra u obra, más que pecados de envidia, lo son de maledicencia, mentira, etc., derivados de aquél.

La envidia meramente espiritual no es, pues, tan grave como el pecado externo, el cual, por ser una ofensa o injuria del prójimo, exige reparación, mientras que la simple envidia es ofensa tan sólo de Dios. De aquí que, si ahogamos además en nuestro corazón aquel sentimiento instintivo de aversión respecto de la felicidad del prójimo, de tal modo que logremos sentir cierta repugnancia reflexiva contra el instinto, la cual le sirva de contrapeso, habremos cumplido todo cuanto debemos y podemos hacer, pues en la mayoría de los casos no cabe pedir más, dentro de la esfera de nuestro albedrío. Alterar, en efecto, el instinto natural hasta tal extremo, que nos sea igual e indiferente la persona que nos hace bien y la que nos hace mal, y que nos importe lo mismo su bienestar o su desgracia, es empresa superior a la capacidad natural de nuestra alma, mientras no se desligue en absoluto de la afición a las cosas de acá abajo. Solamente los espíritus engolfados en la contemplación de Dios, absortos y como ebrios por la fuerza de su amor, son los que lo logran algunas veces: porque no prestan atención a las vicisitudes particulares de sus prójimos, sino que miran el universo entero con un solo ojo, el ojo de la misericordia, el cual les hace ver que todos los seres son siervos de Dios, y sus actos, actos de Dios. Mas esta visión es transitoria siempre y fugaz como veloz relámpago; así que pasa, vuelve el corazón a sentir el impulso instintivo de su naturaleza y las sugestiones diabólicas. De aquí que algunos ascéticos opinen que esa envidia instintiva es inculpable; y lo es, en efecto, mientras se la reprima interiormente por medio de las reflexiones que antes expusimos, inspiradas en motivos de razón y de revelación.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 135-137.

En resumen, pues, son tres los estados psicológicos en que podemos encontrarnos respecto de nuestros enemigos: 1° Desear instintivamente su mal, pero abominando reflexivamente de este deseo. — 2° Exteriorizar aquel deseo instintivo, demostrando de palabra o con obras alegría por el mal del prójimo. — 3° No exteriorizarlo, pero tampoco abominar de él reflexivamente. El primero es excusable, indiscutiblemente. El segundo es envidia, evidentemente culpable. En cuanto al tercero, intermedio entre ambos, es ya dudosa su culpabilidad; pero, en todo caso, no parece que excuse de culpa, mayor o menor, según la intensidad del deseo no refrenado [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 137-138.

7 — ESPÍRITU CRISTIANO DE ESTA DOCTRINA

Como en los vicios anteriores, Algazel aprovecha, para éste de la envidia, las ideas tradicionales de la ética de Aristóteles, así en su concepto esencial de pasión, como en las elementales observaciones psicológicas, referentes a su génesis, proceso y efectos. Con algunos ascéticos cristianos, como San Gregorio en sus *Morales* (XXXI, c. 17), coincide asimismo en la enumeración de dichos efectos y en la calificación de gravedad, aplicada a este vicio, típico de Satanás [1]; pero hay que reconocer que, fuera de estas ligeras y superficiales reminiscencias, el tratado de Algazel supera, en la riqueza de análisis psicológicos, en la ordenada y lógica distribución de la materia, en el arte literario de su exposición y en la cálida elocuencia de sus exhortaciones para combatir este vicio, a todos los ascéticos cristianos anteriores al islam y a muchísimos también de los posteriores a él. Baste consignar, a guisa de simple indicio, que ninguno de los ascéticos del monacato cristiano oriental, ni San Juan Clímaco en su *Scala,* ni San Nilo en sus *Orationes adversus vitia* y en su *Liber de octo vitiosis cogitationibus,* ni Evagrio en su opúsculo de este mismo título, ni el monje Antíoco en sus *Pandectes*, ni San Doroteo en sus *Sermones*, consagraron capítulo especial a este vicio, cuyo lugar en la jerarquía de los ocho capitales aparece llenado por la *tristitia* en la mayoría de los casos [2].

---

[1] Esta coincidencia deriva del texto bíblico (*Sap.*, II, 24): *Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum.* — En las *Vitae Patrum* se citan también consejos para la curación de la envidia, análogos a algunos de Algazel, v. gr., el de la propia humillación. Cfr. edic. Rosweyde, 514 *b*.

[2] Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, pp. 177-198; 462-463. — Nótese que la *tristitia,* para esos ascéticos, no es la envidia o tristeza del bien ajeno, sino la falta de alegría en la vida devota.

CAPÍTULO IX

DEL DESPRECIO DEL MUNDO [1]

1. Razón de este tratado. — 2. Su espíritu cristiano. — 3. Símbolos del mundo. — 4. Qué cosas del mundo son despreciables. — 5. Explícase la realidad del mundo, en sí misma considerada, y las causas por las cuales, engolfados los mundanos en él, se olvidan de sus propias almas y de su Creador, de su principio y de su fin. — 6. Origen de las ocupaciones humanas: cinco artes primarias y tres secundarias. — 7. Origen de la sociedad y de las profesiones y grupos sociales. — 8. Origen del comercio. — 9. Origen de la holgazanería: ladrones y mendigos. — 10. Varios errores de los mundanos acerca del fin de la vida presente. — 11. Varios errores de los devotos acerca del fin de la vida presente. — 12. En qué consiste el verdadero fin de la vida presente.

1 — RAZÓN DE ESTE TRATADO

INTERRUMPIENDO la serie de los vicios capitales, cuya corrección es el objeto de la ascética purgativa, intercala aquí Algazel, entre la envidia y la codicia, un tratado especial del desprecio del mundo, con el indudable propósito de lograr del devoto aquel desasimiento de las cosas de acá abajo, sin el cual toda la disciplina ascética resulta inútil y, especialmente, la que tiende a desarraigar del corazón los vicios que en el amor del mundo consisten y de los que ha de tratar en los capítulos siguientes, es decir, la codicia de las riquezas, la ambición de los honores, la soberbia, la vanidad y la presunción.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 138-160: *Kitāb ḏamm al-dunyà.*

2 — SU ESPÍRITU CRISTIANO

El carácter profundamente cristiano de este tratado revélase ya en su título, en el cual a primera vista se trasparenta el uso peyorativo de la palabra *mundo,* tan caro al evangelista San Juan. Y en efecto, de todos los tratados del *Iḥyā'*, éste es el más rico en textos apócrifos atribuídos a Jesús [1] y de sabor evangélico. Las primeras palabras del tratado son, además, una como glosa inconsciente del texto de San Juan (XV, 18-19): *Si mundus vos odit, scitote quia me priorem vobis odio habuit,* que aparece reflejado en esta sentencia: «El mundo es enemigo de Dios y de sus amigos.»

Como en todos los anteriores tratados, a la doctrina personal de Algazel precede rica colección de sentencias de profetas y ascetas, cuyo tema es el desprecio del mundo, entre las cuales abundan, como hemos dicho, las atribuídas a Jesús, sin faltar tampoco otras que se ponen en boca de monjes cristianos [2] y de sabios anónimos, inspiradas todas en el contraste entre lo temporal y lo eterno, entre el amor del mundo y el de la vida futura, contraste que es de origen igualmente evangélico [3]. En boca de ᶜAlī y de otros ascetas pone varias sentencias, derivadas, sin duda, de la evangélica (Mat., VI, 24): *Nemo potest duobus dominis servire* [4]. El mismo pensamiento de lo fugaz de la felicidad mundana, que San Agustín estereotipó en sus *Confesiones* (XI, 17), reaparece aquí en labios de un sabio innominado, en esta forma: «La vida es en realidad el momento presente, porque lo que ya pasó, no lo posees, y lo que no llegó todavía, no lo conoces» [1].

---

[1] Llegan a diecinueve. Cfr. Asín, *Logia,* nᵒˢ 34 a 48.

[2] Cfr. *Iḥyā'*, III, 142, 12 inf.

[3] *Iḥyā'*, III, 138-148. Cfr. Asín, *Los precedentes musulmanes del «pari» de Pascal*, p. 10, donde mostré cómo deriva de textos evangélicos este contraste, tan usado por los ascéticos musulmanes precursores de Pascal. Añádase a estos precursores uno que entonces omití y que aquí (*Iḥyā'*, III, 143, 14) inserta Algazel: «Dijo Luqmān a su hijo: ¡Oh, hijo mío! Vende tu felicidad presente por tu felicidad futura, y ganarás ambas a la vez. Pero no vendas tu felicidad futura por tu felicidad presente, pues perderás las dos juntas.»

[4] Cfr. *Iḥyā'*, III, 144, 1: «El mundo y la vida futura son dos coesposas. Cuanto a la una complaces, a la otra irritas.»

3 — SÍMBOLOS DEL MUNDO

Pero, más que con sentencias abstractas, esfuérzase Algazel en invitar al desprecio del mundo, mediante gráficos y pintorescos símiles, que de manera viva y concreta pongan de relieve los motivos que lo hacen despreciable. Estos símbolos son catorce:

1° El mundo es como la sombra, que parece estar quieta y, sin embargo, continuamente se mueve y pronto desaparece [2].

2° El mundo es como los fantasmas del ensueño, que mientras dormimos los imaginamos reales, pero que al despertar vemos que eran nada.

3° El mundo es como la mujer, que primero se adorna y hermosea para seducir con sus halagos y atractivos a los hombres, y que después de seducirlos los asesina [3].

4° El mundo es como la vieja decrépita, fea y repugnante, que oculta su interior fealdad bajo apariencias exteriores de belleza y juventud, simuladas por medio de afeites seductores y de adornos, joyas y trajes [4].

5° El mundo es como la breve, fugaz y provisional mansión en la posada, durante el viaje para el otro mundo, o como el puente de tránsito en la ruta, por el cual se pasa, pero en el cual nadie hace su morada fija: la cuna está a la entrada del puente, y el ataúd a la salida [1].

---

[1] Cfr. *Iḥyā'*, III, 147, 13 inf.

[2] Cfr. Job, XIV, 2: ..... *et fugit velut umbra et nunquam in eodem statu permanet.*

[3] Este símbolo se pone en boca de Jesús. Cfr. Asín, *Logia*, n° 45.

[4] Este símbolo y el anterior forman parte de todo un ciclo muy numeroso de visiones, a cuyos protagonistas se les aparece en sueños el mundo, bajo la figura de una mujer, hermosa, joven y seductora, que luego se les descubre ser vieja y fea. De este ciclo trae aquí Algazel (*Iḥyā'*, III, 148-149) unas cuantas leyendas, cuyos rasgos coinciden en su conjunto con los de la visión dantesca tan conocida (*Purgatorio*, XIX, 7-36; 55-60), cuyo origen islámico demostré en mi obra *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 49-50, donde no aproveché para la demostración todas estas visiones.

6° El mundo es como la serpiente, suave al tacto en los comienzos, pero mortífera al fin.

7° El mundo es como el agua, que no puede dejar de adherirse a los pies del que sobre ella camina; así también, el corazón que se engolfa en las delicias mundanas, no puede menos de aficionarse a ellas y sentir repugnancia a las delicias de la vida espiritual [2].

8° El mundo es como la tela que se rasga de arriba abajo y que queda pendiente de un solo hilo, estando a cada momento en peligro de romperse.

9° El mundo es como el agua del mar, que cuanto más se bebe, más sed produce, hasta que mata al que la bebe [3].

10° El mundo es como los manjares suculentos y exquisitos, que al comerlos son dulces y deleitosos, y al expelerlos son repugnantes al olfato, sucios y asquerosos a la vista.

11° El mundo, comparado con la vida futura, es como la gota de agua que se adhiere al dedo sumergido en el océano.

12° El mundo es como la isla de tránsito en la cual hace escala el barco en su viaje a la patria: los viajeros desembarcan para satisfacer sus necesidades, mientras la nave no reanude la marcha; cuando la tripulación les avisa para reembarcar, unos se apresuran a retornar y ocupan los mejores asientos; otros, en cambio, distraídos con los encantos de las flores, pájaros y piedras preciosas de la isla, llegan retrasados y sólo logran ocupar asientos menos cómodos; otros, abrumados por el peso de las riquezas que consigo quieren transportar a la nave, llegan todavía a tiempo para reembarcar, pero, arrepentidos de haber cargado con aquel bagaje inútil, no encuentran ya sino los más estrechos asientos; otros, más distraídos aún que los anteriores con los encantos de la isla, oyen de lejos y tarde el aviso de la tripulación, y al querer retornar, trémulos de emoción ante el peligro de perder el barco, emprenden frenética carrera y arriban a la playa, heridos de las espinas que encontraron en el camino y asustados de los rugidos de las fieras que les salieron al paso; mas, al llegar jadeantes a la playa, ven con desesperación que la nave ya partió, y allí mueren de hambre; otros, en fin, no habiendo oído el aviso de la marinería, perecen en la isla, abandonados a su triste suerte, devorados por las fieras, ahogados en los pantanos, errantes por los desiertos, emponzoñados por las víboras.

---

[1] Símbolo puesto en boca de Jesús. Cfr. Asín, *Logia*, n° 46.

[2] Idem, cfr. *Logia*, n° 47.

[3] Idem, cfr. *Logia*, n° 48.

13° El mundo es como un desierto seco y estéril, que al atravesarlo los viajeros, llegan a encontrarse en situación angustiosa, faltos ya de provisiones y sin saber cuánto les falta para salir de él; sin esperanza de salvación, caen en tierra, seguros de morir; pero un hombre se les presenta y les ofrece guiarlos a un oasis donde sacien su sed y su hambre, siempre que le prometan obedecerle en todo lo que les mande; aceptan ellos y cúmpleles el guía su promesa; pero luego, aficionados a la vida cómoda y muelle de aquel oasis, se niegan a seguirle, cuando les manda reanudar su viaje hacia otro oasis mucho más hermoso y fértil.

14° El mundo es como un palacio, cuyo señor invitase a las gentes, unas tras otras, a hospedarse en él y a sentarse a su mesa: unos se limitan, como es justo, a gustar de los manjares que les van presentando, pero dejan los platos para los invitados que vengan después; otros, en cambio, enamorados de la hermosura de los áureos platos y creyendo que son para ellos, se entristecen de pena cuando se los quitan, en lugar de devolverlos de buen grado y con reconocimiento al señor [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 148-151. — Ninguno de estos símbolos aparece, que yo sepa, entre los que eran tradicionales en la literatura monástica del oriente cristiano; pero todos ellos se inspiran en el concepto cristiano del mundo, tal como resulta del evangelio de San Juan y de las interpretaciones que le dieron los ascéticos cristianos, especialmente San Juan Clímaco. Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, p. 456.

4 — QUÉ COSAS DEL MUNDO SON DESPRECIABLES

Pero no basta saber en general que el mundo es despreciable, mientras no sepamos cuáles cosas del mundo debemos despreciar en concreto y cuáles otras nos son imprescindibles, cuáles nos alejan de Dios y de la vida futura y cuáles otras necesitamos como medios para lograr la vida eterna.

La palabra «mundo» *(dunyà)* significa toda cosa de la vida presente, anterior a la muerte, que el hombre posee, goza o desea. Mas no todas estas cosas se llaman *mundo,* en sentido despectivo. Algazel las clasifica en tres grupos: 1° Cosas útiles, como medios, para conquistar la felicidad futura: lo son tan sólo la virtud y la ciencia religiosa, único equipaje que de esta vida podemos llevar con nosotros a la otra. Por ello, las cosas de este primer grupo no se pueden llamar *mundo,* en sentido despectivo. — 2° Cosas inútiles y dañosas para la vida futura: lo son los pecados y los placeres lícitos, pero superfluos, es decir, las comodidades y regalos innecesarios para el sustento. Estas cosas del segundo grupo son el *mundo* en sentido despectivo. — 3° Cosas útiles para la vida futura, en cuanto indispensables para la presente: lo son todas aquellas sin las cuales la vida física y la salud del cuerpo no pueden subsistir, ni, por ende, lograrse la ciencia y la virtud. Estas cosas tampoco se llaman *mundo* en sentido despectivo, si se las usa como medios para las del grupo primero, es decir, con intención de que nos sirvan de ayuda para la ciencia y la virtud; mas si se usan sin otra intención que la de lograr el deleite inmediato y temporal que les es propio, ya entonces pasan a ser del segundo grupo, y por tanto, pertenecen al *mundo* en sentido despectivo.

De todo lo que el hombre posee en esta vida, solamente tres cualidades le acompañan después de morir: la pureza de corazón, la familiaridad habitual con la idea de Dios, y el amor divino. La primera no se logra, sino perdiendo toda afición a los deseos del mundo; la segunda se consigue, con la oración constante; la tercera no se conquista, sino con la meditación. Ahora bien, estas tres cualidades saludables, de las que pende la salvación del alma, es decir, la virtud, la oración y la meditación, no pueden adquirirse sin la salud del cuerpo, la cual, a su vez, no se obtiene sin alimento, vestido y habitación. Luego si el devoto usa de estas tres cosas del mundo, que le son necesarias, en la estricta medida indispensable y con la sola intención de que le sirvan de medios para adquirir aquellas otras tres cualidades saludables al alma, no podrá ser llamado *hijo del mundo*, porque el mundo es, para él, tan sólo el semillero de la vida futura. En cambio, si usa de ellas para deleitarse en su fruición, merecerá ya el estigma de *mundano*. Este calificativo se toma, sin embargo, en un sentido más grave, cuando se trata de las cosas prohibidas, que cuando se trata de las cosas lícitas, pero superfluas, puesto que, en el último caso, el uso de las cosas del mundo no acarrea en la otra vida más castigo que la privación de grados más elevados de gloria y el suplicio del purgatorio, que siempre será más ligero que el castigo de las cosas prohibidas; pero aun así, hay que tener siempre presente que el deleitarse en las cosas de acá abajo, aunque no sea más que oyendo el canto de un pájaro, contemplando un verde prado, bebiendo un sorbo de agua fresca, priva al alma de doblados méritos para la gloria. Y por eso Dios distingue siempre a sus elegidos, es decir, a sus profetas y santos, enviándoles adversidades, porque sabe que la paciencia en soportarlas centuplica sus méritos para la otra vida, y obra con ellos como el padre, solícito y amante, que priva a su hijo querido del placer de las golosinas y le somete a la dura prueba de la sangría y la ventosa, porque le quiere bien.

En resumen, pues, resulta que el criterio para distinguir cuáles acciones son mundanas y cuáles no, se reduce a averiguar cuáles no son realizadas por y para Dios y cuáles lo son. Ahora, conviene tener presente, según Algazel, que ciertas acciones son mundanas en realidad y en apariencia, a saber: los pecados, los peligros de pecar y los deleites lícitos, pero superfluos, puesto que ninguno de estos actos cabe que sea hecho por Dios. Mas hay otros actos que, en cuanto a su forma externa, son por Dios, aunque cabe que también se hagan por fines ajenos a Él;

tales son las tres cualidades saludables antes citadas, la virtud, la oración y la meditación, las cuales serán también mundanas, siempre que no se hagan por motivos sobrenaturales, sino por móviles mundanos, v. gr., si por lograr fama de santo o por evitar enfermedades se practica la virtud. Otros actos, en fin, hay que aparentemente son mundanos, pero que en realidad cabe que se hagan por Dios; así, la comida y todos los actos que son indispensables para la conservación del individuo y de la especie, no serán mundanos, si se hacen con la pura intención de que sirvan de medios para lograr la perfección espiritual [1].

5 — EXPLÍCASE LA REALIDAD DEL MUNDO, EN SÍ MISMA CONSIDERADA, Y LAS CAUSAS POR LAS CUALES, ENGOLFADOS LOS MUNDANOS EN ÉL, SE OLVIDAN DE SUS PROPIAS ALMAS Y DE SU CREADOR, DE SU PRINCIPIO Y DE SU FIN

El mundo, en realidad, son las criaturas, en las cuales el corazón del hombre pone su felicidad presente, y por cuyo logro y disfrute se afana. Tres elementos, pues, integran la esencia del mundo: las criaturas, la afición del corazón humano hacia ellas y el uso o empleo que de ellas hace el hombre.

El primer elemento abarca todo lo creado, es a saber: la tierra, que sirve de sostén y habitación al hombre; las plantas, que le proporcionan alimento y medicina; los minerales, como el plomo y el cobre, que emplea para instrumentos de su trabajo o para vasijas, o como el oro y la plata que le sirven de moneda, etc.; los animales, tanto los irracionales (de los cuales se sirve, bien para nutrirse, bien para montarlos) como los racionales, semejantes a él, a los cuales emplea, ya para que le presten su trabajo, si se trata de criados y siervos, ya para la unión sexual, si se trata de esposas y esclavas, ya para conquistar sus corazones y captarse su simpatía, respeto y consideración, que es a lo que se reducen la gloria y los honores mundanos.

---

[1] *Iḥyā*, III, 151-155.

Todas estas cosas criadas tienen con el hombre una doble relación: con su alma y con su cuerpo. La relación con su alma consiste en el amor que les tiene, en la afición que hacia ellas siente, la cual es tan intensa, que el corazón acaba por ser como un esclavo o como un enamorado, ciego de pasión por su amada. A esta relación de adhesión, meramente psicológica, pertenecen todas las cualidades del corazón que implican afición mundana, es decir, la soberbia, el rencor, la envidia, y en general los vicios espirituales. La otra relación, la que las criaturas tienen con el cuerpo, consiste en las diferentes ocupaciones a que el hombre se dedica para adaptar las criaturas a su propio servicio y goce o al servicio y goce de los demás. Estas ocupaciones son las varias artes y oficios que ejercen los humanos.

Una y otra relación, la que tienen las criaturas con el alma y con el cuerpo, son las causas a que se debe el olvido, en que el hombre vive, de su principio y de su fin sobrenatural, que son, respectivamente, Dios y la vida futura. Porque si el hombre se conociese a sí mismo y conociese a su Señor y conociese el misterio de este mundo y el fin para el cual la Providencia lo ha creado, sabría que todas esas cosas, que llamamos *mundo*, no han sido creadas, sino para pienso y forraje de la cabalgadura con la cual ha de recorrer el camino que le lleve a Dios, es decir, del cuerpo, que, para subsistir, necesita alimento, vestido y habitación. De modo que el hombre que se olvida de su alma y de su fin en este mundo, es como el peregrino que se detiene en su marcha hacia la Meca, para ocuparse a todo momento en dar pienso a su camello, limpiarlo, enjaezarlo y regalarlo con suculentos piensos y con agua fresca, sin pensar que, entre tanto, la caravana sigue su camino y lo va dejando solo en el desierto, expuesto a perecer, presa de las fieras. El peregrino avisado es, en cambio, aquel que no se preocupa de su camello, sino lo indispensable para que le pueda llevar montado hasta el templo de la Kaᶜba, donde tiene puesto su corazón.

No de otro modo obra el hombre discreto, que jamás entra en la letrina, sino por necesidad. La misma necesidad tiene el cuerpo de ingerir el alimento, como de expelerlo del vientre.

De modo que aquel cuya inspiración se reduce a lo que en su vientre ha de ingerir, vale en realidad lo que de su vientre expele [1]. Y esta preocupación del vientre, es decir, el alimento, es cabalmente la que más hace a los hombres olvidarse de Dios; porque el alimento es imprescindible para la vida, mucho más que el vestido y la habitación. Pero si conociesen la causa de la necesidad que tienen de estas cosas y se limitaran a esa mera necesidad, no se engolfarían en las ocupaciones mundanas. Si en ellas se engolfan, es por ignorar lo que el mundo es y para qué ha sido creado y por qué se enlazan unas con otras las ocupaciones mundanas y cómo unas a otras se reclaman mutua e indefinidamente, sumiéndolos, por su infinita muchedumbre, en una especie de aturdimiento que les hace olvidarse del fin propio de cada una de ellas [2].

6 — ORIGEN DE LAS OCUPACIONES HUMANAS: CINCO ARTES PRIMARIAS Y TRES SECUNDARIAS

Todas las ocupaciones humanas, es decir, todas las artes, oficios y profesiones del hombre en este mundo, obedecen a la triple necesidad que tiene de alimento, vestido y habitación: el primero, para nutrirse y vivir; el segundo, para preservarse del frío y del calor; el tercero, para este mismo fin y para defender su familia y su riqueza contra todo peligro. Pero Dios no ha creado esas tres cosas preparadas ya convenientemente para que llenen sus respectivos fines, sin que la industria humana intervenga en ello, como las creó para los animales irracionales: las plantas, en efecto, alimentan a las bestias, sin necesidad de guisarlas; el calor y el frío no hacen mella en sus cuerpos; el desierto les sirve de morada, sin necesidad de edificios; sus pelos y sus pieles les sirven de vestido. El hombre, en cambio, necesita, para todos esos tres fines, de cinco artes o industrias, que son las principales y primarias de la vida: agricultura, pastoreo, caza, industria textil y arquitectura. Esta última para la habitación; la industria textil para el vestido; la agricultura para el alimento; el pastoreo para este mismo fin y para el transporte. En cuanto a la caza, se toma aquí en el sentido general de la captura y aprovechamiento primario de los productos naturales, no sólo de los animales terrestres y volátiles, sino de los peces, que se llama propiamente pesca, y de los vegetales, que es la recolección, o de los minerales, que es el arte de la minería; pero sin que intervenga la industria humana, en ninguno de estos casos, para transformar los productos naturales captados.

---

[1] Esta sentencia la repite Algazel en su *Mīzān*, 123, como si fuese un proverbio vulgar. Del *Mīzān* la copió Raimundo Martín en su *Pugio fidei*, parte I, cap. 3, párrafo 4 (p. 199): *Vilitatem quoque talium* [scil, *epicureorum*] *Algazel in libro, qui* Statera *dicitur, exprimit dicens: «Quorum cura et solicitudo est id quod ventrem ingreditur, eorum valor est id quod de ventre prolabitur.»*

[2] *Iḥyā*, III, 155-156.

Mas estas cinco artes primarias necesitan de instrumentos y útiles de trabajo, que es preciso fabricar, bien de vegetales, es decir, de la madera, bien de minerales, es decir, del hierro, plomo, etc., bien de pieles de los animales. Nace de aquí la necesidad de otras tres artes secundarias: carpintería, metalurgia e industria de la piel[1].

7 — ORIGEN DE LA SOCIEDAD Y DE LAS PROFESIONES Y GRUPOS SOCIALES

Por otra parte, el hombre ha sido creado de condición tal, que no puede vivir aislado, sino que necesita asociarse a otros individuos de su misma especie, y esto por dos causas: una, por la necesidad de la generación para conservar la especie humana, la cual generación no se consigue, sino mediante la sociedad conyugal; otra, por la necesidad de la ayuda mutua para procurarse los medios indispensables a la alimentación y al vestido y para la crianza de la prole, todo lo cual se logra con la sociedad familiar o doméstica.

---

[1] *Iḥyā*, III, 156.

Más aún: si no se agrupan muchas familias entre sí, no puede el hombre satisfacer esa necesidad de la mutua ayuda para la vida, puesto que el individuo aislado no puede dedicarse a la agricultura, si carece de herramientas y aperos, los cuales reclaman la intervención del herrero y del carpintero; ni puede alimentarse, sin la ayuda del molinero y el panadero; ni vestirse, sin la intervención de otros hombres que se dediquen a las varias industrias textiles. Pero además, si las familias se asociasen en medio del desierto, sin edificios ni murallas, estarían expuestas a las molestias y daños de la intemperie y de los ladrones; necesitan, por ende, edificios o casas en que cada familia viva al abrigo y guarde sus utensilios y muebles particulares. Y como también pueden verse atacadas de ladrones, extraños a la agrupación, hace falta que las familias se ayuden y defiendan mutuamente contra este nuevo peligro, mediante murallas que encierren y guarden el conjunto de las casas. Y de esta necesidad surgió la ciudad.

Pero, por otra parte, la convivencia social es un semillero inevitable de enemistades, porque entraña la supremacía y autoridad del marido respecto de la mujer, la de los padres para con los hijos y, en general, la del fuerte respecto del débil. Ahora bien, el animal racional difiere de los irracionales, aparte de otras cosas, en que no se somete de buen grado a la autoridad del superior, aunque sea justa, sino que puede rebelarse contra ella; y de aquí nacen, en la sociedad familiar, disputas y querellas entre los cónyuges o entre padres e hijos, y, en la sociedad política, entre los conciudadanos que luchan por lograr la satisfacción de unas mismas necesidades, v. gr., los agricultores o los pastores, por el aprovechamiento de los riegos o de los pastos. De modo que, abandonados así a sus naturales impulsos, acabarían por matarse unos a otros y se destruiría la sociedad.

Añádese a esto, que algunos son incapaces de trabajar en cualquier arte u oficio, bien por ceguera, bien por otras enfermedades, bien por decrepitud u otros accidentes; si a éstos se los abandonase a su suerte, perecerían; y si su sostenimiento se encomendase a todos los ciudadanos, perecerían también, porque, unos por otros, nadie se cuidaría de ellos; y, en fin, si a una persona determinada se le impusiere tal carga, sin razón alguna que le obligara, es también seguro que no se sometería.

De todos estos fenómenos sociales nació asimismo la necesidad de otras artes o profesiones políticas, a saber: el arte de la agrimensura, para facilitar la equitativa partición de las tierras; la profesión militar, para defender la sociedad contra los enemigos y perseguir a los ladrones; la judicatura, para dirimir los pleitos y querellas; la jurisprudencia o abogacía, para definir las leyes jurídicas cuya aplicación en los contratos evite contiendas y pleitos.

Mas los ciudadanos consagrados especialmente a estas profesiones necesitan reunir determinadas aptitudes de ciencia, discreción y experiencia, cuyo logro exige preparación, y no pueden, por tanto, dedicar su tiempo a otras artes; por otro lado, necesitan vivir de su profesión propia, tanto como la sociedad necesita de ellos, puesto que si todos los ciudadanos hubieran de ser, por ejemplo, militares, desaparecerían las artes manuales; y si los militares se hubiesen de ganar la vida ejerciendo una industria, quedaría la sociedad sin defensores. Ha sido, por consiguiente, necesario que la sociedad aplique al sustento y manutención de los que tienen dichas profesiones bienes que de algún modo provengan del peculio de la comunidad; y para esto, ha habido necesidad de establecer impuestos o contribuciones, cuya fijación, recaudación y administración trae consigo la necesidad de otras nuevas profesiones, a saber: los prefectos financieros, a quienes toca la equitativa distribución de los impuestos entre agricultores y propietarios; los recaudadores, que los cobran; los tesoreros, que los reúnen y guardan hasta las fechas de los pagos, y los habilitados, que tienen a su cargo distribuir con equidad las pagas al ejército. Y como todos estos empleados son muchos, si no hubiese entre ellos una autoridad que coordinase sus funciones, sobrevendría el desorden social; por lo cual surge la necesidad de un rey que los gobierne, de un príncipe a quien todos obedezcan, que encomiende a cada persona su función propia, que elija para cada uno la que más convenga a sus aptitudes, que cuide de hacer reinar la equidad en la exacción de los impuestos y en la distribución de los gastos, que se preocupe de la organización del ejército y de todo lo que atañe al arte de la guerra, nombrando los generales y capitanes, etc., etc. Y tras de la institución del rey y de su ejército, con su séquito inevitable de secretarios, tesoreros, contadores, recaudadores y prefectos, surge, como antes, la necesidad de proveer al sustento de todos ellos, mediante sueldos, que asimismo han de salir de los impuestos.

Resulta, pues, de todo lo que precede, que los hombres se distribuyen en tres grupos sociales: los agricultores, pastores y artesanos, que producen; los militares, que defienden; los administradores de la hacienda pública, que cobran de aquéllos para pagar a éstos. Véase, pues, cómo partiendo de la simple necesidad que el hombre tiene de sustento, vestido y casa, se llega a esta complicación social. Así son, añade Algazel, las cosas todas del mundo: no se abre en él una puerta, sin que, con ocasión de ella, se abran otras varias, y así indefinidamente, como si fuese el mundo un abismo de infinita profundidad, del cual, si se cae en uno de los pisos, necesariamente hay que ir descendiendo gradualmente a otros y a otros más profundos [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 156-157. — Es transparente la filiación griega de toda esta doctrina sociológica, cuyas ideas coinciden en lo fundamental con las de Platón y Aristóteles. Cfr. H. Ritter, *Hist. de la philosophie ancienne,* II, p. 369; III, p. 296. Su transmisión a Algazel hízose a través de las obras de los *falāsifa* del islam y de algunos teólogos coetáneos, singularmente, de al-Rāġib al-Iṣfahānī († 502/1108), autor de dos opúsculos, *Kitāb al-ḏarīᶜa* (Cairo, 1308, p. 147) y *Tafṣīl al-našatayn* (Beyrut, 1319, p. 45), en los cuales está esbozada en análogos términos la misma doctrina sociológica de Algazel y que éste consta conoció y estimó en mucho. Cfr. Brockelmann, *Gesch. d. arab. litt.*, I, p. 288. — Estos precedentes no amenguan, sin embargo, el mérito de Algazel, cuya teoría social ofrece, en este tratado que analizamos, análisis tan profundos y exactos, que sólo han sido superados en Europa por los grandes iniciadores de la economía en el siglo XVIII.

8 — ORIGEN DEL COMERCIO

Porque, en efecto, todas estas artes, oficios y profesiones que hemos enumerado, no pueden existir sin riqueza y sin instrumentos. La riqueza son los productos de la tierra, de que el hombre se sirve, y principalmente los alimentos, las casas, tiendas, campos, vestidos, muebles e instrumentos o utensilios, entre los cuales hay que contar a los animales, como el perro de caza, el buey de labranza, el caballo de guerra, etc.

Pero de aquí nace la necesidad de la compraventa, porque el agricultor es fácil que viva en un pueblo donde no haya aperos de labranza, así como es fácil que el herrero y el carpintero vivan en pueblos donde no haya agricultura. De modo que el labrador necesitará del herrero y del carpintero, como éstos necesitarán de él, cambiándose mutuamente sus productos. Sólo que el carpintero, por ejemplo, si le pide al labrador alimentos a cambio de los aperos que fabrica, es fácil que el labrador no los necesite, entonces, y no quiera, por lo tanto, venderle nada de su cosecha; y viceversa, cabe que cuando el labrador le pida aperos de labranza al carpintero a cambio de los productos de su cultivo, no necesite proveerse de éstos el carpintero, por tener entonces bastantes. Esta discrepancia mutua es la que ha determinado la necesidad de la tienda, que reúna en sí los varios utensilios de las distintas artes y los tenga preparados para cuantos puedan necesitarlos en cualquier momento. Así también han nacido los almacenes y mercados, adonde los labradores llevan sus granos, vendiéndolos a un precio bajo, si no tiene de ellos necesidad el acaparador, el cual los guarda, en espera de ganancia, para cuando los que los necesiten vengan a comprárselos. Y dígase lo propio de todos los demás productos que constituyen la riqueza.

Añádase a esto que entre las ciudades y los pueblos rurales se establece un forzoso intercambio, comprándose a estos últimos las sustancias alimenticias, y a aquéllos los instrumentos o utensilios. Los que a este negocio se dedican, transportan sus mercaderías de unos a otros puntos para ganarse el sustento, y de ese modo contribuyen a la mejor organización de la vida social, porque cabe muy bien que no se encuentren en todas las ciudades todos los utensilios, ni en todas las aldeas rurales todos los productos alimenticios. Y así, puesto que unos necesitan de otros, la necesidad del transporte para el intercambio engendra la clase social de los mercaderes, que toman a su cargo esta función, movidos, sin duda, de la codicia de riquezas, por cuyo logro se imponen trabajosos y largos viajes de día y de noche, a fin de satisfacer las necesidades del público y granjear ellos por ese medio grandes fortunas, las cuales es probable que se las coman otros, bien los salteadores de caminos, bien los sultanes tiránicos e injustos; pero, a pesar de todo, Dios permite esta irreflexión e ignorancia de los mercaderes, como base y fundamento de la organización social y del bien común de la humanidad. Porque, si bien se mira, el buen orden y armonía de la sociedad nace de esa negligencia irreflexiva y bajeza de miras de los hombres, los cuales, si fuesen discretos, prudentes y de elevadas aspiraciones, renunciarían por ascetismo a los bienes de acá abajo, y consiguientemente dejarían de producirse los mantenimientos, y todos perecerían, incluso los ascetas.

Después de esto, hay que tener en cuenta que las mercancías no pueden transportarse sin acémilas, que el mercader tiene que tomar en alquiler a otras personas que se dedican a este negocio especial.

Finalmente, para realizar las ventas, surge la necesidad de la moneda, porque si alguien quiere comprar, v. gr., comestibles a cambio de telas, no puede saber qué cantidad exacta del un género equivale al otro, tratándose de mercancías que son heterogéneas y que, por lo mismo, necesitan un instrumento de cambio, intermediario y justo, capaz de equilibrar y compensar las dichas mercancías cambiadas, al cual, por ser de naturaleza preciosa y permanente, se le considere siempre como necesario. Para eso se eligieron los minerales, que son las riquezas más permanentes, y se emplearon como moneda los metales de oro, plata y cobre. Más tarde, la misma necesidad determinó a los hombres a acuñarlos en forma de moneda, con figura y peso determinados, naciendo así las casas de acuñación y las casas de cambio.

He aquí cómo unas ocupaciones humanas han ido reclamando otras, hasta llegar al actual estado de complicación social [1].

9 — ORIGEN DE LA HOLGAZANERÍA: LADRONES Y MENDIGOS

De todas estas profesiones y oficios que a los hombres sirven de medio de vida, hay algunas que no pueden ejercerse sin alguna especie de aprendizaje y esfuerzo en los comienzos; pero como hay gentes que durante su niñez no se cuidaron de ello, bien sea por negligencia, bien por algún obstáculo que se lo impidió, resultan luego incapaces de ganarse la vida con su trabajo en un oficio, y necesitan, por lo tanto, comer del producto ajeno. Nacen así dos oficios viles: el de los ladrones y el de los mendigos, los cuales, al ver que las gentes procuran guardar y defender sus riquezas contra sus ataques, se ingenian con invenciones y habilidades variadísimas para lograr su fin.

Por lo que toca a los ladrones, unos se juntan en cuadrillas y, empleando la fuerza y la violencia, saltean los caminos, como lo hacen los árabes y los kurdos; otros, por ser sujetos más pusilánimes, recurren, bien a la astucia del escalo o del asalto subrepticio de las casas, aprovechando los momentos de descuido de sus habitantes, bien a otras raterías e ingeniosas artes para apoderarse de lo ajeno.

Los mendigos, en cambio, limítanse a pedirlo; mas, al ver que se les rechaza acusándolos de holgazanes, necesitan también ingeniarse para justificar su mendicidad y lograr lo que desean, ya simulando enfermedades, ya contrayéndolas realmente, para mover a piedad al público, como algunos que ciegan a sus hijos o a sí propios, o que simulan estar paralíticos, locos o enfermos; otros se limitan a pedir con insistencia, mediante palabras y ademanes que exciten la compasión; otros recurren a chanzas burlescas, a juegos de manos, a entretenimientos divertidos y risibles para la plebe, a recitar versos o prosa rimada con buena voz, bien sobre temas épicos, bien sobre asuntos eróticos de grosero sensualismo, como lo hacen los tamborileros en los mercados; otros, en fin, se dedican a simular ventas, que son verdaderos timos, como los que venden hierbas medicinales que no curan, o amuletos que para nada sirven, pero con los que engañan a los muchachos y gente ignorante; o como los que sacan el dinero a los necios, adivinando su porvenir por medio de la astrología judiciaria y de los agüeros. Y a este último género pertenecen asimismo los oradores sagrados que desde el púlpito se dedican a conmover a sus oyentes, sin pizca de ciencia religiosa, sólo para sacarles el dinero [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 157-158.

10 — VARIOS ERRORES DE LOS MUNDANOS ACERCA DEL FIN DE LA VIDA PRESENTE

Todas estas ocupaciones y oficios en que los hombres se emplean, tienen como móvil primario la necesidad del alimento y del vestido; pero ellos, olvidándose de sus propias almas, de su principio y de su fin, en medio del tráfago de sus preocupaciones mundanas, aturdidos y obcecados por la ilusión de las apariencias, fórjanse, con sus débiles entendimientos, muy absurdos conceptos de la vida presente.

1° Unos, dominados por la ignorancia y la irreflexión, sin abrir los ojos para ver el fin por el cual están en este mundo, dicen: «No se trata más que de poder vivir en este mundo algunos días. Trabajemos, pues, para ganar el sustento; y luego, comamos para tener fuerzas con que trabajar y ganar; y después, ganemos para comer y comamos para ganar.» Esta es la mentalidad de los campesinos y artesanos, y de cuantos carecen de fortuna temporal y de vida espiritual o religiosa: trabajan de día para comer de noche, y comen por la noche para trabajar al día siguiente; son como la rueda de la noria: andan continuamente en su monótona marcha, que sólo acaba con la muerte.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 158.

2° Otros se hacen ya la ilusión de haber averiguado en qué estriba su fin en este mundo, y piensan que no están acá abajo para molestarse trabajando ni para disfrutar del mundo en general, sino que toda la felicidad consiste en satisfacer el apetito del vientre y el instinto sexual. Éstos se olvidan de sus almas, para no pensar más que en ir tras de las mujeres y en gozar de los placeres de la mesa; comen como las bestias, y creen que, logrado esto, ya han conseguido el colmo de la felicidad, sin preocuparse para nada de Dios y de la vida futura.

3° Otros creen que la felicidad está en la abundancia del dinero, en enriquecerse con la posesión de grandes tesoros: velan de noche y trabajan de día para lograrlos y emprenden largos viajes hasta tierras remotas para ganar y atesorar grandes fortunas, sin comer más que lo estrictamente indispensable, porque temen por avaricia amenguar su capital. En eso ponen todo su bienestar y a eso sólo se habitúan y por sólo eso se mueven, hasta que les llega la muerte y dejan sus tesoros, ocultos bajo la tierra, o se apodera de ellos otro, que los devora en saciar sus apetitos, de modo que al que los atesoró le toca sólo el trabajo y la fatiga, y al que los devora le toca el placer. Y aunque los avaros pueden ver con sus ojos este ejemplo en otros que son avaros como ellos, no se dan cuenta de su ilusión.

4° Otros piensan que la felicidad está en el renombre de la buena fama, en sentirse alabados por su elegancia y aparente lujo: fatíganse en ganar dinero, pero viven con grande estrechez y economía en el comer y el beber, para gastar todo lo que tienen en trajes hermosos y en caballos de precio, en decorar con riqueza y lujo las puertas de sus casas y en todo cuanto cae a la vista de la gente, para que digan de ellos que son ricos y que tienen fortuna.

5° Otros piensan que la felicidad está en los honores, en la gloria mundana, en que las gentes se les sometan, les obedezcan humildemente y les respeten. Todas sus aspiraciones se cifran en lograr cargos políticos y desempeñar funciones de gobierno, que les permitan ejercer la autoridad sobre algún grupo social, para gozar así de la sumisión de los hombres a su voluntad [1].

11 — VARIOS ERRORES DE LOS DEVOTOS ACERCA DEL FIN DE LA VIDA PRESENTE

Tras éstas, hay todavía otras muchas categorías de gentes extraviadas del camino recto, porque se olvidan del fin último para el cual fueron creadas todas esas cosas mundanas en que cifran su felicidad, y olvidan asimismo la cantidad estricta que de ellas basta para conseguir aquel fin. Los que de esto se dan cuenta, los que saben que todas las cosas y ocupaciones mundanas son sólo precisas en la cantidad indispensable para vivir y conquistar en esta vida la felicidad eterna, logran desasirse de sus lazos y, libre el corazón de la afición al mundo, ocúpanse tan sólo de pensar en la vida futura y prepararse para ella. Pero, aun dentro de esta categoría — la de los devotos —, hay algunos que en su fuga del mundo son todavía víctimas del extravío y de la ilusión de Satanás.

1° Unos, en efecto, creen que el mundo es mansión de dolor y de prueba y que la vida futura es morada de felicidad para todo el que llega a ella, haya o no servido a Dios en este mundo; y por eso piensan que lo más acertado es suicidarse, para liberarse así de las calamidades del mundo. Así lo creen ciertas sectas de ascetas de la India, que se arrojan temerariamente al fuego para alcanzar por la muerte su liberación.

2° Otros opinan que la muerte física de nada libra, sino que es indispensable matar antes las pasiones humanas, desarraigándolas por completo del alma, porque la felicidad estriba en aniquilar los apetitos concupiscible e irascible. Y por eso, se entregan al combate ascético con tal fervor y dureza, que algunos mueren o caen en la imbecilidad o en la locura o enferman gravemente, obstruyéndose ellos mismos el camino para servir a Dios; o bien, sintiéndose impotentes para desarraigar sus pasiones del todo, acaban por sospechar que el cumplimiento de la ley divina es un absurdo imposible y que la ley de Dios es en sí misma algo sofístico e infundado, cayendo, por consecuencia, en la herejía.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 158-159.

3° A algunos, en cambio, les parece que si todas las fatigas de la disciplina ascética van enderezadas al servicio de Dios, como Dios para nada necesita que los hombres le sirvan, como su independencia no experimenta aumento si le sirven, ni mengua si se le rebelan, acaban por retornar de nuevo a dar gusto a sus apetitos, entregándose al libertinaje y despreciando las leyes divinas; porque pretenden que así son consecuentes con sus ideas acerca de un Dios que para nada necesita del servicio de los hombres.

4° Otros, en fin, creen que los ejercicios espirituales no tienen otro fin que el de disciplinar el alma, hasta que el devoto llegue, mediante el combate ascético, a lograr la intuición mística de Dios; pero que, una vez lograda esa intuición, que es el fin, de nada les sirven ya los medios; y, por consiguiente, abandonan entonces todo combate ascético, porque pretenden que la alteza del grado místico de la intuición divina, en que moran, les excusa ya de tomarse el trabajo de cumplir las obligaciones de la ley religiosa, las cuales sólo incumben al vulgo de las gentes [1].

12 — EN QUÉ CONSISTE EL VERDADERO FIN DE LA VIDA PRESENTE

Algazel, una vez puestos de relieve los extravíos en que incurren estos grupos humanos, por exceso y por defecto en el concepto del mundo, concluye afirmando que la doctrina justa y discreta consiste en este prudente término medio: no abandonar del todo el mundo, ni reprimir en absoluto los apetitos naturales; tomar de las cosas del mundo lo estrictamente necesario para el sustento y reprimir los apetitos en todo lo que éstos contradigan a la ley religiosa y a la razón; no seguir el impulso de todo apetito, ni reprimir tampoco todo apetito, sino mantenerse en el justo medio; no abandonar todas las cosas del mundo, ni buscarlas tampoco todas, sino conocer el fin para el cual ha sido creada cada una y servirse de ellas conforme a su fin, tomando del alimento lo necesario para la vida corpórea y de la habitación y vestido lo indispensable para defenderse de los ladrones y de la intemperie, a fin de que, libre el corazón de las preocupaciones temporales, se consagre a Dios con pureza de intención y se ocupe en la oración y en la meditación, durante toda la vida, sin dejar por ello de gobernar los apetitos y de vigilar atentamente sus impulsos, para que jamás traspasen los límites de la austeridad y del temor de Dios [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 160.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 160.

CAPÍTULO X

DEL DESPRECIO DE LAS RIQUEZAS[1]

1. Razón y plan de este tratado. — 2. Esencia y fin de la riqueza. — 3. Sus ventajas e inconvenientes. — 4. Curación de la codicia. — 5. Esencia de la avaricia y de la generosidad. -- 6. Causas de la avaricia y su corrección. — 7. Espíritu evangélico de esta doctrina. — 8. Remedios prácticos contra la avaricia.

1 — RAZÓN Y PLAN DE ESTE TRATADO

DESARRAIGADO del corazón el amor del mundo en general, pasa Algazel al estudio particular de cada una de las varias aficiones mundanas, y primeramente de la afición o amor a las riquezas. He aquí en breve sinopsis el plan de este tratado: la riqueza tiene sus ventajas y sus inconvenientes, así temporales como espirituales; lo mismo ocurre con la pobreza: el pobre puede estar satisfecho de su mala fortuna, o sentir codicia de la fortuna ajena, o desear sencillamente salir de su miseria por el esfuerzo propio; el rico puede, asimismo, ser avaro o generoso; y aun éste, cabe que sea pródigo o simplemente liberal. Se ve, pues, que no es fácil precisar le que haya de laudable y de vituperable en la afición a las riquezas y que, por tanto, tiene grande importancia resolver con toda claridad este intrincado problema tan expuesto a errores y sofismas para la perfección espiritual. Ante todo, la confusión principal nace de que la doctrina del Alcorán, la de Mahoma y la de los ascetas del islam, si por una parte reprueban la afición a las riquezas, por otra declaran implícitamente que son un bien para la vida religiosa, puesto que ponderan el mérito de la limosna y de otros ejercicios piadosos, que sin los bienes temporales no pueden practicarse. Es, por tanto, también indispensable poner en armonía estas autoridades discordantes, por medio de un análisis objetivo de las ventajas y daños de la riqueza, hecho en función del fin para el cual ha sido creada por Dios [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 160-189: *Kitāb ḍamm al-bujl wa-ḍamm ḥubb al-māl.*

2 — ESENCIA Y FIN DE LA RIQUEZA

La riqueza, como todo lo existente, no es más que uno de los medios para la felicidad eterna. Esta felicidad no puede lograrla el hombre en este mundo, sino con tres clases de medios, a saber: los bienes del alma, que son la ciencia y la virtud; los bienes del cuerpo, que son la integridad y la salud de los miembros; los bienes exteriores, que son las riquezas [2]. Los más preciados son los anímicos; síguenles los corpóreos, y los exteriores son los de más vil condición. Ahora bien: de estos últimos bienes, la riqueza numeraria, es decir, la moneda, ocupa realmente el rango ínfimo, puesto que su oficio propio es el de servir y no ser servida, el de ser medio y no fin. En efecto: el alma es la perla preciosa cuya felicidad se busca; sírvenla como medios para tal fin la ciencia y la virtud; al alma sirve asimismo el cuerpo, por el ministerio de los sentidos y miembros; al cuerpo sirven los alimentos y los vestidos; la moneda, en fin, no es más que un instrumento para adquirir estos últimos bienes exteriores, necesarios a la vida del cuerpo, que es, a su vez, necesaria para la virtud y la ciencia, con las cuales el alma logra su felicidad última. Mas si la riqueza es instrumento y medio para un fin tan noble, puede también ser empleada para otros fines indignos y viles; es decir, para todos aquellos que desvían al alma de su verdadera y eterna felicidad, porque le obstruyen el camino de la virtud y de la ciencia. Por consiguiente, la riqueza será laudable o vituperable, según que se la haga servir para uno o para otro de ambos fines; y como la naturaleza humana se inclina por instinto a seguir las pasiones que desvían al alma de Dios, su verdadero fin, resulta que la posesión de las riquezas, siendo medio que facilita la satisfacción de las pasiones, expondrá siempre al grave peligro de usar de ellas desordenadamente [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 160-161.

[2] Esta clasificación de los bienes humanos es un calco fiel de la de Aristóteles en su *Eth. Nicom.*, X, 9. Cfr. Ritter, *op. cit.*, III, 268.

3 — SUS VENTAJAS E INCONVENIENTES

El dinero es como la serpiente, que en sí misma lleva el veneno y su triaca; es decir, sus daños y sus ventajas. Estas últimas son temporales y espirituales. De las temporales huelga hablar, por ser bien conocidas de los humanos que, por lograrlas, tanto luchan y se afanan. Con ellas, en efecto, líbrase el hombre de la humillación de pedir y de la vil condición de pobre; conquista amigos y defensores en los malos pasos de la vida; cáptase el respeto y la consideración de las gentes, etc., etc.

Las espirituales o religiosas redúcense a tres especies:

1ª Abarca todos los méritos sobrenaturales que el hombre puede lograr para sí mismo mediante las obras de religión, cuya realización requiere el uso de las riquezas, como sucede con la peregrinación y la guerra santa, que le están vedadas al pobre, falto de medios económicos. A la misma especie pertenece la utilidad espiritual que puede sacar de las riquezas el devoto, para consagrarse a la vida religiosa, libre de las preocupaciones temporales que la pobreza lleva consigo; pero esta utilidad no debe ser destruída por el abuso de las comodidades de la vida muelle.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 162-163.

2ª Comprende todas las ventajas que se derivan de las riquezas gastadas en provecho del prójimo, las cuales ventajas son cuatro: *a)* las que se logran con la limosna, cuya virtud es tan preciosa para apagar la cólera del Señor; *b)* las que se logran con la largueza en regalos, obsequios y hospitalidad, aunque sea en favor de los que no son pobres; estas ventajas son también espirituales, puesto que contribuyen a conquistar para el alma una virtud moral, la de la generosidad; *c)* las ventajas que se logran con la generosidad misma, evitando las acusaciones de mezquindad y tacañería; es, en efecto, evidente que así se evitan los pecados de maledicencia, de parte del prójimo, y los de ira y odio, de parte del que es víctima de sus murmuraciones; *d)* las ventajas que reporta la independencia económica, la cual permite al devoto tener a sueldo criados que le descarguen de los oficios domésticos, para consagrarse él, entre tanto, al servicio de Dios.

3ª Comprende las ventajas espirituales que se logran invirtiendo los bienes temporales en obras pías o en fundaciones de caridad y beneficencia en provecho del pueblo fiel, tales como construcción de mezquitas, puentes, conventos o rápitas, hospitales, fuentes públicas en las carreteras, etc.; estas obras pías fructifican después de la muerte del fundador, atrayendo sobre él las bendiciones del cielo, gracias a las plegarias de los fieles, reconocidos a su generosidad.

Pero frente a estas ventajas, la riqueza ofrece también inconvenientes, temporales y espirituales. Los espirituales son tres:

1º Provocan las riquezas a pecar; porque si bien las pasiones son comunes a pobres y ricos, su incentivo se debilita cuando el hombre se ve falto de medios para satisfacerlas; en cambio, si cree poder saciarlas empleando en ello sus riquezas, es muy difícil que se abstenga de pecar; y si se abstiene, no lo hará sin gran violencia y pena, que el pobre no puede experimentar, puesto que considera ciertos pecados como inaccesibles para su falta de medios, y por eso se dice que la tentación del rico es más fuerte que la del pobre.

2º Convidan también las riquezas al uso inmoderado, aunque lícito, de los deleites mundanos, los cuales conducen poco a poco al uso ilícito. ¿Cómo, en efecto, podrá el rico habituarse a comer pan de centeno o a vestir paños burdos y groseros, privándose espontáneamente de las comodidades y de la vida muelle que con su fortuna le es tan fácil procurarse? Y una vez familiarizado con ellas, se le harán necesarias y cada vez apetecerá más comodidades y molicie, y acabará por buscar nuevos recursos para ello, aun por caminos ilícitos.

3º Finalmente, el cuidado de las riquezas distrae del recuerdo de Dios, y este olvido acarrea la perdición eterna, porque es la más grave dolencia que el alma puede sufrir. La raíz de todas las prácticas devotas, su medula y quintaesencia, consiste, efectivamente, en que el alma tenga presente la idea de Dios y medite en ella; pero esto requiere un corazón vacío de toda preocupación mundana. Ahora bien: el propietario de una finca rústica no cesa, día y noche, de pensar en la posible enemiga de su colono y en la necesidad de tomarle estrecha cuenta de sus labores, o en los litigios que mantiene con los propietarios vecinos sobre límites de fincas y aprovechamiento de aguas comunes, o en sus disputas con los recaudadores de la hacienda pública, o en sus riñas con los jornaleros, por creer que no trabajan bastante, o con el colono, porque piensa que le engaña y le roba. Lo mismo le pasa al comerciante: siempre anda preocupado con la idea de si le será infiel su socio, quedándose con las ganancias y echando sobre él solo las cargas del trabajo y las pérdidas. Y así ocurre también con los ganaderos y con los propietarios de toda clase de riquezas. Hasta aquel cuya fortuna consiste en dinero atesorado y escondido bajo tierra, aunque parezca el menos expuesto a temores y preocupaciones, no cesa tampoco de pensar en qué podrá invertir su tesoro, cómo lo guardará mejor, qué peligros podrán sobrevenirle, cómo lo defenderá de la codicia de sus prójimos, etc. En una palabra, los cauces por donde puede discurrir el caudaloso río de las preocupaciones mundanas son infinitos. En cambio, el que sólo tiene el pan de cada día, está libre de todas ellas. Por eso, el pobre que está exento de toda codicia y apetito desordenado de los bienes temporales, el que se contenta con lo preciso para vivir hoy sin pensar en el día de mañana o, al menos, sin extender su previsión más allá de un mes, es el único que logra extraer de la serpiente del mundo la triaca de su propio veneno [1].

4 — CURACIÓN DE LA CODICIA

Tres ingredientes componen el medicamento que la puede curar: la paciencia, la ciencia y la práctica. Combinados todos tres, dan de sí cinco remedios:

1° Imponerse uno mismo la mayor economía en los gastos propios, restringiendo en lo posible los capítulos del presupuesto destinados a la satisfacción de las necesidades domésticas, pues el que a ellas consagra grandes sumas, difícilmente logrará estar satisfecho con poco. Así, pues, el soltero, convendrá que se contente con un solo vestido burdo y con cualquier género de manjares, y éstos, en la menor cantidad posible; y si tiene familia, deberá someter a todos sus individuos a igual régimen; con tal sobriedad no tendrá que esforzarse mucho para subvenir al sustento.

2° Lograda, con esta austeridad, una vida fácil para el presente, deberá el devoto desechar toda turbación y temor por el día de mañana; para ello le aprovechará mucho hacerse a la idea de que su vida puede acabar pronto; piense, asimismo, que el sustento predestinado para él por la providencia divina, no puede faltarle, deséelo o no lo desee, puesto que la codicia del hombre en nada influye para alterar los decretos divinos; es más: debe el hombre, por el contrario, confiar en las promesas de Dios que asegura, hasta para las bestias, el sustento, y no hacer caso de las sugestiones de Satán cuando le amenace con la pobreza y le aconseje cometer cualquier inmoralidad para evitarla, diciéndole que, si no ahorra y atesora para mañana, se expone a enfermar o a inutilizarse para ganar el sustento y a caer en la vil situación del pobre mendicante. Porque así es como el demonio atosiga, durante toda la vida, al hombre para que atesore hoy, por temor al trabajo de mañana; y bien que se ríe de las fatigas a que de presente se somete, olvidado de Dios, sólo por evitar las fatigas de futuro, que sospecha le vendrán, pero sin saberlo de cierto. Por ello dijo el poeta [al-Mutanabbī]:

---

[1] *Iḥyā'*, III, 163-164.

«El que gasta sus horas en reunir riquezas,
por temor a ser pobre, lo que hace él es pobreza.»

3° Reflexione después el devoto acerca de la nobleza de alma que supone el estar uno contento con su suerte, y cuán vil es, en cambio, la condición del que ambiciona y codicia. El primero, efectivamente, no sufre más dolor que el de la paciencia en abstenerse de desear y en privarse de lo superfluo; pero este dolor sólo Dios lo conoce, y redunda además en provecho del alma para la vida futura; en cambio, el codicioso sufre y se afana y se humilla vilmente a la vista de sus prójimos, de quienes necesita como esclavo y a quienes tiene que conquistar con el disimulo y el fingimiento; de modo que al tener en más los groseros apetitos del vientre que la nobleza del alma, muestra ser hombre que no ama la verdadera libertad, a causa de su menguado entendimiento y de su débil fe en la Providencia.

4° Otra utilísima reflexión nacerá de comparar la vida muelle y cómoda — que disfrutan muchos de los infieles, judíos y cristianos, y muchas otras gentes groseras e inciviles, de raza kurda o árabe, que no tienen ni fe ni entendimiento — con la conducta austera y la vida sobria, llena de privaciones, que observaron los profetas y santos; de tal comparación sacará como fruto el propósito de imitar a estos últimos, cuya nobleza moral y perfección espiritual es incomparablemente superior a la de los primeros, y así se le hará fácil soportar las estrecheces de la vida y contentarse con poco. Porque si sólo aspira a gozar de los placeres del vientre, el asno le ganará en esto de seguro; si en los deleites venéreos es en los que busca la primacía, difícilmente superará al cerdo; si en el lujo y adorno del vestido es en lo que piensa triunfar, muchos judíos le ganarán también; en cambio, si se contenta con poco, sólo tendrá por competidores a los profetas y santos.

5º Finalmente, conviene reflexionar acerca de los peligros de todo género que implica el atesorar riquezas y que antes se analizaron, es decir, el temor de perderlas por extravío, robo o hurto; en cambio, el que de ellas carece o se priva, goza de tranquilidad y de despreocupación, en esta vida, además de merecer la eterna recompensa, prometida a los pobres y negada a los ricos, en la vida futura.

Utilísimo también será el recurso de mirar siempre a los que tienen menos medios de fortuna y no a los que tienen más, que es lo contrario de lo que el demonio siempre aconseja, diciendo: «¿Por qué te privas de ganar dinero, mientras los ricos gozan de todas las comodidades de la vida?». En cambio, en materia de bienes espirituales y perfección moral, el diablo aconseja lo contrario, es decir, que nos comparemos con los que son inferiores a nosotros, diciendo: «¿Por qué te molestas en vivir estrechamente por temor de Dios, miestras fulano, que es más sabio que tú, no lo teme, y todo el mundo goza de la vida? ¿Por qué quieres distinguirte de los demás?»

Con estos cinco remedios puede adquirir el devoto la virtud de sentirse contento con lo que tiene, sin codiciar nada. Todos cinco se cifran en tres puntos: sufrir con paciencia las privaciones; reducir al mínimo el plazo de la esperanza de vivir en este mundo; y pensar que, como término de una breve vida de austeridad aquí abajo, conquistaremos una eternidad feliz, como el enfermo que soporta con resignación la amargura de la pócima, por el vehemente anhelo que siente de la curación que espera lograr [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 167-168.

5 — ESENCIA DE LA AVARICIA Y DE LA GENEROSIDAD

Desarraigada la codicia del corazón del pobre, resta desarraigar la avaricia del corazón del rico y sustituir este vicio por la virtud contraria, la generosidad, tanto en su grado ordinario, que consiste en dar lo que uno no necesita al prójimo, necesítelo éste o no, como en su grado heroico, que consiste en dar lo que uno mismo necesita para sí propio. El vicio opuesto, o sea la avaricia, admite también, a más de su grado ordinario, el extraordinario, que llega hasta el extremo de no gastar los bienes propios, ni aun para satisfacer las necesidades imprescindibles a la vida, prefiriendo enfermar, antes que gastar dinero en medicinas, o pasar hambre, antes que saciarlo a costa propia. El avaro de este grado se priva, pues, de lo que necesita, como el generoso en grado heroico prefiere el bien del prójimo, antes que su propia necesidad. Lo delicado de estos matices exige, pues, un estudio minucioso de la esencia de la avaricia y de la generosidad, antes de entrar en la disciplina purgativa, propia del tema.

No hay hombre que no se crea generoso, aunque los demás lo tachen de avaro. A veces, un mismo acto es calificado de avaricia por unos y de generosidad por otros. Además, no hay hombre que no sienta amor al dinero y que, llevado de esta instintiva afición, no procure guardarlo y reservarlo. De modo que, si por solo ese hecho fuese ya avaro, nadie se libraría de esta tacha. Luego si no ha de ser avaricia toda abstención de gastar la riqueza propia, habrá de precisarse bien cuál sea la circunstancia que hace vituperable y viciosa dicha abstención.

Muchas son las definiciones que los moralistas musulmanes daban de la avaricia y que Algazel analiza y desecha por insuficientes: para unos, consistía simplemente en abstenerse de dar al prójimo lo que en justicia se le debe; de modo que, según esto, sería avaro el que esconde el pan que está comiendo, para no exponerse a convidar al prójimo; según otros, es avaro todo aquel a quien se le hace muy cuesta arriba el regalar algo; pero, conforme a esta definición, bastaría, para no ser avaro, regalar sin dificultad una nadería insignificante, y no sería generoso el que se resistiese a hacer regalos de precio.

Esta misma inexactitud encuentra Algazel en las varias definiciones que dichos moralistas daban de la generosidad, diciendo que consiste en dar sin pensar en el favor que se hace, o sin esperar a que el prójimo pida, o estimando en poco lo dado, o mostrando alegría, o pensando que el don es don de Dios, otorgado a un siervo de Dios, sin atender a su pobreza. Otros calificaban de generoso al que da una parte de su fortuna, reservando el resto para sí, aunque si reserva para sí la parte mayor, será ya avaro; en cambio, alcanzará la cumbre de la generosidad, cuando regale hasta lo que necesite para vivir.

No encontrando en ninguna de estas descripciones la esencia de la generosidad y de la avaricia, plantea Algazel el problema en estos términos: Habiendo sido creada la riqueza para que sirva a la satisfacción de las necesidades de la vida humana, es evidente que caben tres hipótesis en su uso: 1ª, abstenerse de gastarla en la satisfacción de dichas necesidades para las cuales fué creada; 2ª, gastarla, pero en lo que no debe ser gastada; 3ª, administrarla con equidad, es decir, guardando de ella lo que conviene reservar, y gastando lo que deba ser gastado. La primera hipótesis es la de la avaricia; la segunda es la prodigalidad o dilapidación; la tercera es el justo medio entre el defecto y el exceso, en que estriba la liberalidad o generosidad; pero para que sea virtud moral debe, además, nacer del corazón, es decir, que no será generoso aquel que sienta resistencia o disgusto a desprenderse de los bienes temporales, sino que únicamente los dé por la reflexiva consideración de que debe darlos, sobreponiéndose a aquella resistencia espontánea. El que así obre, intentará ser generoso, se esforzará por serlo, pero no lo será en realidad todavía, por faltarle la espontaneidad y facilidad, esenciales al hábito moral.

Queda, pues, reducido el problema a averiguar qué es lo que debe gastarse de los bienes temporales. Dos son los criterios que regulan este deber, puesto que hay gastos obligatorios por ley religiosa y gastos que sólo lo son por humanidad y por costumbre. Para ser generoso, es preciso no eludir ningún gasto de los exigidos por ambos criterios; para ser avaro, basta con eludir cualquier gasto, impuesto por una de las dos normas. Claro es, sin embargo, que la avaricia será mayor y más grave, cuando infrinja los preceptos religiosos, v. gr., el de la limosna legal o *azaque,* el de la manutención de la prole y familia, etc. El otro criterio, el de la humanidad, obliga, en general, a huir de toda mezquindad y tacañería en las cosas menudas y de poco valor. La norma fija en este punto es imposible, porque varía con las circunstancias y las personas: es mezquindad, en un potentado, lo que no lo es en un pobre; la tacañería con la familia o con los parientes o con los criados, deja de serlo con los extraños; igualmente, es mezquindad con el vecino aquello que no lo es con el desconocido; y con el huésped, lo que no lo es con el comprador, etc.

Algazel infiere de este análisis la definición de la avaricia en estos términos: Abstenerse de gastar la riqueza para un fin cuya realización es más importante que la conservación de la riqueza misma. Así, v. gr., el cumplimiento de la ley religiosa es algo más importante que la conservación de la riqueza propia; luego será avaro el que, pudiendo, no cumpla el precepto del *azaque.* Igualmente, es más importante la humanidad en el trato social que la riqueza; luego será también avaro el que en las cosas menudas trate con mezquindad a sus semejantes, a quienes por humanidad deba tratar de otro modo.

Un grado de avaricia resta todavía por determinar: el del hombre que cumple las normas exigidas en este punto por la religión y la humanidad, pero que, después de ello, todavía disfruta de cuantiosa fortuna personal, la cual no invierte en limosnas o en obras de caridad. En este caso, resulta cierta oposición entre dos fines: el de conservar la riqueza sin gastarla, para subvenir con ella a las necesidades eventuales del porvenir, y el de gastarla en limosnas, para lograr con ellas un mérito mayor sobrenatural acá abajo y un grado más alto de gloria en la otra vida. Para los hombres de inteligencia sutil, este caso es avaricia, aunque las gentes del vulgo no lo tachen de tal, porque sólo se fijan en el aspecto temporal del caso y creen muy importante el fin de prevenirse contra las necesidades futuras; en cambio, ese mismo vulgo tacharía quizá de avaro al tal rico, si dejase de socorrer a un vecino necesitado, aunque hubiera cumplido todas las obligaciones de la ley religiosa.

Adviértase ahora que no basta estar exento de la tacha de avaro, para merecer el calificativo de generoso, mientras no se hagan otras larguezas con lo superfluo del peculio propio, a fin de adquirir el mérito de la virtud positiva y los grados de gloria correspondientes. Cuando la magnanimidad llega al extremo de desprenderse de la riqueza, sin estar a ello obligado el sujeto por la religión y sin que, de no hacerlo, se le siga reproche alguno de sus prójimos, entonces, y sólo entonces, es cuando merecerá el nombre de generoso: más o menos, según la medida de su magnanimidad y desprendimiento (porque claro es que en esto hay también grados), pero siempre con la condición precisa de que su desprendimiento sea espontáneo y a gusto, además de no estar inspirado en móviles de interés, v. gr., en la secreta ambición de conquistar algo, o en la esperanza de algún servicio que se busca del prójimo, u otra compensación en pago de los favores, aunque no sea más que las alabanzas o el mero agradecimiento. En estos casos, lejos de haber desprendimiento generoso, existe, en realidad, una compra de los elogios (cosa agradable y deleitosa) por el dinero que se regala. La generosidad, en efecto, debiera ser el desprendimiento de la riqueza, sin compensación alguna. Claro es que esto sólo cabe tratándose de Dios, pues aplicado al hombre no puede tener sino un valor metafórico, ya que el hombre todo lo que regala lo regala a cambio de algo; pero si este algo es únicamente el premio que espera en la vida futura, o el mérito espiritual por su generosidad en la presente, o purgar su alma de la bajeza vil de la avaricia, siempre merecerá ser llamado generoso; en cambio, no lo merecerá, si los estímulos que le mueven son el temor a las burlas o a las censuras del prójimo, o la esperanza de algún provecho temporal, de parte del prójimo beneficiado con sus favores [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 176-177 y 178-179.

6 — CAUSAS DE LA AVARICIA Y SU CORRECCIÓN

Este vicio es un efecto de la afición a las riquezas, la cual, a su vez, puede obedecer a dos causas:

1ª El amor de los deleites, cuyo logro no se consigue sin riquezas, unido ese amor con la esperanza de larga vida. En efecto, si el hombre estuviera cierto de morir al día siguiente, es muy fácil que no fuese avaro, pues la cantidad necesaria para vivir un día, un mes o un año, no es gran cosa; pero si, esperando vivir poco, tiene hijos, esto bastará para que atesore, en provecho de la prole que ha de hacer sus veces.

2ª Puede también obedecer la avaricia al amor de la riqueza, en sí misma. Hay, en efecto, ancianos sin hijos, que poseyendo caudal suficiente para el resto de la vida, administrándolo con prudente economía, están ciertos de que les sobrarán todavía muchos miles; y, eso no obstante, no pagan gustosos el *azaque*, ni gastan sin gran resistencia lo indispensable para medicinarse, estando enfermos; es más: sienten verdadero amor y hasta pasión por los doblones, se deleitan teniéndolos entre las manos, se gozan en contarlos y los esconden debajo de tierra, aunque saben que han de morir y que el tesoro se perderá o irá a parar a manos de sus enemigos; y a pesar de todo, no gastarán gustosos ni un céntimo en dar limosnas al prójimo o en comer ellos mismos.

Este vicio es enfermedad gravísima y muy difícil de curar, sobre todo en ancianos de edad muy avanzada. Su necedad es tan patente como la del que, estando enamorado, acabase por amar con tal pasión al mensajero de su amada, que olvidase a ésta. El dinero, en efecto, es como el mensajero, que sirve de intermediario entre el hombre y sus necesidades; y por eso es amable, porque le conduce a la deleitosa satisfacción de ellas; pero, olvidándose luego de las necesidades para las cuales es medio, acaba el hombre por amar al oro en sí mismo y por sí mismo. Es esto, pues, el colmo del extravío, porque entre el oro y las piedras no hay otra diferencia, sino que el oro puede servir para satisfacer las necesidades de la vida; de modo que el oro sobrante, después de satisfechas, es y vale en sí mismo lo que las piedras.

Conocidas las causas de la avaricia, habrá que medicinar este vicio con remedios contrarios a cada causa.

La primera, el amor de los deleites, se curará contentándose con poco y soportando pacientemente las privaciones. La esperanza de larga vida se corregirá con la meditación de la muerte, reflexionando, cuando veamos morir a nuestros prójimos, cómo de nada les sirvieron sus afanes por atesorar riquezas, que de pronto perdieron. La preocupación por la suerte de los hijos se amenguará pensando: que el Señor, que los crió, crea también para ellos su mantenimiento; que son muchos los hijos que, no habiendo heredado nada de sus padres, se encuentran en mejor posición que los que heredaron; que a menudo los hijos trastornan con su mala conducta los más previsores planes de los padres; que, si los hijos son piadosos y honrados, la ayuda de Dios les bastará, mientras que si son malvados, la herencia que se les deje la habrán de emplear en vicios y pecados, cuya responsabilidad recaerá en gran parte sobre sus padres.

A todas estas reflexiones convendrá añadir la lectura atenta de los textos revelados y de las sentencias y exhortaciones de profetas, santos y ascetas en elogio de la generosidad y pobreza y en vituperio de la riqueza, de la codicia y de la avaricia. Para facilitar este ejercicio espiritual, Algazel inserta copiosísima y selecta colección de textos, de las más variadas fuentes, intercalando ejemplos, relatos históricos y narraciones piadosas, útiles para este objeto [1].

---

[1] Esta colección de textos ocupa la mayor parte de las páginas del tratado que estamos analizando, agrupados bajo las respectivas rúbricas. Cfr. *Iḥyā'*, III, 161-162; 164-167; 168-178; 182-189.

7 — ESPÍRITU EVANGÉLICO DE ESTA DOCTRINA

No faltan en esa rica antología contra la avaricia sentencias de sabor evangélico y de origen monástico, ni tampoco faltan en este tratado, como en todos los de ascética purgativa, consejos y apotegmas ascéticos, puestos en boca de Jesús [1]. He aquí uno de los más interesantes: «Dijeron sus apóstoles a Jesús: « — ¿Cómo »es que tú andas sobre las aguas, y nosotros no podemos?» Respondióles Jesús, preguntándoles a su vez: « — ¿Cuál es la estima que os merecen las monedas de oro y plata?» Ellos contestaron: « — Buena.» Dijo entonces Jesús: « — Pues, para mí, »valen lo que el estiércol» [2].

Por su relieve, merece también especial mención el conocido pasaje de la Epístola de San Pablo *Ad Ephesios* (V, 7) en que apellida a la avaricia *idolorum servitus* o idolatría, y que Algazel pone aquí en labios del profeta Abrahán, comentándolo extensamente en el mismo sentido que nuestros escritores ascéticos [3].

Finalmente, el conocido apólogo del libro de Barlaam y Josafat, en que se compara la riqueza, la familia y la virtud con los tres amigos que acompañan al hombre respectivamente hasta la muerte, hasta el sepulcro y hasta la otra vida, reaparece aquí en labios de Mahoma y como invención original suya [4].

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, n^{os} 49, 50, 51, 52, 53 y 54.

[2] Cfr. Asín, *Logia*, n^{o} 49. El texto deriva de Mat., XIV, 25-26, en que los discípulos de Jesús se turban al verle andar sobre las aguas, y de la sentencia paulina *(Ad Philip.*, III, 8), *omnia..... arbitror ut stercora.*

[3] *Iḥyā'*, III, 163, línea 9: «Rogó Abrahán a Dios y le dijo: « Aparta de »mí y de mis hijos el servicio de los ídolos», queriendo con esto significar la adoración de esas dos piedras, el oro y la plata.....»

[4] *Iḥyā'*, III, 161, línea 22: «Dijo Mahoma: Tres son los amigos del hijo de Adán: uno, que le sigue hasta que el espíritu se separa de su cuerpo; otro, que le sigue hasta su tumba; otro, que le acompaña hasta su resurrección. El primero es su riqueza; el segundo su familia; el tercero sus obras.» Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum*, 272 *b*-273 *b*, donde se inserta la parábola de Barlaam con la explicación misma: *Primus amicus, opum copia est.....; secundus autem amicus, uxor ac liberi sunt.....; at vero tertius amicus....., optimorum operum chorus est.*

La lectura meditada de esta antología de sentencias ascéticas provocará en el espíritu una aversión profunda a la avaricia, cuya fealdad moral repugna, aun al mismo avaro, cuando la contempla en el prójimo. La meditación del fin para el cual ha creado Dios la riqueza, servirá asimismo de estímulo para no reservarla sino en la cantidad indispensable a ese fin, atesorando el resto en el cielo, es decir, gastándola acá abajo en obras meritorias para la vida futura [1].

8 — REMEDIOS PRÁCTICOS CONTRA LA AVARICIA

Para el caso en que todas estas reflexiones no lograsen convencer al devoto de las ventajas temporales y eternas de la generosidad, Algazel aconseja recurrir a los remedios prácticos.

Tan pronto como una tentación de avaricia surja, es preciso acudir a desecharla sin tardanza, desprendiéndonos de los bienes temporales de que se trate, porque, si no, el demonio no cesará de asustarnos con los peligros de la pobreza a que nos exponemos, para hacernos desistir del propósito saludable. La avaricia no se desarraigará más que así, con el desprendimiento que nos impongamos a la fuerza. Es lo mismo que sucede con la pasión amorosa: sólo se desarraiga, con la separación de la persona amada, huyendo del lugar en donde habita; esta fuga forzada, esta separación impuesta, produce, al principio, dolor y exige paciencia; pero, pasado algún tiempo, el corazón acaba por distraerse y olvidar. Así también, para curar la avaricia hay que desprenderse de la riqueza, gastándola de cualquier modo, aunque sea arrojándola al mar, para desarraigar del alma su afición desordenada.

Una de las ingeniosas artes, que conviene emplear para este fin, consiste en engañarnos a nosotros mismos con el atractivo del buen nombre y fama de generosos, que tal desprendimiento nos ha de conquistar entre las gentes; es decir, que gastemos con largueza nuestros bienes, aunque sea por vanidad y presunción espiritual, buscando el aparecer generosos, a fin de que este atractivo nos facilite y haga agradable el desprendimiento. Claro es que así habremos hecho desaparecer el vicio de la avaricia, pero adquiriendo el vicio de la hipocresía. No importa. Después aplicaremos todo nuestro esfuerzo a curar este otro vicio. De este modo, el atractivo de la buena fama nos habrá hecho olvidar la afición a las riquezas, como cuando quiere la madre destetar al niño y le procura distraer con pajarillos y otros juegos que le borren el recuerdo y la afición de mamar: esto no lo hace para que juegue, sino para que deje de tetar; después, ya logrará más fácilmente habituarlo a otras cosas. Así es como conviene domeñar unos vicios con otros: la concupiscencia sirve, por ejemplo, para dominar a la ira, y recíprocamente. Sin embargo, este recurso no es provechoso sino para aquellos a quienes la avaricia domina más que el amor de la fama: así, el vicio más arraigado cede el paso al otro vicio más débil; en cambio, si la afición de la fama es tan amable como el amor de las riquezas, la medicina será inútil, ya que sólo servirá para curar una dolencia agravando otra semejante. Síntoma de esta inutilidad será el no sentir disgusto al desprenderse de las riquezas para lograr fama de generosidad.

---

[1] Alusión evidente al conocido consejo evangélico (Mat., VI, 20): *Thesaurizate autem vobis thesauros in coelo....*

La eficacia de este hábil recurso terapéutico se patentiza con un sugestivo símil que Algazel desenvuelve a continuación [1]:

> «Cuando las partículas todas del cadáver putrefacto se han convertido ya en gusanos, comienzan a devorarse unos a otros, hasta quedar reducidos a unos pocos, los cuales, a su vez, siguen devorándose mutuamente, hasta que sólo restan dos, pero corpulentos y fuertes. Atácanse ambos entonces, sin cesar, hasta que el uno vence al otro, lo devora y se engorda con su carne; pero después, cuando ya se ha quedado solo, muere de hambre.
>
> Asimismo se pueden vencer unos con otros los vicios morales y lograr domeñarlos: haciendo que el más fuerte devore al más débil, hasta que sólo quede uno; después, no es difícil, con la ayuda de Dios

---

[1] *Iḥyā'*, III, 180, línea 1 inf.

y el combate ascético, hacer desaparecer al último. Todo estriba entonces en negarle el sustento, es decir, en no obrar conforme a los impulsos de la pasión; esta contradicción acaba por debilitar su energía, y muere. Es lo que pasa con la avaricia: este vicio reclama imperiosamente no gastar el dinero; mas si se ponen obstáculos a esta exigencia suya y el dinero se gasta una y otra vez, aunque sea a disgusto, acaba por morir el vicio, y ya se da luego generosamente el dinero sin esfuerzo alguno.»

Algazel añade, a título de ejemplo, una costumbre, que era usual entre algunos maestros de espíritu *ṣūfíes*, para curar de raíz la enfermedad de la avaricia en los novicios. Consistía esa costumbre en mortificar la afición que mostrasen a cualquier cosa de las que usaban, como si fuese propia, especialmente las celdas que a cada uno se destinaban para habitación. Tan pronto como el maestro sospechaba que un novicio estaba contento y gozoso con la celda que le habían señalado y con los muebles de ella, trasladábalo a la celda de otro novicio y éste a la de aquél, desposeyéndolo, además, de todo su menaje. Si lo veía aficionado al hábito nuevo que vestía, o al tapiz que usaba para la oración, mandábale que lo entregase a otro novicio y le hacía vestir un hábito usado que no le gustara. De esta manera es como debe desprenderse el corazón de todas las cosas de este mundo. De lo contrario, acabará por familiarizarse con ellas y las amará; y así, si posee mil cosas, será como si tuviese mil amadas; y si le roban una, lo sentirá y se disgustará en proporción del amor que le tenga; y en el momento de morir, le sobrevendrán mil desgracias de un golpe, al verse privado de todas ellas [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 180-181.

CAPÍTULO XI

DEL DESPRECIO DE LA GLORIA MUNDANA[1]

1. Ventajas de la oscuridad. — 2. Esencia de la gloria mundana. — 3. De la causa por la cual la gloria mundana es tan apetecible al corazón humano, que nadie, sin grandes combates, logra librarse de su apetito. — 4. Explícase en qué estriba la perfección real y la perfección imaginaria que no tiene realidad. — 5. Explícase cuándo y en qué medida es laudable y vituperable el amor de la fama. — 6. De las causas por las cuales es amable y deleitosa la alabanza. — 7. Curación del apetito de la gloria mundana. — 8. Purgación del amor de la alabanza. — 9. Curación de la repugnancia hacia los reproches y vituperios. — 10. De los diferentes estados psicológicos que los hombres pueden experimentar, respecto a la alabanza y al vituperio. — 11. Origen cristiano y monástico de esta doctrina.

1 — VENTAJAS DE LA OSCURIDAD

ENTIENDE Algazel por «gloria» el renombre, reputación o buena fama, es decir, el juicio favorable que de nuestra conducta o dotes forman nuestros prójimos y que se divulga y esparce entre el público. La instintiva afición hacia la gloria, hacia la fama y la celebridad, es uno de los lazos que el corazón del devoto tiene que romper, si ha de lograr la perfección espiritual. A tal fin se consagra este tratado. Algazel lo encabeza, como los otros, con una selecta antología de textos de autores sagrados y ascéticos, que ponderan los daños espirituales de la celebridad y los méritos y ventajas de la oscuridad. Sólo es laudable y meritoria la fama y celebridad de aquel que, sin buscarla, la recibe de Dios para divulgar su fe entre las gentes. Así, los profetas y los grandes doctores del islam, a quienes Dios quiso otorgar renombre y fama porque los escogió como instrumentos para la propagación de las verdades reveladas. Otorgóles, además, su gracia para preservarlos de los peligros espirituales que el amor de la gloria entraña. En cambio, el común de los hombres, faltos de esa gracia extraordinaria de preservación, deben temer y despreciar la celebridad y el renombre, si quieren salvarse. Son como el náufrago débil que, si quiere llegar sano a la orilla, le conviene que no lo vean sus compañeros de naufragio, porque si lo ven, se agarrarán a él y se ahogará con ellos. En cambio, a los profetas, dotados de virtud robusta, no les perjudicaba que los conociese todo el mundo, porque eran lo bastante fuertes para salvarse del naufragio, a la vez que salvaban a los demás [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 189-203: *Kitāb ḏamm al-ŷāh.*

2 — ESENCIA DE LA GLORIA MUNDANA

Algazel explica la esencia de la gloria, por su analogía con la riqueza, en los siguientes términos:

Así como la riqueza es la posesión de las cosas creadas útiles al hombre, la gloria mundana es la posesión de los corazones cuyo respeto y sumisión se busca. Es rico el que posee monedas de oro y plata, el que las puede utilizar como medios para satisfacer sus deseos. Asimismo, se dice que posee prestigio mundano, fama o gloria, aquel que domina los corazones de los hombres, es decir, el que dispone de ellos a su antojo para que le sirvan a la realización de sus fines. Las riquezas se ganan, por varias especies de artes, oficios y profesiones. Asimismo, se capta la sumisión y respeto de los corazones humanos, por medio de variados recursos; pero todos ellos se reducen a un juicio, creencia o estimación: si el corazón humano cree, juzga o estima que existe cierta cualidad de perfección en una persona, se someterá a ella y la obedecerá, en la medida de la intensidad de su creencia y del grado de perfección de aquella cualidad. Pero no es preciso que esta cualidad sea realmente perfecta en sí misma; basta que lo sea, a juicio del que así lo cree: a menudo se cree perfección lo que no lo es, y sin embargo el corazón se somete a la persona que tal cualidad posee; y esto es así, porque la sumisión es un sentimiento, y todo sentimiento es secuela forzosa del juicio, estimación o creencia del entendimiento. El que ama las riquezas, ansía poseer esclavos y siervos; pero el que ama la gloria, ansía someter a su servidumbre hombres libres, mediante el dominio de sus corazones. Aquél se satisface con poseer esclavos conquistados por la fuerza, mientras que éste aspira a lograrlos de grado, es decir, que espontáneamente se le sometan, como siervos, los hombres libres. En suma, pues, la gloria mundana consiste en el prestigio que una persona logra tener entre sus semejantes, nacido del juicio favorable que éstos forman acerca de alguna cualidad de perfección que ellos estiman que dicha persona posee. Frutos de este juicio son: los elogios y alabanzas desmesurados; el servicio y ayuda voluntaria; las muestras visibles de respeto, honor, consideración y sumisión, en público y en privado, etc., etc. Las cualidades de perfección que pueden ser materia de gloria mundana, son la ciencia, la devoción, la virtud, el linaje, el poder político, la belleza física, la fuerza corpórea, etc. [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 189-192.

3 — DE LA CAUSA POR LA CUAL LA GLORIA MUNDANA ES TAN APETECIBLE AL CORAZÓN HUMANO, QUE NADIE, SIN GRANDES COMBATES, LOGRA LIBRARSE DE SU APETITO

Esa causa es la misma que hace apetecible el oro y la plata; mejor dicho: es la misma que hace más apetecible la gloria que el oro y la plata. En efecto: el dinero, de nada sirve por sí mismo, pues por su naturaleza es inútil para comer, beber, vestir, etc.; si se le apetece, es a título de medio para lograr con él las cosas que amamos, para satisfacer nuestros deseos. Asimismo, la gloria es apetecible, en cuanto que el dominio de los corazones humanos puede servirnos de medio para lograr los fines que apetecemos.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 192.

Pero, si bien se mira, la gloria es más apetecible que la riqueza, por tres motivos: 1° Porque con aquélla se logra ésta más fácilmente que ésta con aquélla: el sabio o el asceta que se hagan famosos, lograrán enriquecerse — si así lo desean — sin dificultad alguna, a causa de que los ricos, cuyos corazones les están sometidos, gustosos les entregarán también sus tesoros; en cambio, el hombre que carece de fama, si se encuentra un tesoro y ansía con él lograr la gloria mundana, no le será fácil conseguirlo. — 2° Porque la riqueza expone a calamidades y disgustos: puede perderse, ser robada por ladrones, arrebatada injustamente por los tiranos, etc.; exige, por lo tanto, ser guardada, con los peligros consiguientes. En cambio, los corazones humanos, una vez poseídos, no están expuestos a tamaños males: son, en realidad, tesoros sellados, a los cuales no llegan los ladrones. — 3° Porque la fama mundana, una vez lograda, corre, crece y aumenta, sin esfuerzo ni trabajo del que la posee. Y esto es así, porque cuando los corazones se someten a una persona en la cual creen encontrar una perfección, desatan sus lenguas ponderando ante los demás aquella perfección de su ídolo y ganándolos para él. Por eso es tan amable la celebridad y el renombre: porque, al volar por otros países, conquista la adhesión y el respeto de las gentes, creciendo sin cesar y ganando uno a uno los corazones de los hombres. En cambio, la riqueza, no es poseída más que por su dueño, el cual no logra hacerla crecer y aumentar, sino con gran esfuerzo y trabajo.

Una dificultad se ofrece, sin embargo, y que atañe lo mismo al amor de la riqueza que al apetito de la gloria. Es evidente que ambos bienes son dignos de ser apetecidos, en la cantidad estrictamente indispensable para satisfacer con ellos las necesidades de la vida y evitar los daños que a ésta pueden sobrevenir; en esos casos y en dicha medida, son tan amables la riqueza y la fama, como los fines vitales para cuyo logro sirven de medios. Pero es que, tras estos límites, existe todavía un apetito de las riquezas que tiende a acumular tesoros, muy superiores en cantidad a la estrictamente precisa para la vida. E igualmente se observa que el hombre ama la difusión de su propia fama y la divulgación de su renombre hasta los más remotos países de la tierra, en los cuales sabe de cierto que no pondrá los pies y a cuyos habitantes jamás ha de ver ni tratar, de modo que de ellos no puede esperar ni que le colmen de honores o riquezas, ni que le ayuden al logro de sus aspiraciones; y a pesar de esta falta de esperanza, experimenta un supremo deleite y advierte en su corazón un espontáneo e instintivo apetito hacia tamaña divulgación de su celebridad. Ahora bien, este apetito está uno tentado de sospechar que es una estupidez, porque equivale a amar algo que es del todo inútil para esta y para la otra vida.

Algazel reconoce la realidad del hecho y lo atribuye a dos causas: una, evidente para todo el mundo, y otra, que es la principal, pero que, por ser muy sutil y profunda, tan sólo los espíritus penetrantes y sagaces son capaces de adivinar.

Es la primera causa el temor de futuros peligros vitales, cuyo daño se trata de evitar: todo el que teme algo, piensa mal; ahora bien, el hombre, aunque tenga caudal bastante para el momento presente, como que espera vivir largo tiempo y piensa que el caudal que posee puede perderlo y necesitar suplirlo con otro, esta idea engendra en su corazón cierto miedo, cuyo dolor no se aplaca sino con la confianza o seguridad, nacida de la posesión de otro caudal, del que pueda echar mano, si aquél por ventura llegare a faltarle. De modo que el egoísmo y el amor a la vida le hacen suponer siempre más y más larga su vida futura y creer posibles toda clase de nuevas necesidades y de eventuales peligros para su caudal, de donde surge en su corazón el temor y el apetito de los medios que lo eviten, es decir, la muchedumbre ilimitada de caudales.

Esta misma causa explica el apetito ilimitado de la fama entre las gentes de tierras las más apartadas de la patria y país en que el hombre vive, puesto que no puede menos de suponer como posible que por cualquier motivo se vea él obligado a expatriarse, o bien que aquellas gentes vengan a vivir en su propia tierra y necesite alguna vez de su ayuda. De modo que, siendo tal hipótesis posible, ya basta para que el corazón sienta alegría y placer al imaginarse estimado y respetado por aquellas gentes y seguro contra la perspectiva del posible temor que le asaltó.

Por lo que toca a la causa segunda, que es la de influjo más intenso para explicar el apetito de la fama, Algazel advierte, ante todo, que en el corazón humano existe una cuádruple inclinación: 1ª, hacia las cualidades de las bestias, como la gula y la lujuria; 2ª, hacia las cualidades de las fieras, como la cólera y la furia; 3ª, hacia las cualidades de los demonios, como el engaño y la traición; 4ª, hacia las cualidades propias de la soberanía o del dominio, y que son el orgullo, la soberbia, la gloria y el amor de la supremacía.

Soberanía equivale a estimarse único en la perfección, a creer que uno no tiene par o igual en la existencia. Es, pues, la soberanía o el dominio uno de los atributos de la Divinidad, como lo es la perfección, y para el hombre es, por eso, naturalmente amable. En efecto, la perfección consiste en la unicidad: es perfecto lo que es único en el ser, puesto que si ese ser es cosa vulgar y común, ya implica cierta imperfección; así, la perfección del sol estriba en su unicidad. Ahora bien, la unicidad absoluta, en cuanto al ser, es exclusiva de Dios, pues sólo Él es sin par o único, bajo toda relación, ya que todos los demás seres son efectos o huellas de su poder, que no subsisten por sí mismos, sino por Dios; de modo que no existen *con* Él propiamente, porque la coexistencia implica igualdad de rango y ésta entraña imperfección; pero así como la difusión de la luz del sol por la superficie de la tierra no es imperfección en el sol, sino, antes bien, parte integrante de su perfección misma, porque la imperfección del sol tan sólo nacería de que existiese otro sol igual a él en el rango e independiente de su existencia, así también todo lo que en el mundo existe redúcese en realidad a resplandor de las luces de la omnipotencia de Dios y es, por ende, secuela suya. Tenemos, en suma, que la soberanía es la unicidad en el ser, que es la perfección.

Ahora bien, todo hombre naturalmente ama ser único en la perfección. Por eso decía un maestro de espíritu, de los *ṣūfīes:* «No hay hombre que en su interior no piense lo que Faraón dijo con toda claridad: «Yo soy vuestro supremo señor»; pero no encuentra medio de manifestarlo.» Y así es, en efecto, pues tanto como le es violento el servir a otros, tanto le es amable el dominar. Nace en el alma, esta inclinación a la soberanía, de su origen divino; pero como es impotente para lograr el colmo de la perfección, constantemente aspira a ella, la desea, la quiere y en ella se deleita por sí misma, no por otro fin, a la perfección ajeno. Todo ser, en efecto, ama su propio ser y perfección, y odia su propia destrucción, que es la privación de su ser o de los atributos de perfección de su esencia.

Pero la perfección de un ser, además de incluir en su concepto esa unicidad en el ser, implica también su dominio o soberanía sobre todos los demás seres: el colmo de tu perfección consistirá, v. gr., en que de ti dependa la existencia de las cosas distintas de ti, o, al menos, en que tú las domines y señorees. Esta señoría sobre todos los seres es amable también naturalmente, porque es una especie de perfección, y todo ser, que se conoce a sí mismo, se ama y ama la perfección de su esencia y en ella se complace. Mas el dominio o soberanía sobre una cosa consiste en el poder de influir sobre ella y alterarla, al arbitrio de la voluntad del soberano o dueño. Esto es, pues, lo que el hombre ama también naturalmente: el dominio de todas las cosas que con él existen en el universo.

Hay cosas que no admiten alteración alguna en su ser, verbigracia, la esencia de Dios y sus atributos. Otras lo admiten en sí, pero no están sometidas al influjo de ningún poder creado, v. gr., las esferas celestes, los astros, el reino de los cielos, los espíritus angélicos, los genios y los demonios, los montes y los mares y lo que bajo éstos existe. Otras, en fin, admiten alteración en su ser, producida por el poder del hombre, v. gr., la tierra, sus elementos y los seres que la pueblan, minerales, vegetales y animales. A este grupo pertenecen los corazones de los hombres, que son tan susceptibles de influjo y alteración como sus cuerpos y los de los animales.

De todas estas cosas, aquellas sobre las cuales no cabe producir influjo ni alteración, el hombre aspira por lo menos a conocerlas y a comprender sus misterios, porque el conocimiento es una especie de dominio de lo conocido, que queda dentro y debajo de la actividad cognoscitiva. Por eso ama el hombre conocer a Dios y a los ángeles, a las esferas celestes y a los astros, y, en suma, todas las maravillas de los cielos, de los mares y de la tierra. Aspira el hombre a este dominio metafórico y relativo, lo mismo que quien se siente incapaz de inventar un arte maravilloso cualquiera, aspira por lo menos a penetrar el secreto de su ejercicio; así, el que no es capaz de inventar el ajedrez, ansía conocer, al menos, las reglas de su juego y el secreto de su invención; asimismo, el que ve una obra maravillosa de ingeniería, de mecánica o de prestidigitación, al sentirse incapaz de realizarla por sí mismo, ansía al menos conocer cómo se hace. En todos estos casos, el hombre experimenta una doble emoción: de dolor, por su impotencia; de placer, por la perfección de su ciencia, si logra penetrar en los secretos del arte respectivo.

En cambio, respecto de las cosas de la tierra capaces de influjo humano, lo que el hombre naturalmente apetece es dominarlas ya en sentido propio, es decir, gobernarlas a su arbitrio y como se le antoje. Pero ya hemos dicho que esas cosas son de dos clases: cuerpos y espíritus. Los cuerpos, es decir, las monedas de oro y plata, las riquezas muebles en suma, el hombre ansía poder hacer con ellas lo que le plazca: tomarlas, dejarlas, entregarlas, conservarlas, etc., porque estas acciones significan libre disposición, y la libertad y el poder son perfección, y ésta es uno de los atributos de la soberanía, la cual es naturalmente amable. Por eso el hombre ama las riquezas, aunque no las necesite para vestirse, alimentarse o satisfacer sus apetitos. Y por la misma razón, busca poseer esclavos y someter a servidumbre a los hombres libres, aunque sea por la violencia, para disponer así a su antojo de sus cuerpos y personas, aun cuando no logre dominar sus corazones, porque éstos no estimen perfecto ni, por ende, amable, a su dueño y señor; en tales casos, en efecto, la sumisión, aun impuesta por la violencia, le es al hombre deleitable, por lo que en ella hay de libre disposición.

Finalmente, la otra clase de seres, que son las almas humanas y sus corazones, es decir, las cosas más preciadas que hay sobre la haz de la tierra, el hombre ama también ejercer sobre ellas dominio y libre disposición, para que le estén sometidas, para gobernarlas a su antojo y albedrío, porque la libertad y el poder son elementos de la perfección de la soberanía e implican semejanza con los atributos de la Divinidad. Mas los corazones no se someten sino por amor, ni aman sino lo que creen perfecto, porque toda perfección es amable, como atributo que es de Dios, y los atributos divinos son todos naturalmente amables al elemento espiritual y divino que integra el compuesto humano, es decir, a aquel elemento que la muerte no ha de corromper ni aniquilar, ni el polvo lo ha de devorar ni constreñir, porque él es el asiento de la fe y de la intuición y él es, por ende, el que ha de llegar a ver y poseer a Dios.

Resumiendo, pues, la gloria mundana consiste en el dominio de los corazones: aquel a quien se le someten, tiene libre disposición y soberanía sobre ellos; y como la libertad y el dominio son perfección, y toda perfección es atributo divino, el hombre ama naturalmente toda perfección de ciencia, poder y riqueza; la gloria mundana o fama es, pues, naturalmente amable, por ser una de las causas del poder. Mas como las cosas cognoscibles y posibles son infinitas y mientras quede una por conocer o por poder, el ansia humana seguirá sin aplacarse, y además la imperfección humana exige que nunca se aplaque, resultará que siempre serán amables para todo hombre las perfecciones de la riqueza, del poder y de la ciencia, aunque posea las necesarias para satisfacer sus necesidades; de modo que el influjo de esta causa subsistirá, aun después de saciados todos los apetitos; es más: el hombre ansiará, a veces, lograr el conocimiento de cosas que no le sirven para satisfacer ninguna de sus necesidades o aspiraciones, sencillamente porque el conocer es una especie de dominio de lo conocido y, por tanto, una perfección, que es amable por naturaleza.

Mas en este amor de la perfección de la ciencia y del poder caben errores que conviene disipar [1].

4 — EXPLÍCASE EN QUÉ ESTRIBA LA PERFECCIÓN REAL Y LA PERFECCIÓN IMAGINARIA QUE NO TIENE REALIDAD

Sabemos ya que la perfección — aparte la unicidad en el ser — consiste en la *ciencia* y en el *poder;* pero la perfección real cabe que se confunda con la imaginaria.

Para evitar esta confusión, hay que tener presente que, en cuanto a la *ciencia,* la suma perfección compete a Dios, y esto por tres conceptos: 1°, por la muchedumbre y extensión de los objetos conocidos, pues Dios conoce de manera comprehensiva la totalidad de los seres cognoscibles; de aquí que cuanto mayor sea el número de los objetos que el hombre conozca, tanto más próximo estará a Dios; 2°, por la perfecta adecuación de su ciencia con el objeto conocido, tal cual éste es en sí, de manera que se le revela y manifiesta plena y totalmente; de aquí que cuanto más clara, cierta, verídica y acomodada a la esencia del objeto conocido sea la ciencia del hombre, tanto más se acercará a la perfección de la ciencia divina; 3°, por la duración eterna e invariable de su acto cognoscitivo, que no cambia ni cesa ni es susceptible de alteración por eternidad de eternidades; de aquí que, asimismo, la ciencia del hombre se aproximará a la de Dios tanto más, cuanto más verse acerca de objetos que no estén sujetos a alteración y cambio.

Ahora bien, los objetos cognoscibles son de dos clases: *mudables* y *eternos*. Es mudable, v. gr., el conocimiento de que Zayd está en casa, puesto que muy bien cabe suponer que salga Zayd de casa, y continúe el sujeto creyendo que está todavía en ella, con lo cual su ciencia se mudará en ignorancia y, por tanto, se tornará imperfección lo que era perfección. A esta clase de conocimientos pertenecen todos los que tienen por objeto realidades del mundo físico que son variables, v. gr., la altura de un monte, la extensión de una tierra, el número de las poblaciones de un país, la distancia a que están unas de otras y en general todos los conocimientos de geografía descriptiva; e igualmente los que se refieren a las lenguas, las cuales, por estar fundadas en la convención humana, cambian con los tiempos, con los países y con las costumbres. Todos estos conocimientos versan sobre objetos tan variables y movibles, como el azogue o mercurio, que muda de posición a cada momento.

---

[1] *Iḥyā',* III, 192-195.

La segunda clase de conocimientos, los de objeto eterno, versan acerca de la posibilidad de las cosas contingentes, la necesidad de las necesarias y la imposibilidad de las absurdas. Sus objetos, en efecto, son eternos *a parte ante* y *a parte post*, porque jamás será ni ha sido contingente lo necesario, ni imposible lo contingente, ni necesario lo imposible. Estas tres categorías ontológicas afectan a la ciencia que tiene por objeto a Dios, es decir, al conocimiento de lo que repugna y de lo que compete necesariamente a sus atributos y de lo que, respecto de sus operaciones *ad extra*, es contingente.

Ahora bien: esta ciencia, que tiene por objeto el conocimiento de Dios, sus atributos y operaciones, su sabia providencia en el gobierno del reino de los cielos y de la tierra, la economía de este mundo y de la vida futura, es la perfección real y verdadera que aproxima a Dios al hombre que la posee y la cual no desaparece del alma con la muerte. Esta ciencia intuitiva es, para los que la poseen, luz con la cual, aunque exigua, logran después de morir que Dios les revele lo que en esta vida de acá abajo no consiguieron descubrir. Es como quien posee una lámpara de luz débil, que puede aumentar su brillo con la ayuda de otra lámpara más intensa que le preste su luz y se la complete; cosa, ésta, a que no puede aspirar el que carezca en absoluto de lámpara. Asimismo, pues, el que no posea la raíz de esa ciencia intuitiva de Dios, no sentirá tampoco aspiración a recibir esotra luz sobrenatural complementaria y quedará en la otra vida sumido en tinieblas.

Resulta de aquí que no hay felicidad verdadera sin el conocimiento de Dios: todos los demás conocimientos, o son inútiles en absoluto para la salvación y felicidad eterna, como lo es, por ejemplo, la poética y la genealogía, o sólo son útiles en cuanto ayudan al conocimiento de Dios, como, por ejemplo, la lengua árabe, la hermenéutica, el derecho canónico, la historia sagrada, etc. En el conocimiento de Dios estriba, por tanto, únicamente la verdadera perfección. Pero ese conocimiento de sus atributos y operaciones incluye también todos los otros conocimientos que tienen por objeto las cosas existentes, ya que todas ellas son efectos de Dios, y el que las conozca, en cuanto obras de Dios, es decir, en cuanto dependientes de su omnipotencia, de su voluntad y de su sabiduría, completará, sin duda, la ciencia que de Dios posea.

Esto, por lo que toca a la ciencia, como elemento esencial en que consiste la verdadera perfección del hombre. Porque en cuanto al *poder,* ya no cabe decir o mismo, pues si bien, respecto de Dios, el poder es elemento integrante de su perfección, respecto del hombre no lo es sino la ciencia. En efecto, la ciencia es, como hemos visto, una perfección real, que verdaderamente posee el hombre; en cambio, el poder no es realmente suyo, sino de Dios, porque los actos o efectos que vienen al ser como secuelas de la voluntad del hombre, de su libertad y movimiento, en realidad vienen a la existencia por creación de Dios [1]. De modo que, así como la ciencia del hombre subsiste en él después de la muerte y le sirve de medio para llegar a Dios, su poder, en cambio, de nada le sirve. Claro es que algún valor tiene el poder, en cuanto medio que le ayuda a lograr la perfección de la ciencia, pues, en efecto, la integridad de los miembros, la potencia prehensil de la mano, la del pie para la marcha y la de los sentidos para percibir, son instrumentos de que el hombre se vale para lograr con ellos la perfección de la ciencia; e igualmente, para la conservación de estas potencias necesita el hombre tener algún poder sobre la riqueza y sobre la fama o renombre, con el cual pueda lograr su manutención, es decir, la comida, bebida, vestido y habitación; pero si no usa de este poder para alcanzar la ciencia de Dios, no le servirá de bien alguno, salvo el bien del deleite momentáneo que le produzca, el cual muy pronto cesa.

---

[1] Aquí Algazel remite al lector, para la demostración de esta tesis incidental, a los varios capítulos del *Iḥyā'*, en que ampliamente la explica y desarrolla. Cfr. *supra,* cap. II, pp. 62-66.

Así, pues, el que crea que este poder es perfección, yerra de fijo. Y sin embargo, la mayoría de los hombres perecen en el abismo de esta ignorancia, creyendo que el dominio o libre disposición sobre los cuerpos de sus semejantes, logrado por la fuerza, o el de los dineros, en que la riqueza consiste, o el de los corazones, en que la fama o celebridad estriba, es una perfección real. Porque es natural que, creyéndolo así, lo amen, y amándolo, lo busquen, y buscándolo, de él se preocupen y por lograrlo se maten, olvidando, en cambio, la perfección real y verdadera, que es la que en ellos produciría la aproximación a Dios y a sus ángeles.

Esta perfección, ya hemos dicho que estriba en la ciencia o conocimiento de Dios; pero ahora añadimos que también consiste en la *libertad*, es decir, en la liberación de la esclavitud de las pasiones y de las preocupaciones mundanas y en la victoria lograda sobre ellas por la violencia, para asemejarse así a los ángeles, a quienes ni la concupiscencia les conmueve ni la ira les turba. Expulsando del alma todos los efectos del apetito concupiscible e irascible, el hombre adquiere, pues, una de las perfecciones esenciales a los ángeles, que es también una perfección del mismo Dios, a saber, la exención de toda alteración e influjo recibido de fuera. De modo que cuanto más lejos esté el hombre de esa alteración o mudanza, debida a accidentes extrínsecos, tanto más cerca estará de Dios, tanto más alto grado ocupará a sus ojos, tanto más se asemejará a los ángeles.

Este tercer elemento, la libertad, que ahora añadimos al de la ciencia y al del poder, no lo hemos mencionado al enumerar los elementos de la perfección, porque su esencia se reduce a una privación e imperfección. La mudanza, en efecto, es una imperfección, puesto que significa privación o desaparición de un atributo existente en el sujeto que se muda, y toda privación o menoscabo es, realmente, una imperfección en la esencia y en los atributos de lo perfecto.

De estas tres perfecciones, la ciencia, el poder y la libertad, el hombre tiene medios de adquirir la primera y la tercera, pero no tiene medio alguno para adquirir, de modo permanente y que sobreviva a su muerte, el poder, ya que al morir pierde la propiedad que tenía sobre las riquezas, el disfrute del prestigio de que gozaba sobre los corazones y el dominio que ejercía sobre los cuerpos; en cambio, ni la ciencia ni la libertad desaparecen del alma por la muerte, sino que perduran y siguen siendo perfecciones positivas, que le sirven de medio para aproximarse a Dios. Véase, pues, cómo invierten los términos del problema los hombres ignorantes, y caen de bruces, cual si fueran ciegos, cuando se lanzan a buscar la perfección del poder mediante la fama y la riqueza, que no es perfección real, y que, aunque lo fuese, no es duradera; en cambio, se apartan de la ciencia y de la libertad, que son las solas perfecciones reales, cuya posesión, una vez lograda, perdura eternamente. Y con esto queda demostrado que la fama y la riqueza son una perfección ilusoria y sin fundamento positivo, y que, por tanto, el que limita las aspiraciones de su vida a buscarlas, tomándolas como su fin, es un ignorante, al que aludía el poeta al-Mutanabbī cuando decía:

«El que gasta sus horas en reunir riquezas,
por temor a ser pobre, lo que hace él es pobreza» [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 195-197.

5 — EXPLÍCASE CUÁNDO Y EN QUÉ MEDIDA ES LAUDABLE Y VITUPERABLE EL AMOR DE LA FAMA

Si la fama consiste en el dominio y posesión de los corazones, habrá que decir de su amor lo mismo que del amor de la riqueza. Una y otra son bienes de la vida de acá abajo, que desaparecen, por ende, con la muerte. Pero como la vida presente es el semillero de la futura, todo lo que en este mundo ha sido creado por Dios, puede servirnos de viático para llegar al otro. Así, pues, como nos es indispensable alguna mínima cantidad de riqueza para las necesidades de comer, beber y vestir, también nos es indispensable alguna fama para la necesidad de la convivencia con nuestros semejantes. Y así como el hombre no puede pasarse sin algún alimento que tomar, y por eso le es lícito amar el alimento o el dinero con el cual lo compre, así tampoco puede pasarse sin algún criado que le sirva, algún compañero que le ayude en sus negocios, algún maestro que le dirija y algún sultán que le defienda y guarde de las injusticias de los malhechores. Por consiguiente, no será vituperable el hombre, si desea tener entre todas estas personas el prestigio y fama suficiente para que gusten de prestarle los servicios y hacerle los favores que de ellos respectivamente necesita y espera.

La única restricción precisa, tanto para el amor de la riqueza como para el de la fama, es que no se las debe amar por sí mismas, sino tan sólo al modo como ama el hombre tener en su casa una letrina, es decir, únicamente porque le es indispensable para hacer en ella sus necesidades; si le fuera posible dejar de hacerlas, gustoso preferiría pasarse sin letrina; de modo que en realidad no ama la letrina; lo único que aquí hay es que todo lo que se quiere como medio para lograr algo amable, no es amable por sí, sino por el fin que se ama. Otro símil hará percibir mejor aún esta diferencia: el hombre puede amar a su mujer, de dos maneras: una, simplemente para satisfacer en ella la necesidad fisiológica del instinto genésico, igual que ama la letrina para evacuar en ella el excremento de su nutrición; de modo que si pudiese eximirse de la necesidad del instinto sexual, abandonaría a su mujer, como, si no tuviese la necesidad de la evacuación, tampoco entraría en la letrina; pero cabe también que el hombre ame a su mujer por sí misma, como la aman los enamorados; y en este caso, aunque se le eximiese del instinto sexual, seguiría deseando vivir en compañía de ella, para satisfacer la pasión amorosa. La fama y la riqueza pueden también ser amadas de ambas maneras, y no será vituperable el hombre, si las ama en cuantos medios para llenar las necesidades indispensables de la vida; lo será, en cambio, si las ama por sí mismas y excediendo dichas necesidades; sin embargo, este amor desmedido no implicará maldad o malicia moral, mientras no impulse al sujeto a cometer algún pecado, ni vaya acompañado dicho amor de mentira o traición para lograr sus fines, ni intente el sujeto conseguir la riqueza o la fama mediante obras de piedad y devoción, pues en esto último, según veremos más adelante, estriba el vicio de la hipocresía espiritual.

Para fijar todavía con más precisión las condiciones en que es lícito amar y buscar la fama, distingue Algazel tres casos, dos de ellos lícitos y uno peligroso. Este último se da, cuando se busca el prestigio haciendo creer a las gentes que se posee una cualidad buena, v. gr., la ciencia, la honradez o la alcurnia, que en realidad no se posee. Los dos casos lícitos se dan: 1°, cuando se busca la fama con una cualidad buena que se posee realmente; y 2°, cuando se la busca ocultando las cualidades malas de que se adolece, ya que esto último no es mentir, sino simplemente ocultar la verdad e impedir así que el prójimo conozca lo que de ninguna utilidad le serviría si lo supiese. Así, v. gr., no miente el que, sin decir que él es honrado, calla el vicio de beber vino [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 197.

6 — DE LAS CAUSAS POR LAS CUALES ES AMABLE Y DELEITOSA LA ALABANZA

A cuatro se reducen. Es la primera y más fuerte la convicción de la propia perfección, que el hombre adquiere al sentirse alabado. La perfección, en efecto, es amable, según ya se explicó, y como el percibir lo amable es deleitoso, resultará que, al darse cuenta de su perfección, el hombre sentirá consuelo, se emocionará y deleitará. Ahora bien, la alabanza hace pensar al alabado que es perfecto, puesto que la cualidad de que se le alaba, una de dos: o es palmaria y evidente, o es dudosa; si es evidente, es decir, perceptible por los sentidos, el placer que experimente será menor, pero no dejará de sentirlo, pues si, v. gr., se le alaba de ser alto de talla o blanco de tez, como estas cualidades, aunque son realmente perfecciones, el sujeto no habrá parado quizá mientes en ellas ni por tanto se habrá deleitado en su posesión, en cambio al sentirse alabado y darse de ellas cuenta, este acto de conocimiento engendrará por fuerza el deleite. Mucho mayor será éste, si se trata de cualidades dudosas, v. gr., de la ciencia, de la continencia, de la virtud en general; cabe, en efecto, que el hombre dude de si las posee o no y que sienta deseos de salir de dudas logrando la convicción cierta de poseerlas; y es claro que, si entonces se ve alabado de tales prendas, su alma reposará tranquila con la certeza y esta seguridad le producirá un deleite máximo. Claro es que para ello es preciso que la alabanza proceda de persona competente en la materia y, además, sesuda y formal, no ligera en sus palabras. Tal acaece cuando el discípulo se oye alabar de su maestro.

La segunda causa es que la alabanza es indicio de que el corazón del que alaba se somete como esclavo al alabado, le quiere y tiene fe en él. Ahora bien, ya dijimos que el dominio de los corazones es cosa amable y, por tanto, al darse cuenta de que posee tal dominio, el hombre ha de sentir deleite. Por razón de esta segunda causa, es mayor el placer que se siente cuando la alabanza procede de persona importante e influyente, v. gr., los reyes y magnates.

La tercera causa es que la alabanza conquista los corazones de los oyentes en favor del alabado, especialmente cuando el que alaba es hombre de crédito y prestigio; de aquí que el alabado guste de la alabanza, sobre todo cuando se le tributa ante gran muchedumbre de personas, nobles y distinguidas.

La cuarta causa es que a veces la alabanza es mero indicio del respeto del que alaba hacia el alabado, es decir, la necesidad en que se ve de elogiarle de palabra, aunque interiormente no sienta lo que dice; esa necesidad que experimenta es una especie de violencia, un dominio que el alabado ejerce sobre quien lo alaba; y tal humillación le es intensamente agradable.

Cuando estas cuatro causas coinciden, el deleite que la alabanza produce es mayor, que cuando alguna o algunas dejan de influir. De ellas, la primera desaparece, cuando el alabado está cierto de no poseer la perfección de que se le alaba. Cesa la segunda, cuando le consta que no es sincero el que le elogia. Finalmente, si la alabanza no nace de respeto y temor al alabado, sino simplemente de ganas de burla y chanceo, dejan entonces de influir las causas todas [1].

7 — CURACIÓN DEL APETITO DE LA GLORIA MUNDANA

Es evidente que cuando el hombre se deja dominar por este apetito, no piensa ya más que en dar gusto a las gentes, en hacérseles simpático, en aparentar todo aquello que sepa que les ha de agradar en él, a fin de conquistar con sus palabras y obras el más alto prestigio en sus corazones. Es, pues, este apetito la semilla de la hipocresía y la raíz de la corrupción, pues arrastra al hombre a la insinceridad en el cumplimiento de sus deberes religiosos y aun a la comisión de actos, al menos peligrosos, para la salud del alma, sólo porque así piensa poder captarse la simpatía de sus semejantes.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 198.

La curación de este vicio se logra con remedios teóricos y prácticos.

Consisten los teóricos en penetrarse bien de la causa del apetito de la fama, la cual ya dijimos que es el amor del poder y del dominio sobre los corazones humanos. Ahora bien, este dominio, aunque se logre, acaba con la muerte y no perdura más allá de la tumba. De modo que, aun suponiendo que los hombres todos que hay sobre la haz de la tierra se postraran para adorarte, dentro de cincuenta años habrán ya desaparecido del mundo adoradores y adorado, y tu situación en esa fecha será idéntica a la de los personajes más famosos que murieron antes de ti. Ahora bien, una felicidad tan deleznable no debe ser preferida a la que puedes lograr mediante la virtud, es decir, a la vida eterna, que no tendrá fin. El que sepa, pues, apreciar en su justo valor la perfección real y la perfección ilusoria, según antes se explicó, ese no vacilará en despreciar la gloria y la fama de este mundo.

Lo que hay es que para ello se necesita que el espíritu mire la vida futura, como si la viera con los ojos de la carne; pero las miradas de la mayoría de los humanos son débiles e incapaces, por ende, para ver más allá de la vida presente. Para estos tales, la medicina del apetito de la fama consiste, pues, en la meditación de los peligros a que la gloria mundana y sus amadores se ven expuestos, aun en este mundo: todo hombre famoso y de prestigio es, en efecto, víctima de la envidia de sus semejantes, está siempre amenazado de insidias, expuesto a perder su prestigio, lleno de sobresaltos y temores ante la perspectiva de que el respeto de sus semejantes se torne en desprecio. Los corazones humanos son más volubles que el agua de una caldera en ebullición: oscilan continuamente entre el amor y el odio. Por eso, lo que se edifica sobre los corazones humanos es como lo que se construye sobre las olas del mar, que carece de firmeza. Ahora bien, todas esas preocupaciones a que se ve sujeto el hombre de fama, es decir, el cuidado de captarse simpatías, el de guardar incólume su prestigio, el de defenderse contra las asechanzas de la envidia, el de librarse de los ataques de sus enemigos, etc., son disgustos reales que enturbian el placer de la fama. Por consiguiente, lo que de este placer cabe esperar en este mundo no compensa las preocupaciones que siempre es de temer le acompañen. Eso, sin contar con lo que se pierde en la vida futura.

Aparte de estos remedios teóricos, el apetito de la gloria puede curarse con otros prácticos, que consisten en procurar el propio desprestigio a los ojos de las gentes, mediante la comisión de actos reprobables. Es evidente que así acabará uno por perder el prestigio de que gozaba y, por tanto, llegará a familiarizarse con la oscuridad y la falta de renombre y se contentará con ser acepto a los ojos de Dios tan sólo, en vez de buscar la simpatía de las gentes.

Este método práctico es el de la escuela ascética de los *ṣūfíes malāmatīes* [1], los cuales, para hacerse despreciables a las gentes, se lanzan a cometer hasta las más abominables acciones, aunque sólo en apariencia y materialmente, y así logran matar en sus espíritus el apetito de la gloria mundana. Claro es que esta conducta no deben seguirla las personas constituídas en autoridad espiritual, a las cuales la muchedumbre puede tomar como modelos de imitación, pues si tal hicieran, serían piedra de escándalo y destruirían la vida religiosa en los corazones de las gentes. Más aún: ni siquiera es permitida tal conducta a los simples fieles, a no ser que se limiten a cometer actos que, siendo perfectamente lícitos, contribuyan a atraerles el desprecio de sus semejantes. Así se cuenta de un asceta, que gozaba gran fama de abstinente, el cual logró destruir su propio prestigio a los ojos del rey, aparentando exagerada voracidad y gula, al comer en su presencia. Otro se ingenió para atraerse el desprecio de las gentes, bebiendo agua en vaso de color de vino. Y aun estos casos son muy discutibles, dentro de la teología moral. Lo que hay es que los místicos emplean, para purgar de vicios sus propias almas, métodos que los canonistas o moralistas no aceptan siempre como lícitos. Porque todavía llegan a excesos tamaños como el de aquel *ṣūfī* que, para destruir la fama de austeridad y pobreza que entre las gentes tenía, llegó al extremo de penetrar en un baño público y escapar con vestidos que no eran suyos, haciéndose así pasar por ratero ante las gentes y sometiéndose como tal a la infamante pena de azotes [1].

---

[1] Véase sobre el carácter y el origen monásticocristiano de esta escuela, Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'islam*, pp. 139-140.

Pero el método más seguro para evitar todo peligro de apetito de la gloria consiste en el aislamiento y en la fuga de los lugares en que se tiene fama, para acogerse a otros en los que se es desconocido; porque mientras uno viva en el país en que es famoso, aunque se aísle en su casa, no por eso dejará de amar el renombre de que goza entre sus conciudadanos, los cuales cabalmente atribuirán a modestia su aislamiento; y mientras él se ilusiona pensando haber vencido su pasión por la gloria, sigue realmente tan apasionado como antes, pues si las gentes cambiasen de opinión acerca de su virtud y lo despreciaran, de seguro que se impacientaría y afligiría y trataría por todos los medios de defenderse y excusarse de los vicios que le atribuyeran, aunque fuese a costa de mentiras y malas artes. La pasión por la fama y el prestigio es como la pasión por el dinero; dije mal: es peor, porque la pérdida del renombre es más grave calamidad. De aquí que no pueda desarraigarse aquel apetito, mientras el corazón no se cure de todo respeto humano. Sólo entonces, cuando para el hombre lleguen a parecerle sus semejantes como si fuesen todos gentecillas ruines y despreciables, es cuando no se preocupará de si le estiman o no; que es lo mismo que le ocurre respecto del juicio que pueda merecer a los habitantes del extremo oriente, porque no los ve ni aspira, por ende, a que le estimen [2].

---

[1] Cfr. Sti. Joann. Climaci, *Scala paradisi* (gradus XXII): *Ad finem et perfectionem pervenit qui exercere omnia publice, sine ullo doloris sensu, quae ad nostram ignominiam pertinent, non erubescit.*

[2] *Iḥyā'*, III, 198-200.

8 — PURGACIÓN DEL AMOR DE LA ALABANZA

La mayoría de los hombres se pierden sólo por el temor que el desprecio de sus prójimos les inspira y por el amor que hacia sus elogios sienten. Todas sus acciones van enderezadas a ese doble fin: a agradar a las gentes, esperando sus alabanzas. Para curar esta enfermedad es preciso atacarla en sus causas, que son tres.

Causa 1ª — El hombre ama la alabanza, porque por ella se da cuenta de su propia perfección y se goza en ella. Para combatir la pasión de la alabanza en esta su primera causa, el hombre debe hacerse las siguientes reflexiones:

Esa dote de que le alaban, una de dos: o realmente la posee o no; si la posee, o bien se trata de una dote digna de alabanza, como lo es la ciencia y la virtud, o bien de una dote que no la merece, como lo es la riqueza y la posición social.

En este último caso, alegrarse de poseer tales perfecciones es como alegrarse de las hierbas que brotan en la superficie de la tierra, las cuales muy pronto el sol las ha de secar y los vientos las han de arrebatar. Tal alegría es síntoma de poco entendimiento, pues el hombre inteligente dice con el poeta al-Mutanabbī:

«La más honda tristeza, a mi juicio, reside en la alegría,
cuando el que la disfruta sabe de cierto que la ha de perder.»

No debe, pues, el hombre alegrarse de los bienes mundanales; y menos aún debe alegrarse de que por ellos lo alaben, sino, a lo sumo, de poseerlos, pues la alabanza no es la causa de que los posea.

Si las dotes de que es alabado son de las que merecen elogio, como la ciencia y la virtud, tampoco debe alegrarse de ellas, puesto que ignora cuál será el fin que le espera; y como de poseer tales dotes no debe el hombre alegrarse sino en cuanto le sirven de medios para aproximarse a Dios, y el peligro de morir en desgracia suya siempre subsiste, el temor de tal peligro basta para nublar la alegría de poseer todos los bienes terrenos. Es más: este mundo no es mansión de alegría y regocijo, sino morada de tristezas y preocupaciones. Pero, por otra parte, aunque el hombre se alegre de poseer la ciencia y la virtud por que con ellas espere alcanzar una buena muerte, de lo que debe alegrarse no es de los elogios que sus prójimos le tributen, sino de la gracia de Dios que ha querido concederle tales dotes, puesto que el deleite le debe nacer de sentirse perfecto, y la perfección la debe, no a la alabanza de su prójimo, sino a la gracia de Dios.

Finalmente, si la dote de que el hombre es alabado no la posee en realidad, alegrarse por ello es el colmo de la estupidez; es como si alguien, burlándose de un hombre, dijera: « ¡ Loado sea Dios y cuánto perfume que lleva en sus intestinos y qué bien huelen sus excrementos! »; y luego ese hombre, sabiendo perfectamente que sus intestinos no contienen más que inmundicia y porquería, se alegrase de aquellas alabanzas. De igual manera, pues, cuando nos alegramos de que alguien nos elogie por virtudes de que carecemos, obramos como necios, puesto que Dios, entre tanto, ve el interior de nuestras almas manchadas de pecados, miserias e inmundicias.

Causa 2.ª — El hombre gusta ser alabado, porque los elogios son indicio de que los corazones le están sometidos. El amor de la alabanza, nacido de esta causa, cúrase lo mismo que el apetito de la gloria y celebridad: pensando en que el ansia de prestigio a los ojos de los hombres nos desprestigia a los ojos de Dios.

Causa 3.ª — El hombre gusta ser alabado, porque la alabanza es indicio de que le respetan y temen las gentes. Cúrase entonces, pensando en que de tal respeto debiera mejor el hombre entristecerse, ya que si a los ojos de Dios merece el infierno, es necedad, y bien grande, complacerse de que los hombres le alaben; y si a los ojos de Dios merece el cielo, tampoco debe complacerse, más que de la divina gracia y beneplácito, no del de los hombres. En suma, con reflexionar en que de las manos de

Dios pende su vida presente y su suerte futura, logrará la indiferencia absoluta, respecto de los elogios y vituperios de las criaturas [1].

9 CURACIÓN DE LA REPUGNANCIA HACIA LOS REPROCHES Y VITUPERIOS

Siendo, la causa de esta repugnancia, contraria a la causa del amor de los elogios, su tratamiento habrá de ser también contrario. En resumen, consiste en pensar que el que te vitupera, o bien lo hace con razón y movido tan sólo de caridad bien entendida para corregirte de tus defectos, o bien lo hace asimismo con razón, pero tan sólo por molestarte, o bien, finalmente, lo hace contra toda razón y verdad.

En el caso primero, lejos de irritarte porque te reprenda, debes aceptar gustoso y alegre sus reproches, pues ellos te denuncian tus propios defectos, para que los corrijas.

En el caso segundo, también debes alegrarte de que con su reproche te informe de tus defectos, si los ignoras, o de que te los recuerde, si los olvidaste, o de que te los afee a tus propios ojos, si hasta entonces los juzgaste benévolamente; en todas tres hipótesis, el vituperio del prójimo te aprovecha grandemente para tu felicidad, aunque él te vitupere con el solo fin de molestarte. Es como si, al entrar a visitar a un príncipe, te advirtiese alguien de que llevabas el vestido, sin tú saberlo, lleno de inmundicias, y te aconsejara que te limpiases antes de entrar, porque de lo contrario te expondrías a las justas iras del príncipe. Claro es que de tal aviso deberías alegrarte, porque te libraría de la muerte, lo mismo que debes alegrarte de los vituperios de tu enemigo, pues con ello te llama la atención acerca de tus propios vicios, que serían mortíferos para el alma en la vida futura. De labios de sus enemigos es como el hombre aprende mejor cuáles son sus defectos propios. Y si el propósito del enemigo al vituperarte es únicamente el de producirte molestias, de ese su pecado contra ti él solo responderá ante Dios, mientras que a ti personalmente te hace un favor, sin pensarlo y sin quererlo. ¿Por qué, pues, irritarte contra sus palabras, que a ti te aprovechan y a él le perjudican?

---

[1] *Iḥyā'*, III, 200-201.

En el caso tercero, es decir, si injustamente te achaca tu prójimo algún defecto, del que estás libre a los ojos de Dios, tampoco debes disgustarte por ello ni corresponderle con reproches; antes bien, debes reflexionar acerca de tres cosas: 1ª Que si estás libre de aquel vicio, no lo estás de otros parecidos, sino que son muchos más los vicios ocultos de que adoleces y que Dios permite que no se hagan públicos; por tanto, debes dar gracias a Dios, ya que no reveló a tu prójimo tus defectos reales y sólo te ves acusado de lo que eres inocente. — 2ª Que esa falsa acusación es una justa penitencia expiatoria de tus crímenes y pecados reales; de modo que, al acusarte tu prójimo de un pecado que no has cometido, te limpia de los que manchan tu alma; además, que, según se dijo al tratar de los pecados de la lengua, todo el que habla mal de ti, te regala, sin querer, sus propios méritos sobrenaturales, así como el que te alaba, mata tu alma. — 3ª Que ese desgraciado, al acusarte falsamente, pierde sus méritos a los ojos de Dios y con ellos pierde su alma, exponiéndose al terrible castigo de la otra vida; luego no debes irritarte contra él, que ya tiene bastante con incurrir en la ira de Dios; en vez, pues, de injuriarle y maldecirle, será mejor que digas: «¡Dios mío, sálvale, perdónale, ten piedad de él!» [1].

---

[1] Aquí aduce Algazel, en confirmación de su doctrina, el ejemplo de Mahoma que en la batalla de Uḥud, al verse herido por su pueblo y muerto su tío Hamza, exclamó: «¡Dios mío! Perdónalos, porque no saben!» Cfr. *Iḥtāf*, VIII, 258, donde se rectifica este relato, diciendo que Mahoma, al pronunciar tales palabras, las atribuyó a un profeta, que las dijo al verse golpeado por su pueblo. Cfr. Lucas, XXIII, 34.

10 — DE LOS DIFERENTES ESTADOS PSICOLÓGICOS QUE LOS HOMBRES PUEDEN EXPERIMENTAR, RESPECTO A LA ALABANZA Y AL VITUPERIO

Son cuatro: 1° Alegría por la alabanza y gratitud para el que la tributa; consiguientemente, ira contra el vituperio y odio contra el que lo produce, pagándole en la misma moneda o deseándolo, por lo menos. Este estado psicológico es el de la mayoría de los hombres, y es también el colmo de lo pecaminoso en esta materia.

2° Sentir intenso dolor por el vituperio, pero refrenando la lengua y los demás miembros contra toda manifestación de venganza; y asimismo, sentir alegría interior y reconocimiento para el que alaba, aunque evitando toda muestra exterior de satisfacción. Este estado, aunque imperfecto en sí, es una perfección, comparado con el anterior.

3° Es ya el grado primero de la perfección espiritual y consiste en la indiferencia o igualdad de ánimo ante la alabanza y el vituperio, sin que éste entristezca ni aquélla alegre. Algunos devotos se ilusionan creyendo haber alcanzado ya este grado; pero es porque no saben cuáles son sus síntomas infalibles. Helos aquí: no sentir mayor molestia en prolongar la conversación con el que nos vitupera, que con el que nos alaba; no sentir mayor gusto en ocuparse en el servicio del que nos alaba, que en el del que nos vitupera; no sentir mayor agrado cuando se marcha de nuestra presencia el que nos vitupera, que el que nos alaba; no sentir mayor dolor por la muerte de éste, que por la de aquél; y lo mismo, respecto de las desgracias temporales o espirituales que a uno y a otro le sobrevengan.

Este grado de perfecta indiferencia es muy arduo de lograr, porque el demonio engaña a los devotos sugiriéndoles la idea de que el sentimiento de alegría, que el corazón siente a presencia del que nos alaba, está tan justificado, como el de tristeza ante quien nos vitupera, ya que éste ofende a Dios, mientras que aquél le obedece y sirve; ¿cómo, pues, puede ni debe ser igual el sentimiento que ambos produzcan?; ¿acaso no nace de móviles sobrenaturales y religiosos ese disgusto que nos causa el que nos vitupera? Contra esta falaz sugestión del demonio, basta observar, según Algazel, que no sentimos disgusto alguno contra los hombres que cometen pecados en mayor número y más enormes que ese pecado del que nos vitupera; y asimismo, el que nos alaba no dejará tampoco de censurar a otras personas, y, sin embargo, es seguro que no sentiremos antipatía alguna contra él, por razón de ese pecado suyo, que en nada nos afecta, a pesar de que su gravedad, en cuanto ofensa de Dios, no es menor que la gravedad de la censura que personalmente nos atañe. Se ve, por tanto, que el devoto sufre aquí una grave ilusión, atribuyendo a razones sobrenaturales lo que es sencillamente un efecto de su pasión y de su egoísmo, azuzado por el demonio, para apartarlo más de Dios. Si el devoto no se apercibe contra las asechanzas de Satán y las sutiles ilusiones de su egoísmo, la mayor parte de sus obras de devoción son trabajo perdido: pierde el tiempo lastimosamente en esta vida, y pierde además la vida futura.

4° Constituye este grado la sinceridad en la vida espiritual y consiste en abominar de la alabanza y en detestar al que nos la tributa, porque sabemos muy bien que los elogios son un peligro y una tentación para la salud del alma; en amar, en cambio, al que nos censura, porque sus vituperios nos sirven de aviso saludable para la enmienda de nuestros vicios, además de enriquecernos con los méritos personales de nuestro censor.

Todavía es más difícil de conquistar este cuarto estado psicológico, que el tercero; por eso, el colmo de las aspiraciones de los ascetas tiene que limitarse a lograr el estado segundo, pues aun al tercero, o sea el de la indiferencia respecto de la alabanza y del vituperio, no podemos aspirar. Es más: si bien escudriñamos lo íntimo de nuestras almas, veremos que no nos sentimos capaces de cumplir siquiera todos los requisitos que aquel segundo grado exige, puesto que siempre experimentamos cierto impulso a honrar y servir al que nos alaba y cierta repugnancia a rendir igual tributo de simpatía al que nos denigra; es decir, que no podemos tratar exteriormente a ambos con esa ecuanimidad, como tampoco podemos sentirla en lo interior de nuestras almas. Si, pues, tan raro es encontrar en nuestros días un asceta capaz de observar esa santa indiferencia, al menos en cuanto a las muestras externas de alegría y desagrado, ¿qué decir de los otros dos estados, el tercero y el cuarto, que están más allá en el camino de la perfección?

Cada uno de estos cuatro estados admite, a su vez, grados. Así, por lo que toca a la alabanza, hay personas que, ansiando sentirse elogiadas y gozar de renombre, se sirven para conseguirlo de todos los medios, hasta de los más ilícitos, aunque sea cometiendo pecados o simulando devoción y virtud. Los que así obran, perdidos están sin remedio. Otros limítanse a lograr el mismo fin con medios lícitos y sin simular devoción. Estos están al borde del abismo, porque es muy difícil que se mantengan dentro de los límites de lo lícito, llevados del deseo de conquistar los corazones de sus prójimos para que les alaben. Otros hay que no desean ser alabados ni, por tanto, lo procuran; pero si alguien les alaba, sienten de primera intención alegría en sus corazones, y si no se apresuran a combatir ese sentimiento instintivo y a refrenarlo provocando en sus almas el sentimiento contrario, están muy expuestos a verse arrastrados, por el exceso de la alegría, hasta el grado anterior; es más: aunque se esfuercen por despertar en sus almas el odio a la alabanza, estarán siempre expuestos a los peligros del combate espiritual, que es muy aleatorio y de dudoso éxito, pues unas veces termina en victoria y otras en derrota. Otros, al oír que les alaban, ni se alegran ni se entristecen, ni les hace efecto alguno la alabanza. Claro es que éstos están ya en el buen camino, aunque todavía les falta algo para llegar al estado de la pureza de intención, puesto que no se entristecen de la alabanza. Otros abominan ya de verse alabados, pero sin llegar todavía a odiar al que les alaba y a reprenderle por ello. Este será, pues, el último y más perfecto grado: el que consiste en dar muestras exteriores de repugnancia contra el elogio y contra el que lo tributa, experimentando además sinceramente en su corazón ese sentimiento, pues si no lo siente y en cambio lo manifiesta, será un hipócrita.

Esta misma gradación, en sentido contrario, existe en los estados psicológicos que puede provocar el vituperio: el grado primero es la ira contra el que nos censura, y el último es la alegría de ser vituperados; pero esta alegría no se da, sino en el corazón que siente verdadero odio y aversión contra su propia alma, nacidos de la conciencia que tiene de sus rebeldías, de la muchedumbre de sus defectos, de la falsedad de sus buenos propósitos, de sus malvados sofismas, y que por todo eso odia a su alma como se odia a un enemigo. El hombre, en efecto, se alegra al oír que alguien vitupera a su enemigo; ahora bien, su alma es con toda propiedad su enemigo personal, y, por eso, se alegra al oír que la censuran y agradece a quienes lo hacen, y cree sinceramente en su agudeza y sutil ingenio, que les ha permitido descubrir sus defectos y con ello le proporcionan el medio de curarlos; de modo que sus vituperios le sirven de gran provecho, puesto que por ellos queda envilecido a los ojos de sus prójimos, y así, ya no se verá expuesto a tentaciones de gloria mundana [1].

11 — ORIGEN CRISTIANO Y MONÁSTICO DE ESTA DOCTRINA

Huelga llamar la atención del lector acerca del evidente espíritu cristiano de este tratado, cuya simple lectura deja adivinar a cada paso la influencia de los escritores monásticos del oriente y del occidente. Las *Pandectes,* sobre todo, del monje Antíoco [2], las *Orationes* de San Nilo [3] y el tratado *De institutis coenobiorum* de Casiano [4] contenían ya, en sus capítulos de *coenodoxia* o de *inani gloria,* las líneas más salientes del análisis psicológico y curación de este vicio; pero por la delicadeza y sutilidad de la introspección, por la riqueza de ejemplos y casos prácticos, por la elocuencia y el método de la doctrina y por la alteza filosófica del razonamiento, Algazel supera francamente a aquellos sus precursores cristianos, meros tratadistas empíricos de la materia. Esta superioridad brilla más todavía en el tratado siguiente de la vanagloria o hipocresía espiritual, cuyo sello cristiano de origen es también evidentísimo.

---

[1] *Iḥyā',* III, 201-203.

[2] Cfr. Bigne, *Biblioth. SS. PP.*, II, 602 y 632.

[3] *Ibid.*, III, 546.

[4] Cfr. Libr. XI.

CAPÍTULO XII

DE LA HIPOCRESÍA ESPIRITUAL Y SU PURGACIÓN [1]

1. Esencia de este vicio. — 2. Sus especies, por razón de la materia. — 3. Sus especies, por razón del fin. — 4. De la ilicitud y gravedad de este vicio en general. — 5. Clasificación de sus diferentes grados y de la varia gravedad de los mismos. — 6. De los grados más sutiles de la hipocresía espiritual. — 7. Explícase cuándo y en qué medida inutilizan el mérito de la obra buena los varios grados de la hipocresía espiritual, así de la franca como de la oculta. — 8. Doble método para la curación de este vicio. — 9. De la extirpación de sus tres raíces: A) Método teórico. — B) Método práctico. — 10. De la lucha contra las tentaciones de este vicio. — 11. La resistencia a la tentación y sus cuatro grados. — 12. De las precauciones que deben tomarse contra las tentaciones de hipocresía espiritual. — 13. Explícase cuándo y cómo cabe, sin peligro de vanagloria, manifestar las propias obras buenas al prójimo. — 14. Explícase si se puede, sin peligro de vanagloria, ocultar los propios pecados al prójimo. — 15. Explícase si se deben omitir las buenas obras, por temor a incurrir en vanagloria espiritual. — 16. Explícase cuándo es sincero o hipócrita el mayor fervor con que se practican las obras de piedad en presencia del prójimo. — 17. Explícase, en definitiva, qué debe hacer el devoto para evitar los peligros de vanagloria espiritual, antes y después de realizar la obra buena y durante su realización. — 18. Espíritu cristiano de esta doctrina.

1 — ESENCIA DE ESTE VICIO

TAN estrechamente enlazado está este vicio con el anterior, que Algazel lo considera como una simple especie suya; y si le consagra un tratado aparte, es tan sólo por su gravedad y por la importancia de su curación para la vida devota. Diferénciase de la simple vanagloria la hipocresía espiritual, únicamente por razón de los medios con los cuales se pretende conquistar la fama, que aquí son las obras de piedad y devoción exclusivamente, mientras que la mera vanagloria o apetito de la gloria mundana no se limita a esos solos medios. Es, pues, la hipocresía espiritual el deseo de conquistar fama y prestigio a los ojos de los hombres, mediante la devoción. Realmente consiste en querer el devoto que los ojos de los hombres se fijen en sus buenas obras, para que lo tengan por santo.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 202-234: *Fī al-riʼā'*.

Un análisis minucioso descubre cuatro elementos en este vicio: 1°, la persona del devoto hipócrita, que intenta atraer las miradas de los demás sobre *sí*; 2°, las personas cuyas miradas se quieren atraer y cuyos corazones se intenta conquistar; 3°, las obras de devoción, que el hipócrita quiere hacer para que sean vistas; 4°, el intento o propósito de esto último, que es la hipocresía espiritual propiamente dicha.

2 — SUS ESPECIES, POR RAZÓN DE LA MATERIA

El elemento tercero, o sea la materia de este vicio, es múltiple; pero puede distribuirse en cinco clases genéricas, por los medios que se emplean para lograr fama de devoto, los cuales pueden afectar al cuerpo, al vestido, a las palabras, a las obras y a las cosas y personas exteriores al sujeto.

1ª La hipocresía espiritual, en cuanto al *cuerpo,* consiste en aparentar demacración y palidez en las carnes, para simular, en general, lo mucho que el devoto trabaja por la salud del alma, la tristeza que siente por las imperfecciones propias y el grave temor que le domina, ante la perspectiva de la vida futura; especialmente, la demacración denota los ayunos, y la palidez las vigilias, los ejercicios espirituales y la tristeza que consume al devoto por motivos sobrenaturales; el llevar los cabellos hirsutos y despeinados sirve asimismo para simular que las hondas preocupaciones de la vida devota quitan el tiempo y la atención precisa para tales cuidados mundanos; igualmente, la voz débil y los ojos bajos y los labios secos denotan que el devoto ayuna con frecuencia, y por eso habla con voz débil, aunque este síntoma puede también significar la mansedumbre y humildad. Por eso cabalmente dijo el Mesías (Mat., VI, 17): «Cuando uno de vosotros ayune, unja su cabeza, peine sus cabellos y tiña sus ojos con colirio», es decir, para evitar así las tentaciones diabólicas de vanagloria e hipocresía espiritual.

2ª La hipocresía en el *vestido, porte y aspecto exterior* consiste, asimismo, en llevar el cabello en desorden y la barba descuidada; en andar con la cabeza baja y marchar con afectada lentitud; en dejar impresas sobre el rostro las huellas de polvo producidas en él al postrarse para orar; en vestir hábitos burdos y groseros, especialmente de lana, levantados hasta media pierna, y con mangas cortas, sin lavarlos jamás ni recomponer sus jirones. Todos estos signos sirven, en efecto, para simular, por la apariencia exterior, semejanza con los santos y servidores de Dios. Asimismo, el uso del hábito propio de los *ṣūfíes,* que es una túnica hecha de pedazos harapientos y mal apañados, el orar sobre el tapiz que aquéllos usan y el vestir de color azul, que les es también característico, será hipocresía espiritual, siempre que el corazón esté vacío de los sentimientos esenciales a la vida religiosa de los *ṣūfíes.* Lo será igualmente el envolverse con el velo, llamado *izār,* sobre el turbante y el dejar caer el manto sobre los ojos, a fin de llamar con estos signos distintivos la atención de las gentes, para que le tengan por *ṣūfī;* lo mismo que hacerse pasar por teólogo, llevando la camisa de lana abierta por delante, llamada *durrāᶜ*, y el *ṭaylasān* o manteo negro, que los teólogos usan.

En este punto, la vanagloria admite varias categorías: Unos buscan prestigio, tan sólo entre los hombres religiosos, aparentando haber renunciado al mundo, mediante el uso de vestidos harapientos, sucios, cortos y groseros; de modo que, si se les obligase a usarlos tan sólo modestos, pero decentes y limpios, como los primitivos musulmanes los usaban, lo tomarían tan a mal como si les condenasen a muerte; y eso, porque temen que los buenos digan de ellos que, después de haber renunciado al mundo, se han vuelto atrás. Otros buscan prestigio, entre los religiosos y los mundanos a la vez; y como si vistiesen trajes ricos y elegantes, perderían su prestigio entre los religiosos, y si se cubrieran de harapos, huirían de su trato los ricos y magnates, ingénianse para conquistarse las simpatías de unos y otros juntamente, vistiendo de lana, pero fina, y con hábitos de *ṣūfī*, pero ricos y teñidos de varios colores, de modo que, a veces, vale uno de esos hábitos tanto como el traje de un rico seglar y mundano, aunque por su forma y apariencia es un hábito de religioso; a estos tales, si se les obligase a vestir telas groseras o sucias, rehusarían, por el temor de enajenarse las simpatías de los ricos y magnates; y si les obligaran, en cambio, a vestir de seda, de fino y blanco algodón, o de rico brocado de oro, aunque su coste fuese inferior, les parecería una enormidad, por temor de que la gente religiosa creyese que gustaban de vestirse como los mundanos.

3ª La vanagloria de la gente religiosa, en cuanto al *lenguaje,* se muestra en varias formas: en sus sermones morales y conferencias ascéticas, trayendo a colación profundas sentencias de los sabios y santos, y ejemplos y relatos históricos, para aparentar erudición copiosa y grande amor a la tradición; en sus ejercicios piadosos, moviendo los labios, para que la gente se entere de que rezan, o hablando con voz apagada y leyendo el Alcorán con voz conmovida, para aparentar sentimientos de temor de Dios y de espiritual tristeza; en el trato social, dando en público muestras de un celo exagerado e iracundo contra los pecados y transgresiones de la ley canónica, o jactándose de poseer competencia no común en la ciencia de las tradiciones proféticas, mediante críticas violentas y disputas apasionadas.

4ª La hipocresía y vanagloria espiritual en *el obrar,* se muestra asimismo de varios modos: acentuando en la oración ritual más de lo acostumbrado los movimientos de rúbrica, es decir, las inclinaciones, postraciones, etc., y aparentando devoción sensible y atención extraordinaria, mediante la actitud reposada y tranquila de cabeza, pies y manos; asimismo, cabe hipocresía en las otras prácticas religiosas obligatorias, v. gr., en el ayuno, guerra santa, peregrinación y limosna; en las obras de caridad, como la de dar de comer al hambriento; en la simulación de la humildad, andando por la calle con los ojos bajos y la cabeza inclinada y hablando siempre con acento de respetuosa sumisión. A tal punto llega el hipócrita en esto, que si va de prisa a cualquier negocio urgente y observa de pronto que se va a encontrar con persona devota que le conozca, adopta de repente una actitud de modestia y humildad, temiendo que se le tenga por hombre mundano y precipitado; mas tan pronto como aquella persona se aleja, vuelve a sus prisas de antes; y así repetidas veces, sin que el recuerdo de Dios influya jamás en su alma cuando adopta la actitud de humildad y recogimiento, pues tan sólo se mueve por el respeto humano: porque teme que no se le tenga por santo y devoto. Más aún: hay algunos que, habiendo oído estas censuras que acabamos de hacer, se avergüenzan de que su porte y actitud sea diferente en público y en secreto, y para evitarlo impónense el hábito de andar siempre en la soledad con modestia y recogimiento, a fin de no tener necesidad de cambiar de actitud cuando la gente los ve; con esto creen ya estar libres del vicio de la vanagloria e hipocresía, sin pensar en que la tienen doblada, puesto que entonces son hipócritas también en la soledad, ya que no obran movidos por el temor reverencial de Dios, sino por respeto humano.

5ª La vanagloria espiritual por *las personas o cosas exteriores*, muéstrase cuando el devoto hipócrita desea y busca ser visitado por sabios o por devotos, para que las gentes digan de él que también lo es; o por príncipes y magnates, para que el vulgo crea que el alto grado de perfección religiosa a que ha llegado hace que los grandes de la tierra vayan a pedir su dirección espiritual y el favor de sus oraciones. Muéstrase asimismo, cuando el asceta hipócrita trae siempre en sus labios el nombre de sus maestros de espíritu, para que el vulgo le tenga por hombre muy experimentado e instruído en la ascética y mística.

3 — SUS ESPECIES, POR RAZÓN DEL FIN

A estas clases genéricas de hipocresía espiritual, nacidas de los medios de que el hipócrita se sirve para lograr fama de santo, añade Algazel otras, que ya dependen del fin que aquél intente alcanzar: según que se satisfaga sólo con saber que las gentes en general le tienen por hombre devoto y espiritual; o según que aspire, además, a escuchar sus elogios y alabanzas; o bien, a que se divulgue por todas partes su fama de asceta y afluyan las gentes para rendirle homenaje; o bien, a captarse las simpatías de los príncipes, para disponer a su albedrío de su influencia social y del consiguiente prestigio entre el pueblo; o, en fin, a conquistar fortuna y riqueza, por la administración de los bienes píos encomendados a su gerencia.

Esta última clase es la peor de todas. La primera, en cambio, aunque menos grave, es más común. «¡Cuántos monjes cristianos — exclama Algazel — viven recluídos en su convento durante largos años, y cuántos eremitas musulmanes se apartan del mundo para vivir durante largos años en la cumbre de una montaña, y, sin embargo, todo el secreto móvil de su vida devota se cifra en conservar entre las gentes fama de santos! De modo que, si llegasen a saber que se les acusaba de alguna falta en su convento o en su ermita, turbaríase su corazón, y sin que les bastase estar seguros de que Dios conocía la inocencia de su vida, llenaríanse de profunda tristeza y preocupación y tratarían, por todos los medios, de destruir los efectos de aquella injusta acusación, aunque no tienen ambición alguna de disfrutar prestigio entre las gentes para conquistar sus riquezas o bienes materiales, sino únicamente por el amor que sienten a su propia fama, la cual, en cuanto que significa poder y perfección, es deleitosa y amable por sí misma, aunque sea caduca y perecedera» [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 205-207.

4 — DE LA ILICITUD Y GRAVEDAD DE ESTE VICIO, EN GENERAL

Después de resumir aquí Algazel cuanto ya dijo antes al hablar de la vanagloria o apetito de la fama en general, cuya ilicitud depende sólo de que se traspasen ciertos límites y de que se empleen medios ilícitos para conquistarla, detiénese a ponderar cuán grave ofensa de Dios implica ese apetito de la fama, cuando aquellos medios son obras de piedad o devoción, v. gr., limosnas, ayunos, oraciones, peregrinaciones, etc.

Para mejor ponderarlo, distingue dos casos: 1°, que el devoto no se proponga otro fin, que lograr fama de santo; y 2°, que, además, aspire a conquistar mérito sobrenatural a los ojos de Dios. Este segundo caso plantea el problema del valor de los actos religiosos, realizados con intención doble o mixta, es decir: con el deseo de agradar, a la vez, a Dios y a los hombres; Algazel reserva su resolución para el tratado místico de la pureza y sencillez de intención, aunque en el siguiente artículo la insinúa también someramente.

El caso primero, es decir, la nuda hipocresía espiritual con que los actos religiosos se realizan, destruye todo el valor sobrenatural de éstos, porque las acciones se valoran por la intención, y aquí el sujeto no ha tenido intención de servir a Dios, sino de agradar a los hombres. Pero no se reduce sólo a anular todo el mérito de la obra devota, pues además ofende a Dios gravemente; y esto por dos motivos: uno, que dice relación a los hombres, y otro, que afecta a Dios.

En efecto: el hipócrita engaña a sus prójimos, puesto que les hace creer que es un siervo sincero de Dios, un verdadero devoto u hombre religioso, cuando en realidad no lo es; ahora bien, el engaño o el sofisma, aun en las cosas profanas, es ilícito, hasta el punto de que, si alguien pagase una deuda aparentando que hace un regalo para que se le tenga por hombre generoso, pecaría por su intención de engañar y de conquistar con fraudes e imposturas los corazones de sus prójimos.

La ofensa que dice especialmente relación a Dios estriba en que, al proponerse agradar a los hombres con actos propios del servicio divino, búrlase de Dios el hipócrita, pues obra exactamente igual que si permaneciese de pie ante un rey o príncipe, durante todo el día, en la actitud que acostumbran a usar los criados, pero no con intención de servirle, sino de contemplar la belleza de una de sus esclavas. Esto sería, evidentemente, burlarse del rey, puesto que no intentaba hacérsele grato con su servicio, sino recrearse con su esclava. Ahora bien, ¿cabe mayor menosprecio — dice Algazel — que éste de proponerse conquistar con actos de sumisión a Dios las miradas de una débil criatura suya, que no es capaz de dañarle ni favorecerle? ¿Acaso no obra así porque cabalmente piensa que esa débil criatura puede, mejor que Dios, servirle para el logro de sus deseos, y que, por ende, le conviene más hacérsele a ella grato, que no a Dios, puesto que la prefiere al Rey de los reyes y a ella endereza sus actos devotos? ¿Qué burla puede haber mayor que la de poner al siervo por encima del Señor?

De aquí que este pecado sea de los más graves de los mortales, y que el Profeta lo llame *el politeísmo menor,* porque el hipócrita se postra en actitud de adoración, pero no con intención de honrar a Dios; ahora bien, es evidente que incurriría en infidelidad o politeísmo manifiesto, si se postrara ante una criatura para adorarla; mas lo que hace el hipócrita es adorar a las gentes en el fondo de su corazón, y este sentimiento es el que le mueve a postrarse ante Dios; luego los adorados por él son, en cierto modo, los hombres; así es que, desde el momento que en su corazón falta el sentimiento de adoración a Dios y subsiste el de adoración a los hombres, la actitud del hipócrita es muy semejante a la del politeísta; pero su politeísmo es oculto y secreto, no manifiesto y público, porque bajo las apariencias de su adoración a Dios aspira tan sólo a lograr que le respeten, estimen y tengan en mucho las criaturas, cuyo juicio es para él del más alto precio [1].

---

[1] *Iḥyā',* III, 207-209.

5 — CLASIFICACIÓN DE SUS DIFERENTES GRADOS Y DE LA VARIA GRAVEDAD DE LOS MISMOS

Algazel funda la clasificación de los grados de este vicio en tres principios: *la intención* subjetiva del hipócrita, *la obra religiosa* de que se sirve como medio para lograr su fin, y *el fin* objetivo que aspira a lograr con ella.

I. Por lo que hace a la *intención,* una de dos: o el hipócrita excluye de ella toda voluntad de servir a Dios y de obtener recompensa en la vida futura, o asocia a su intención hipócrita este sano propósito; este segundo caso admite a su vez tres hipótesis, a saber: que el propósito de servir a Dios sea más firme e intenso que el de agradar a los hombres; que sea más débil; que sea igual en intensidad. Resultan, pues, cuatro grados, por la intención:

Grado 1º, el más grave: Que el sujeto excluya de su intención el servicio de Dios; así ocurre, v. gr., cuando uno hace oración delante de gente, y la omite si está solo; o hace limosna únicamente por temor a que el prójimo juzgue mal de él.

Grado 2º: Que la intención saludable, asociada a la de vanagloria, sea más débil que ésta, en términos que, si el sujeto hubiese estado solo, no se habría resuelto a realizar la obra buena, y, en cambio, si no hubiese tenido la intención de lograr mérito sobrenatural, la vanagloria habríale movido a realizar dicho acto religioso. Este grado se acerca al anterior: la buena intención, que en él existe, mezclada con la intención hipócrita, no basta a borrar la malicia de ésta, puesto que por sí sola no sería capaz de mover al sujeto a obrar el bien.

Grado 3º: Que ambas intenciones, la buena y la mala, sean de igual intensidad, de modo que ninguna de ellas aisladamente sea capaz de mover a obrar el bien, pero unidas provocan la decisión del sujeto. En este caso, parece que el mérito y el demérito se compensan y anulan mutuamente y, por tanto, es de esperar, según Algazel, que las obras devotas, realizadas con esa doble intención equilibrada, no recibirán de parte de Dios ni premio ni castigo.

Grado 4º: Que la idea de que los hombres le ven sea la que decide al devoto a bien obrar; pero de modo que, aun sin ella, no dejaría de practicar los ejercicios de devoción, y, por otra parte, si dicha idea o intención hipócrita influyese sola, tampoco se resolvería a dejar de practicarlos. En este caso, sospecha Algazel (aunque sin afirmarlo de cierto, porque la solución queda reservada a la voluntad de Dios) que no se destruye en absoluto la raíz del mérito, si bien se menoscaba; puede también pensarse que la tal obra devota será premiada y castigada, respectivamente, en proporción al influjo de las dos intenciones que en ella intervienen.

II. Por razón de la *obra religiosa,* la hipocresía espiritual admite también varios grados, según que la simulación recaiga sobre las *obras mismas* o solamente sobre sus *cualidades* o *atributos*.

A) En el caso primero, que es el más grave, caben tres grados:

Grado 1º: La simulación de *la fe,* que es el más enorme de los pecados de hipocresía, merecedor del fuego eterno, y que consiste en confesar de palabra la fórmula de la fe islámica, mientras que interiormente el espíritu está lleno de negación e incredulidad. Hace aquí notar Algazel que este grado de hipocresía fué muy frecuente en los orígenes del islam, porque abundaban los que simulaban la conversión para lograr fines temporales; mas, aunque en su tiempo eran ya muy raros los casos de tal hipocresía, no dejaban de darse otros muchos de índole semejante, a saber: la de aquellos que, a escondidas, en secreto, negaban los premios y castigos de la vida futura, inclinándose a la doctrina de los ateos; la de aquellos otros que, siguiendo las ideas amorales de los libertinos, negaban toda obligación ética y religiosa; y, en fin, la hipocresía de los que, profesando cualquier doctrina impía o heterodoxa, aparentaban exteriormente lo contrario. Todos ellos merecen, según Algazel, más grave pena que los mismos infieles, porque juntan la infidelidad interior a la hipocresía exterior.

Grado 2º: La simulación en el cumplimiento de *los preceptos religiosos,* aunque profesando sinceramente la fe islámica. También es pecado grave a los ojos de Dios, aunque menor que el primero. Tal acaece, por ejemplo, cuando uno tiene depositado su capital en manos de otro, al cual le ordena que pague por él el impuesto religioso del *azaque*, pero esto, sólo por temor a que el depositario piense mal de su religiosidad; mas Dios sabe muy bien que, si tuviese el capital en sus manos, no pagaría el *azaque.* Lo mismo ocurre cuando uno, que de costumbre no hace la oración ritual estando solo, la hace en medio de la gente; o, ayunando en ramadán, desea estar sin testigos de vista para romper el ayuno. Y así en los demás preceptos. Estos hipócritas conservan la raíz de la fe en Dios y creen que sólo Él debe ser servido; de modo que, si se les obligase a servir o adorar a cualquier otro ser, negaríanse a ello; y sin embargo, omiten por negligencia el cumplimiento de los divinos preceptos y solamente se mueven a cumplirlos a la vista de la gente, demostrando con eso que su prestigio a los ojos de las criaturas les es más amable que el juicio que de ellos forme el Creador; que temen más desagradar a aquéllas, que merecer el castigo de Dios; que desean más ser alabados por los hombres, que ser recompensados por Dios.

Grado 3º: La simulación en las prácticas religiosas, no obligatorias, sino simplemente *devotas* o *supererogatorias,* cuya omisión no implica pecado, pero que dejan de cumplirlas algunos por negligencia, cuando nadie los ve, y en cambio las cumplen, por respeto humano, en presencia de las gentes. Tales son, verbigracia, el visitar a los enfermos, el asistir a los funerales, el lavar los cadáveres para su sepelio, las vigilias, los ayunos en días no obligatorios, etc. Todas estas obras, hechas sólo por aparentar devoción y merecer fama de hombre piadoso, constituyen pecado de hipocresía espiritual, aunque menos grave que el del grado anterior, pues si en aquél prefería el devoto ser alabado por las criaturas antes que por su Creador y temía más el vituperio de aquéllas que el castigo de Dios, en este grado tercero, en cambio, no cabe ya temor al divino castigo por la omisión de la práctica religiosa, pues que ésta no es obligatoria.

B) Pero hemos dicho que puede recaer también la hipocresía, no sobre las obras mismas, sino sobre sus *cualidades* o *atributos*. Tres grados caben en esta hipótesis:

Grado 1º: Hipocresía en la observancia de ciertas condiciones, cuya omisión implica imperfección en la obra religiosa, como, v. gr., si uno tiene el propósito de hacer de prisa y negligentemente la oración, pero que, si le ven las gentes, practica con toda escrupulosidad y cuidado las ceremonias del rito; ese tal obra como aquel que, sentado en forma descortés y grosera delante de un señor, adoptase actitud urbana y adecuada al entrar en la sala el criado de aquel señor. Del mismo grado de hipocresía son reos los que habitualmente pagan el *azaque* con lo peor de sus haberes, menos cuando alguien los ve; o los que, en tiempo de ayuno, se privan también de todo exceso en el hablar, pero sólo para que el prójimo vea que cumplen lo que es una mera perfección del ayuno obligatorio. Claro es que algunos pretenden disculparse diciendo que, si obran así, no es por vanagloria o respeto humano, sino únicamente para prevenir y evitar el pecado de maledicencia de parte de los prójimos, los cuales, si les viesen negligentes y poco escrupulosos en el cumplimiento de las obras de devoción, desatarían sus lenguas en murmuraciones de todo género.

Pero tal excusa o disculpa es una añagaza de Satanás, que trata de engañarles con esa falaz sugestión. Porque, en efecto —díceles Algazel a quienes así se disculpan—, el daño que infieres a tu alma menoscabando el valor sobrenatural de tu oración (que es un servicio hecho en honor de tu Señor) es más grave que el que se puede seguir de la maledicencia de tu prójimo; luego si la intención que te mueve a obrar fuese realmente del orden sobrenatural, más compasión deberías tener de ti mismo, que no de tu prójimo. Es como si uno ofreciese en regalo a un rey una joven esclava, a fin de lograr de él alguna gracia, v. gr., un gobierno civil; pero se la presentase tuerta, fea, manca y coja, sin dar importancia a tamaños defectos, cuando el rey estuviera solo; y que, en cambio, si en compañía del rey se encontrasen algunos de sus criados, se abstuviera ya de presentársela con tales tachas, sólo por temor de que esos criados censurasen su conducta. Bien se ve cuán absurdo es esto, pues el que se preocupa de dar gusto al criado, mucho más debe preocuparse del señor.

Claro es que, sin embargo de lo dicho, caben dos hipótesis en estos casos: una, que el sujeto busque tan sólo con su obra. buena el prestigio entre sus prójimos y la alabanza, lo cual es decididamente ilícito; otra, que diga para sus adentros: «En este momento, no tengo conciencia de mi intención pura y sencilla de servir a Dios en el cumplimiento escrupuloso de todas las condiciones de la oración; pero si las cumplo con negligencia mi oración será imperfecta a los ojos de Dios y, además, me mortificarán las gentes con sus censuras y maledicencias; en cambio, si las cumplo escrupulosamente, evitaré este último mal, y, aunque por él no espero recompensa en la vida futura, será mejor esto que no el dejar de practicar con escrupulosidad ritual la oración, pues ello me acarrearía la pérdida del premio en la otra vida y las censuras de mis prójimos.»

El punto de vista, en que se coloca el devoto en esta segunda hipótesis, es ya discutible, según Algazel; pero él se inclina a resolver el caso propuesto así: Ante todo, está obligado a hacer la oración con escrupulosidad y con intención pura de servir a Dios; ahora, si le faltare en aquel instante la intención pura, convendrá que continúe obrando según acostumbra cuando está solo y sin testigos de vista, pues no tiene derecho a evitar la maledicencia del prójimo, mediante obras buenas, hechas con hipocresía; como ya se dijo, eso es burlarse de Dios.

Grado 2º: Hipocresía en la observancia de ciertas condiciones, cuya omisión no implica imperfección en la obra, pero cuyo cumplimiento significa un servicio de Dios más completo y acabado, v. gr., prolongar las postraciones e inclinaciones en la oración ritual; estar en ella más rato de pie, al tiempo de leer las azoras alcoránicas acostumbradas; guardar, durante el ramadán, mayor silencio y retiro; dar el *azaque* de lo mejor de nuestros haberes, etc.; pero, en todos estos casos, obrar así tan sólo porque el prójimo nos ve.

Grado 3º: Hipocresía en la observancia de condiciones sobreañadidas y extrínsecas a las obras de mera supererogación, como, v. gr., ir el primero a la mezquita, ocupar en ella la primera fila de fieles, ponerse a la derecha del oficiante, etc.; cosas, todas ellas, que Dios sabe muy bien no las haría el devoto, si no le viesen los demás.

III. Por razón del *fin* que con la obra religiosa se pretende lograr, es decir, riqueza, honra mundana o cualquier otro bien temporal, la hipocresía admite también tres grados.

Grado 1°, el más grave y enorme: Consiste en querer lograr con obras religiosas algo que es pecado; por ejemplo, si uno aparenta gran devoción, religiosidad y austeridad, practicando obras supererogatorias continuamente y evitando con escrúpulo hasta el comer manjares de dudosa licitud, etc., pero cuyo propósito oculto es el de ganarse con todo ello la confianza de las gentes, para lograr así que le nombren *qāḍī* o administrador de los bienes de fundaciones pías o ejecutor testamentario o tutor de huérfanos, y de este modo hacerse rico; o bien, que se le encargue de repartir entre los pobres el dinero del *azaque* o de las limosnas, y apropiarse de él lo que pueda; o que se le nombre depositario de una fortuna, y se quede con ella después, negando haberla recibido; o que se le entregue el dinero para los gastos de la peregrinación a la Meca, y lo despilfarre en todo o en parte, empleándolo en la satisfacción de perversos fines y en la comisión de pecados.

Algunos — añade Algazel — vístense con el hábito de *ṣūfíes* y, simulando humildad en su porte exterior, no abren sus labios más que para pronunciar frases sentenciosas, de las que emplean los oradores sagrados en sus homilías y conferencias místicas; pero su oculto designio no es otro que enamorar a alguna mujer o a algún muchacho, para pecar con ellos; otros asisten a las clases en que se enseña alguna ciencia, o a las conferencias místicas, o a las reuniones de salmodia alcoránica, simulando grandes ansias de ciencia y perfección espiritual; pero su único propósito es contemplar a las mujeres y niños que asisten; otros salen en peregrinación a la Meca, mas con la idea de ver si logran conquistar alguna mujer o algún muchacho, de los que van en su compañía. Todos éstos son, a los ojos de Dios, los más abominables de los hipócritas, puesto que se sirven de las obras religiosas, que significan sumisión a Dios, como de escaleras para alzarse contra Él: empleándolas, en efecto, como instrumento para sus maldades, como moneda para comprarlas, como mercancía para adquirirlas a cambio.

No distan mucho de estos hipócritas, aunque no sean tan abominables, aquellos otros que, habiendo perdido la fama de honrados por la comisión de algún delito, quieren recuperarla sin enmendarse, y para ello simulan piedad y temor de Dios; así, v. gr., el que ha negado un depósito, y por ello la gente le tiene en entredicho, pero comienza a hacer grandes limosnas, para que la gente diga: «Si gasta su dinero propio en limosnas, ¿cómo es posible que se haya apropiado el dinero ajeno?»; asimismo, aquel de quien se dice que ha cometido alguna deshonestidad con una mujer o con un muchacho, y procura recuperar su prestigio simulando piedad y virtud.

Grado 2°: Consiste en proponerse conquistar algún provecho temporal, pero lícito, v. gr., ganar dinero, casarse con alguna mujer hermosa o noble. Tal hace, por ejemplo, aquel que, simulando tristeza y lágrimas de devoción, predica homilías y da conferencias ascéticas, sólo para que las gentes devotas le den dinero y las mujeres deseen casarse con él, bien porque él aspire a lograr la mano de una mujer determinada que le gusta para esposa, bien porque busque una mujer cualquiera, con tal que sea noble. Tal hace asimismo el que, aspirando a casarse con la hija de un hombre sabio y devoto, aparenta ante éste grande entusiasmo por el estudio y la vida devota, para que al padre le entren ganas de casarlo con su hija.

Este grado segundo de hipocresía, aunque menos grave que el primero, es también peligroso, porque implica el logro de un bien temporal, adquirido a cambio de la virtud.

Grado 3°: Consiste en simular devoción, por el temor tan sólo de que nos miren las gentes despectivamente, es decir, sin contarnos en el número de los perfectos ascetas, sino, antes bien, teniéndonos como del vulgo.

Tal hace el que va de prisa andando, pero, al ver que otros le miran, sosiega su marcha y modera sus pasos, para que no digan de él que es persona disipada y descompuesta, falta de la gravedad y del austero continente de los hombres espirituales.

Asimismo obra aquel que comienza a reírse o a insinuar una chanza o donaire, pero, de súbito, por el temor de que los demás formen bajo concepto de su seriedad, pide perdón, lanza un profundo suspiro, y simulando tristeza, exclama: «¡Cuán grande es el olvido en que el hombre vive de su propia alma!» Pero Dios sabe muy bien que si ese tal se encontrase solo, no le daría tanta importancia a aquella chanza inofensiva.

Igualmente ocurre con aquel que, viendo a varios hacer oración, vigilia, ayuno o limosna de mera devoción, les imita, por el solo temor de que le tachen de tibio y poco espiritual.

Tal, asimismo, el que en días o meses en que el ayuno no es obligatorio, sino de mera devoción, soporta la sed sin beber, para que no le tengan por poco austero y mortificado creyendo que no ayuna; o si le invitan a comer entre día, se niega por igual razón, aunque sin decir directa y claramente que ayuna, sino tan sólo excusándose de aceptar con frases vagas y ambiguas que pueden sugerir aquella razón, igual que otra diferente. El que así obra, junta en una dos malas acciones: simula que ayuna y simula que lo hace con pureza de intención, sin hipocresía espiritual, evitando dar publicidad a su ayuno devoto, para no incurrir en pecado de vanagloria. Desea que los demás digan de él que es tan humilde, que oculta las devociones que practica; y por eso, si se ve obligado a beber agua, no sufre que piensen que lo hace, sino por motivo bien justificado, v. gr., porque padezca de una enfermedad que le produzca exceso de sed y le impida guardar ayuno; o bien, dice que si ha roto el ayuno, fué sólo por dar gusto a fulano; otras veces, no aduce tales razones al romper el ayuno, para que no se crea que busca excusas a su misma vanagloria espiritual, sino que en aquel momento se aguanta sin decir nada; pero después, se ingenia para traer a colación sus excusas en el curso de la conversación, diciendo, por ejemplo: «Fulano es un hombre muy amigo de sus amigos y siempre tiene gusto de que uno coma con él; hoy me ha invitado con tal insistencia, que no tuve más remedio que aceptar para no disgustarle.» O bien, dice: «Mi madre es una mujer tan sensible y me quiere tanto, que cree que si ayuno un solo día, voy a enfermar; por eso no me deja ayunar.»

Estas y otras frases parecidas no salen de los labios, sino porque en lo más profundo del alma está sólidamente arraigada la raíz de la hipocresía espiritual. El que obra siempre con pura intención sobrenatural, no se cuida de que los hombres le miren bien o mal; y por lo tanto, si no tiene gusto de ayunar, como sabe muy bien que Dios lo ve, no pretende hacer creer a los demás lo contrario de lo que Dios ve en él ni engañarles; y si, en cambio, tiene el gusto de ayunar por Dios, se contenta y satisface con que Dios lo sepa, aunque los demás lo ignoren. Cierto es que a menudo le viene a las mientes la idea de que, dándoles a conocer que ayuna, podrá quizá moverles a que lo imiten; pero tal idea es una falaz sugestión del demonio, para extraviarle y engañarlo [1].

6 — DE LOS GRADOS MÁS SUTILES DE LA HIPOCRESÍA ESPIRITUAL

Atendiendo a la mayor o menor evidencia de este vicio, Algazel señala aún otros grados:

1° Hipocresía *clara* o *manifiesta,* que es la que impulsa por sí sola a realizar la obra devota, sin intención alguna sobrenatural, sin buscar con ella mérito para la otra vida y aspirando sólo a lograr el elogio de los hombres.

2° Hipocresía *menos evidente,* que ya no impulsa por sí sola a obrar el bien, sino tan sólo a realizarlo con mayor facilidad y gusto. Así, v. gr., el que todas las noches acostumbra pasarlas orando en vigilia y soporta paciente la molestia de no dormir; pero si una noche recibe en su casa un huésped, la presencia de éste le da ánimos y gusto para pasarla en vigilia orando, sin sentir ya las habituales molestias, por la vanagloria que siente sabiendo que el huésped se entera de su virtud y devoción, aunque esta vanagloria, sin la esperanza del premio sobrenatural, no sería bastante para moverle a pasar la noche velando en oración.

---

[1] *Iḥyā',* III, 209-211.

3° Hipocresía *secreta*, que ya no mueve ni a realizar la obra buena, ni a facilitarla, pero que, sin embargo, late muy oculta en el fondo del corazón; y, por eso, como no influye para nada en provocar al sujeto a que realice los ejercicios devotos, no se la puede descubrir más que por ciertos síntomas, de los cuales el más manifiesto es sentir alegría de que las gentes se enteren de dichos ejercicios.

Hay, efectivamente, personas devotas, de pura y recta intención en sus obras de piedad, que ni siquiera conciben en sí mismas la hipocresía espiritual, que abominan conscientemente de toda vanagloria y ponen serio empeño en evitar todo lo que sea imperfección; y sin embargo, si ven que el prójimo se entera de sus obras de piedad, se alegran de ello y sienten cierto consuelo, que les compensa de las molestias que en sí tiene la vida devota. Esta alegría es un indicio seguro de la vanagloria o hipocresía secreta, de la cual dimana, pues si al corazón no le importase el juicio de las gentes, no experimentaría gozo de que ellas supieran que obraba bien. La hipocresía, pues, en este caso se halla latente en el corazón, como el fuego en el pedernal, y la mirada de las gentes es la que pone de manifiesto dicha alegría, que es efecto suyo. Si después de darse cuenta del placer que esa alegría le produce, el sujeto no lo contrarresta provocando un movimiento de abominación, el deleite sentido se convierte en alimento que nutre la secreta raíz de la vanagloria, la cual, moviéndose ya por sí misma con misterioso impulso, busca hábilmente el oculto medio de simular una causa cualquiera que le permita llamar la atención del prójimo sobre él, mediante indirectas y alusiones vagas, ya que no puede hacerlo abiertamente. A veces, es tan secreta esa raíz, que no basta a mover al sujeto a que se insinúe ante el prójimo por medio de palabras, ni francamente ni con indirectas, sino tan sólo mediante signos que afectan a su aspecto exterior, v. gr., demacración y palidez del rostro, debilidad de la voz, labios secos, saliva espesa, huellas de llanto en las mejillas y languidez o somnolencia invencible, que son síntomas de largas vigilias pasadas en oración.

4° Hipocresía, *más secreta* aún que las anteriores, es aquella que ya no quiere llamar la atención con la obra buena, como las dos primeras, ni se alegra de haberla llamado, como la última, pero que, a pesar de todo, cuando el devoto ve gente, desea que le saluden antes que lo haga él, que le acojan con afabilidad y respeto, que le alaben, que se disputen a porfía el servirle, que le otorguen un régimen de favor en compras y ventas y que le hagan lugar cuando llega; de modo que, si cualquiera se muestra remiso en rendirle estos homenajes exteriores, el devoto siente profundo disgusto en su corazón y gran repugnancia, como si pretendiera que todo el mundo está obligado a manifestar rendido homenaje de respeto y consideración a las obras de piedad que él ha hecho, pero que, a la vez, quiere guardar ocultas a los ojos de los hombres; porque es evidente que, si él no hubiese realizado aquellas obras de piedad, de seguro que no le causarían disgusto esas faltas de consideración de las gentes. Por tanto, mientras no le sea del todo indiferente, respecto al juicio de los hombres, el practicar la obra devota y el no practicarla, no podrá decir que sólo le basta y satisface el juicio que a los ojos de Dios merezca, ni estará libre su corazón de alguna tacha, aunque sea muy secreta, de hipocresía y vanagloria espiritual, la cual no será difícil que corrompa o disminuya el mérito de sus obras.

Por eso, los hombres de pura intención, ante el temor de tamaño peligro, esfuérzanse con todo ahinco en burlar las miradas de las gentes, para que no vean sus buenas obras, y ponen en esta empresa más celo, cuidado y entusiasmo, que el que los mundanos ponen en ocultar sus maldades; y en ello no les guía otro propósito que la esperanza de purificar así la recta intención de sus obras buenas y poder aspirar de ese modo al premio que Dios ha prometido a la pureza de intención para el día del juicio final, en presencia de todos los hombres. Saben de cierto que en aquel día sólo les valdrán las obras buenas, hechas con pura intención, y por eso se preparan como los que van a visitar la casa de Dios en la Meca, los cuales, como saben que entre los beduínos del desierto no corre más moneda que el oro puro y que rechazan toda moneda de mala ley, lo llevan consigo para no encontrarse allí sin medios de vida.

La sutil doctrina desarrollada en el grado tercero, sugiere a Algazel todavía una dificultad, que es la siguiente: Es imposible no sentir alguna alegría, al saber que nuestras buenas obras son conocidas de los demás. Ahora bien, esa alegría, ¿será siempre vituperable o no? Algazel distingue cuatro casos en que cabe alegrarse lícitamente de que sean conocidas las obras buenas:

1° Cuando proponiéndose guardarlas ocultas y teniendo pura intención de servir a Dios, piensa, sin embargo, el devoto que Dios mismo es quien ha permitido que las gentes conozcan sus buenas obras, e infiere de este hecho la bondadosa providencia con que Dios le distingue, las atenciones y finezas con que le trata, puesto que pudiendo haber permitido que quedasen al descubierto, no sólo sus obras buenas, sino también sus pecados, ha ocultado estos últimos a los ojos de los hombres y, en cambio, ha puesto en evidencia tan sólo sus virtudes; ahora bien, al pensar en este favor divino, el devoto puede lícitamente alegrarse del amor con que Dios le distingue, sin deleitarse para nada de que los hombres le alaben y le tengan por santo; de modo que su alegría nazca tan sólo de pensar que la publicidad de su virtud es un indicio seguro de que él es acepto a los ojos de Dios.

2° Cuando del hecho de permitir Dios que se hagan públicas en este mundo sus virtudes en vez de sus vicios, infiere el devoto que asimismo hará con él el Señor en la otra vida; de modo que, en este segundo caso, su alegría nace de sentirse acepto a los ojos de Dios para lo futuro, así como en el primero nacía de creerse acepto en el presente.

3° Cuando el devoto sospecha que sus prójimos, al enterarse de sus virtudes, se sentirán movidos del deseo de imitarlas, e imitándolas, se hará él acreedor a doble premio: uno, por la obra buena que hizo con intención de guardarla oculta; otro, por la publicidad que Dios ha permitido darle y de la cual se ha seguido la imitación del prójimo, cuyos méritos serán patrimonio también del devoto imitado; ahora bien, tal pensamiento no puede menos de engendrar en el corazón de éste intensa alegría, perfectamente lícita.

4° Cuando, al verse alabado por sus virtudes, el devoto se alegra precisamente de que sus prójimos obedecen a Dios alabando y amando al que a Dios obedece y sintiendo simpatía hacia la virtud, puesto que entre los fieles no todos obran así, siendo no pocos los que odian o envidian a quienes practican la virtud, los censuran o se burlan de ellos o los tachan de hipócritas, en vez de alabarlos. Esta alegría, pues, nace en el devoto de ver que la fe de sus prójimos es sana y buena. Síntoma de pureza de intención, en este caso, será que el devoto sienta la misma alegría cuando vea que alaban las obras buenas de otro, que cuando alaban las suyas [1].

7 — EXPLÍCASE CUÁNDO Y EN QUÉ MEDIDA INUTILIZAN EL MÉRITO DE LA OBRA BUENA LOS VARIOS GRADOS DE LA HIPOCRESÍA ESPIRITUAL, ASÍ DE LA FRANCA COMO DE LA OCULTA

Supongamos para ello — dice Algazel — que el devoto ha tenido intención pura, al proponerse realizar la obra buena, y que luego le viene a las mientes la tentación de vanagloria. Una de dos: o esta tentación le viene antes de acabar de realizar dicha obra, o después de terminada.

Si, *después* de terminarla, experimenta alegría, simplemente porque su obra buena se ha hecho pública, sin él pretenderlo ni procurarlo, esa alegría no corromperá el mérito de la obra, puesto que se realizó ya con pureza de intención y sin tacha de vanagloria; y en cuanto al sentimiento de complacencia que sobrevino después, es de esperar que no habrá hecho mella en el sujeto ni en su obra, sobre todo si aquél no se esfuerza por dar publicidad a su obra y hablar de ella, ni tampoco lo desea, sino que simplemente coincide su publicidad con su publicación permitida por Dios, sin que el sujeto intervenga, en todo este proceso psicológico, más que de una manera pasiva, es decir, experimentando en su corazón la alegría y el consuelo. En cambio, si después de realizar el devoto la obra con pura intención, le nacieran deseos de manifestarla al prójimo y hablase de ella, ya sería más de temer que su mérito sufriera algún menoscabo; sin embargo, lo más verosímil es suponer que no influyan en su mérito esos deseos de manifestarla, puesto que ya la obra estaba terminada con intención pura; a lo más, el devoto se hará reo de castigo por ese pecado de vanagloria posterior a la obra buena, pero sin que el mérito de ésta se aminore en sí mismo.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 211-213.

Si la tentación de vanagloria sobreviene *antes* de acabar la obra buena, v. gr., la oración comenzada con intención pura, una de dos: o consiste sencillamente en un sentimiento de alegría que no influya en la obra, o consiste en un pensamiento de vanagloria que mueve al devoto a acabar la oración comenzada. En este último caso, su mérito total quedará destruído; de modo que, si se trata de oración obligatoria, deberá repetirla, cuando, por ejemplo, en medio de ella se ve atraído el devoto por un espectáculo que le tienta a interrumpir la oración para presenciarlo, y si no la interrumpe es únicamente por temor a que las gentes que le vean juzguen mal de su religiosidad.

Cabe también que dicho pensamiento no sea bastante a impedir que el devoto se proponga acabar la obra con intención sobrenatural; así, por ejemplo, si en medio de la oración se le presentan varias personas y él se alegra de que le vean y cae en la tentación de vanagloria proponiéndose acabar la oración bien hecha, pero porque le están viendo orar, aunque también la habría acabado con igual perfección si hubiere estado solo. En este caso, hay vanagloria, sin duda, e influye realmente en la obra, como resorte que impulsa a moverse. Ahora bien: si ese impulso es de tan victoriosa eficacia, que bajo su imperio llega a borrarse en la conciencia la sensación del propósito, antes formado, de servir a Dios y merecer recompensa sobrenatural, quedando oscurecida y extinguida la intención pura, es también evidente que todo el mérito de la obra devota se habrá destruído, al destruirse uno de sus esenciales elementos, que es la intención sobrenatural, la cual ha quedado ahogada y oprimida por el propósito de vanagloria o hipocresía.

Si el pensamiento o propósito de vanagloria sobreviene ya al comenzar la obra buena y persevera influyendo hasta acabarla, es indudable que el devoto peca, además de ser inútil su obra. Pero si en el decurso de la obra buena y antes de acabarla, se arrepiente y pide perdón a Dios, ya es discutible la solución, pues los maestros de espíritu se dividen en tres opiniones: dicen unos que la oración, v. gr., comenzada con intención de vanagloria, es esencialmente nula y debe, por ende, reiterarse; otros dicen que deben repetirse todos los movimientos rituales, es decir, las postraciones e inclinaciones, porque son nulos, excepto el movimiento llamado *takbīra,* con que toda oración comienza y durante el cual se forma la intención, porque esta intención, firme y deliberada, no puede ser destruída por una idea fugaz de vanagloria; otros, en fin, dicen que no debe repetirse nada, sino arrepentirse y terminar la oración con intención pura. Fúndanse estos últimos en que sólo debe atenderse al término de la obra devota: si éste es válido, toda ella lo será, como también si la obra se comienza con pura intención y luego se la termina con intención de vanagloria, será nula por igual motivo [1].

8 — DOBLE MÉTODO PARA LA CURACIÓN DE ESTE VICIO

Conocida por lo que antecede la gravedad que este vicio reviste y habiéndose ya ponderado cómo corrompe el mérito sobrenatural de las obras buenas, infiérese fácilmente cuánto esfuerzo debe poner el devoto en dominarlo, aun a costa de las más violentas y empeñadas luchas, y en curarlo, aun a trueque de las más amargas y repugnantes pócimas.

---

[1] *Iḥyā',* III, 213-214.

Su curación, además, interesa y afecta a todos los devotos sin excepción: en efecto, todos ellos, desde su infancia, habituáronse a la afectación y al fingimiento, porque la débil inteligencia y la falta de discernimiento características de la niñez les obligó a imitar y copiar cuanto veían hacer a los mayores, y como la simulación es el ambiente de la vida social, acostumbráronse desde niños a la hipocresía, y arraigó ésta en sus corazones con tal fuerza, que, cuando ya de hombres se dan cuenta de su gravedad mortal, no pueden desarraigarla, sino con extraordinario esfuerzo y habilidad ingeniosa. Algazel apresúrase, sin embargo, a tranquilizar al lector, asegurándole que el método curativo que va a proponer, si bien es duro en los comienzos, hácese fácil y ligero al fin.

Dos partes hay que distinguir en dicho método: una, que trata de los medios para arrancar las raíces, de las cuales la hipocresía nace y se engendra; otra, que estudia los medios para rechazar las tentaciones eventuales que accidentalmente sobrevengan.

9 — DE LA EXTIRPACIÓN DE SUS TRES RAÍCES

La raíz de este vicio, que es el amor de la fama, se divide en tres: el deleite de sentirse alabado; la aversión al dolor que la censura o el vituperio engendran, y la ambición de los bienes del prójimo, que con la fama se aspira a conquistar. Para desarraigar estas tres raíces, de las que nace el vicio de la hipocresía espiritual, existen dos métodos terapéuticos: uno *teórico* y otro *práctico*.

A) *Método teórico*. — Consiste en que el devoto se haga las siguientes reflexiones: Es indudable que cuando el hombre aspira a una cosa y la desea, es porque la cree buena, útil y deleitable, ya en el momento presente, ya en lo futuro; mas, si sabe que esa cosa es agradable ahora, pero perjudicial después, ya le es fácil suprimir el deseo que por ella siente. Así, verbigracia, ocurre cuando uno sabe que la miel es deleitable, pero le demuestran que en ella hay veneno. Este mismo método hay, pues, que seguir para cortar de raíz *el deseo de la fama:* penetrarse bien de los daños que encierra. Tan pronto como el devoto se dé cuenta de los males que la hipocresía le acarrea, de los bienes espirituales de que le priva, de las gracias divinas que en la vida presente le hace perder, de los grados de gloria que sin ella podría lograr en la vida futura y de los terribles castigos a que por ella se expone en el día del juicio — en el cual se verá cubierto de oprobio y confusión delante de los hombres, y objeto, además, de la ira de Dios — , es imposible que no se avergüence de comprar con la moneda de la virtud bienes temporales; de captarse las simpatías humanas, a costa del odio divino; de burlarse de la obediencia que a su Señor debe, sólo por temor al juicio de los hombres; de adornarse para ellos con villanías contra Dios; de buscar la amistad íntima de las criaturas, alejándose del Creador; de apetecer los elogios de los hombres, a costa de los reproches del Señor; de aspirar a hacérseles grato, exponiéndose, en cambio, a la ira divina.

Cuando el devoto medite atentamente acerca de lo vergonzoso y villano de esta conducta y compare lo que de los hombres puede lograr en este mundo, haciéndoseles grato, con lo que en la vida futura ha de perder y con el mérito de sus obras buenas que se le escapa, piense, además, que una sola de esas obras, hecha con pura intención, podría quizá inclinar en su favor el fiel de la balanza el día de la cuenta, mientras que, perdido todo su mérito por la hipocresía, servirá para que el platillo de los pecados pese más y su peso le arrastre al infierno.

A esto, que ya es bastante, añada que una sola obra buena, hecha por vanagloria, si no le lanza al infierno, le priva al menos del altísimo grado de gloria que por sus virtudes hubiera podido merecer ocupar junto a Dios y en medio de sus profetas y amigos sinceros, haciéndole descender al grado inferior del vulgo de los bienaventurados.

Todo esto, sin contar con las graves y molestas preocupaciones a que en este mundo se expone, si busca hacerse grato a los hombres, pues el darles gusto a todos es aspiración que nunca se logra: si a unos agrada, a otros disgustará sin remedio; aparte de que, si busca agradarles irritando a Dios, sólo logrará conquistarse la ira de Dios y la ira de los hombres.

Por otra parte, ¿qué se propone, prefiriendo sus alabanzas a cambio de los vituperios de Dios, si las alabanzas de los hombres ni le aumentan los medios de sustento, ni le alargan la vida, ni le han de servir de nada en el día de su pobreza y miseria, que será el día del juicio?

Si lo que le mueve a buscar captarse las simpatías de los hombres es *la ambición* de lograr de ellos favores temporales, tenga presente que Dios es quien a su arbitrio inclina los corazones a la generosidad o a la avaricia, sin que puedan resistir a sus decretos; piense que sólo Dios es el verdadero proveedor de los humanos; piense, además, que quien tiene ambición, no está libre de humillaciones y fracasos, y que, si alcanza lo que ambiciona, tampoco está libre de la humillación de que le echen en cara los favores recibidos. ¿Cómo, pues, abandona los favores espirituales que Dios le otorga, a cambio de una esperanza ilusoria y de una preocupación falaz, que puede salirle fallida, y que, aun si le sale a medida de sus deseos, nunca el placer que le proporciona podrá compensar los disgustos y humillaciones que le acarrea?

Si la raíz de la hipocresía espiritual fuere *el horror a las censuras* de los hombres, piense el devoto que esas censuras en nada pueden perjudicarle: mientras no las ratifique Dios en sus eternos juicios, nunca serán capaces de acortarle la vida, ni de aminorarle los medios de subsistencia, ni de condenar su alma al fuego del infierno, si fuere de los predestinados al cielo, ni de atraer sobre él la ira de Dios, si a sus divinos ojos fuere acepto, ni de hacerle más odioso, si por desgracia ya lo fuere. Los prójimos, como débiles criaturas que son, son impotentes por sí mismos e incapaces para todo eso, pues carecen de todo señorío o imperio sobre lo útil y lo perjudicial, sobre la vida y la muerte y la resurrección de sí propios.

Una vez que en el corazón del devoto haya penetrado la convicción de estos daños que las tres raíces de la hipocresía engendran, forzosamente tiene que entibiarse el ansia que sienta de hacerse grato a sus prójimos y se volverá sin duda alguna hacia Dios, puesto que el hombre sensato nunca siente deseos de lograr una cosa, cuyos daños son mayores que las ventajas que reporta. Bástale, para adquirir aquella convicción, considerar que si sus prójimos se enterasen de la vanagloria e hipocresía en que se inspiran esas buenas obras que realiza con intención aparentemente sincera, es seguro que le aborrecerían, y Dios mismo permitiría que quedasen al descubierto sus más secretos propósitos de simulación, para hacerlo tan odioso a los hombres, como lo es a sus divinos ojos; en cambio, si obra con pura y recta intención de agradar a Dios, Él mismo revelará a los hombres la sincera intención que le inspira en sus obras devotas y le conquistará la simpatía de sus corazones, sometiéndolos a su yugo, y desatará sus lenguas en elogios y alabanzas, por más que ni en estas alabanzas consiste la perfección, como tampoco estriba la imperfección en sus censuras. El que tenga bien presente en su corazón el pensamiento de la vida futura, de su felicidad eterna y de los sublimes grados de gloria que en ella junto a Dios le están preparados, despreciará, sin duda, todos cuantos bienes le puedan ofrecer las criaturas en los breves días de la vida presente, que además nunca dejan de estar mezclados con amarguras y fastidios, y pondrá todo su empeño y preocupación en orientar su corazón hacia Dios, redimiéndolo de la esclavitud de los respetos humanos y atrayendo sobre él, como fruto de su liberación, luces sobrenaturales que iluminen espléndidas los más amplios senos de su espíritu y le abran el horizonte de las divinas revelaciones y de los favores de la familiaridad del Señor, los cuales le compensarán con exceso de la soledad en que vive, olvidado de las criaturas, y de los bienes mundanos que ha despreciado.

Todas estas meditaciones servirán — concluye Algazel —, como medicinas teóricas para desarraigar del corazón la hipocresía espiritual.

B) *Método práctico.* — Consistirá en habituarse el devoto a ocultar a los ojos del prójimo las obras buenas que realice, cerrando las puertas para que no las vea, con el mismo cuidado con que las cierra para ocultar sus vicios; así, a fuerza de hábito llegará a contentarse con que sólo Dios conozca y vea sus buenas obras, sin que su misma alma vuelva ya más a provocar en su corazón el deseo de buscar la notoriedad entre las criaturas. Este remedio se hace costoso al principio del combate espiritual; pero soportándolo algún tiempo con paciencia, acaba pronto por dejar de ser molesto y llega a hacerse hasta fácil y cómodo, mediante las gracias y auxilios con que Dios favorece a sus siervos; pero téngase en cuenta que Dios no cambia, con su gracia adyuvante y facilitante, el corazón de un hombre, mientras éste no comienza por sí mismo a cambiarlo. Al hombre le toca combatir, y a Dios dirigirlo con su gracia; al hombre le corresponde llamar a la puerta, y a Dios abrírsela [1].

10 — DE LA LUCHA CONTRA LAS TENTACIONES DE ESTE VICIO

No basta desarraigar del corazón la planta de la hipocresía espiritual mediante los dos métodos, teórico y práctico, antes propuestos, ya que el demonio no dejará de tentar al devoto en medio de sus ejercicios de devoción, sugiriéndole pensamientos de vanagloria, y, además, la inclinación espontánea del alma hacia la notoriedad, nunca se la aniquila del todo. Es, pues, indispensable que el devoto se prepare a rechazar las tentaciones de hipocresía espiritual que se le presenten.

Estas tentaciones, que son tres, se presentan a veces juntas de un golpe, y a veces sucesivamente una tras otra. Es la primera, la idea de que el prójimo se entere de la buena obra que el devoto está realizando y la esperanza de que así suceda. Sigue después el deseo que le nace de que el prójimo le alabe y le tenga en mucho. Surge, finalmente, el acto de consentir y ceder a la tentación anterior, es decir, el propósito deliberado de realizarla. *Pensamiento, deseo* y *propósito* son, pues, las tres tentaciones o, mejor, momentos de la tentación dicha. Para rechazarla con toda eficacia, es indispensable hacerle frente en el momento primero, antes de que sobrevenga el segundo. Así, pues, que se le ocurra la idea de manifestar al prójimo la obra devota que está haciendo, la rechazará diciéndose para sus adentros: «¿Y qué te importa que las criaturas la conozcan o la ignoren, con tal que la conozca Dios? ¿Ni qué provecho vas a sacar de que los hombres la conozcan?» Si, a pesar de esto, surge el segundo elemento — el deseo de ser alabado — traerá el devoto a su memoria el recuerdo de las reflexiones que antes se hizo acerca de los daños espirituales de la vanagloria, para que estas ideas provoquen en su alma la aversión contraria a aquel deseo, y de la aversión nazca el propósito firme de rehusar, contrario al propósito de consentir a la tentación.

---

[1] *Iḥyā',* III, 215-217. Evidente alusión al texto evangélico (Mat., VII, 7): *Pulsate et aperietur vobis.*

La necesidad de hacer frente a los tres elementos que la integran es clarísima. A veces, en efecto, comienza el devoto su obra con sincera intención, pero pronto le viene un pensamiento de vanagloria y consiente en él, porque ni tiene presente en aquel instante la reflexión saludable, ni le nace, por ende, la aversión; la causa de consentir a aquel pensamiento de vanagloria es, sencillamente, que el corazón está lleno de temor a la ignominia y de amor a la alabanza; por eso, como no queda en el corazón espacio para otros sentimientos ni ideas, el recuerdo de los daños espirituales de la vanagloria bórrase por entero. Es algo así como lo que le pasa al que, después de reflexionar serenamente sobre las ventajas de la mansedumbre y hacer firme propósito de refrenar su ira en las ocasiones que se le ofrezcan, luego, al ofrecérsele una contrariedad, olvida su anterior propósito y su corazón se llena de cólera, la cual le impide recordar los daños espirituales de este vicio. Así también, la dulzura de la alabanza, llenando el corazón del devoto, expulsa de su interior la luz de la reflexión, tanto como en el ejemplo anterior la amargura de la ira. Y el mismo efecto producen, en general, todas las pasiones, cuyo asalto es súbito e imprevisto: todas hacen olvidar, de momento, la idea de los males espirituales que acarrean; y al olvidarse la idea, no es posible que nazca la aversión, que es su fruto.

Otras veces, en cambio, el devoto se hace cargo de la idea, es decir, sabe que aquel pensamiento que le viene a las mientes es de vanagloria espiritual y que si a él consiente se expone a la ira de Dios; pero, a pesar de todo, por la vehemencia de su pasión, se deleita en él morosamente, hasta que la pasión vence a la razón, y el sujeto, que no ha podido sustraerse al deleite del momento, o se limita a hacer en su interior propósito de arrepentirse, o ni siquiera piensa en ello, cegado por la pasión. En estos casos, de nada sirve la idea o reflexión saludable, porque no va seguida del sentimiento de aversión.

Otras veces, en fin, hay reflexión y aversión, y, sin embargo, el devoto consiente en el pensamiento de vanagloria que le vino a las mientes, porque el sentimiento de aversión era débil, comparado con la vehemencia de la pasión. En estos casos, también es inútil el sentimiento de aversión, puesto que de hecho no da por resultado el propósito de rechazar la tentación.

Se ve, por consiguiente, que sólo es provechosa para el éxito la conjunción de los tres elementos: *reflexión* saludable, *aversión* y *decisión* de rechazar el pensamiento de vanagloria; o sea: *idea*, *sentimiento* y *propósito;* este último es fruto del sentimiento, como el sentimiento es resultado de la idea; y la fuerza o eficacia de ésta será proporcional a la intensidad de la fe, así como su debilidad lo será a la negligencia del alma en lo que atañe a su vida futura y al apego que sienta a las cosas de acá abajo. La raíz, en efecto, de todo esto no es otra que el amor del mundo, el dejarse dominar de la concupiscencia: ese amor es el principio de todo pecado y la fuente de toda falta, porque la dulzura de la afición a los honores, al prestigio social y a las comodidades de la vida es la que le quita al corazón las ganas de meditar en las graves consecuencias del pecado, privándole así de las luces de la gracia [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 217-218.

11 — LA RESISTENCIA A LA TENTACIÓN Y SUS CUATRO GRADOS

Una dificultad nace de toda esta doctrina psicológica: supongamos, en efecto, que el devoto siente esa repugnancia saludable, suficiente a resistir de hecho al pensamiento de vanagloria espiritual; pero que, a pesar de todo, no queda su corazón libre de sentir cierta inclinación espontánea a la tentación, cierto afecto natural, aunque repugnando reflexivamente este movimiento espontáneo de apego al pecado. ¿Qué habremos de pensar de tal estado de conciencia? ¿Será reo de vanagloria o hipocresía espiritual el que lo sufra?

Algazel resuelve el caso en sentido negativo, porque Dios no impone a sus siervos, sino lo que está dentro de la esfera de su personal capacidad, y ya no depende de las facultades humanas el impedir que el demonio les tiente ni el subyugar los apetitos espontáneos del propio temperamento hasta el punto de no sentir inclinación alguna pasional. A lo más a que cabe aspirar es a que el devoto refrene esa inclinación por medio del sentimiento de aversión, conscientemente provocado mediante la reflexión sobre los daños sobrenaturales que la tentación puede acarrear.

Cuatro grados de perfección cabe todavía distinguir en esa resistencia del devoto contra los pensamientos de vanagloria espiritual: 1° Rechazar la tentación del demonio; pero, en vez de limitarse a resistirla y a olvidarla, ocuparse detenidamente en tal combate contra el demonio, por pensar que en esa lucha estriba la salud del alma, cuando realmente es una imperfección, ya que le priva de ocuparse en conversar familiarmente con Dios y lograr los bienes espirituales que en la meta del camino de la perfección le esperan; es, pues, como el viajero que interrumpe su marcha, para luchar con los ladrones que le salen al camino. — 2° Rechazar la tentación cuando viene, sin perder el tiempo ni entretenerse en combatir al demonio, para no incurrir en aquella imperfección. — 3° No detenerse ni siquiera en esa repulsa y mentís dado a Satanás, porque, aun siendo breve, implica una detención en la marcha, sino antes bien limitarse a mantener en el fondo del alma el propósito, formado ya de antemano, de abominar de todo pensamiento de vanagloria. — 4° Tener muy presente que el demonio andará espiando las ocasiones para tentarle con pensamientos de vanagloria, y así, proponer el devoto firmemente que, cuando le tiente, se limitará a redoblar la intención pura y simple de servir sólo a Dios y de ocultar sus obras de piedad y devoción a las miradas de los hombres, a fin de irritar más al demonio con este propósito, que es el que más le molesta y ahuyenta, porque le hace perder ya toda esperanza de vencer en nuevos ataques.

El célebre maestro de espíritu al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī [1], comparaba estos cuatro grados de resistencia a la sugestión diabólica con la conducta respectiva de cuatro discípulos que, al concurrir a una escuela de teología ortodoxa para instruirse en la doctrina de la verdad, viéranse tentados por los consejos arteros de un hereje que, queriendo desviarlos de su propósito, intentase arrastrarlos a un centro de enseñanza heterodoxa: el primero de los cuatro rehusa acceder a la invitación, pero se entretiene discutiendo con el hereje, que es lo que éste desea para que, al menos, llegue tarde a la lección ortodoxa y pierda una parte de provecho; el segundo detiénese también para rehusar, pero sin perder tiempo en discutir con el hereje, a pesar de lo cual éste se da por contento, puesto que ha logrado detenerlo un instante, aunque sólo haya sido para negarse a acceder; el tercero no le hace caso, ni siquiera vuelve el rostro para rehusar su invitación, sino que sigue su camino y frustra con ello todas las esperanzas del tentador; el cuarto, en fin, decidido de antemano a irritarle, apresura su marcha al verlo, en vez de detenerse o de seguir su lenta marcha acostumbrada. Es casi seguro que si de nuevo pasan esos cuatro cerca del tentador hereje, se atreverá a reiterar sus ataques con todos, menos con el cuarto, pues temerá que sus invitaciones sean contraproducentes [2].

---

[1] Natural de Basora, murió en 857 de J. C.

[2] *Iḥyā'*, III, 218-219.

12 — DE LAS PRECAUCIONES QUE DEBEN TOMARSE CONTRA LAS TENTACIONES DE HIPOCRESÍA ESPIRITUAL

Si jamás ha de estar seguro el devoto contra las asechanzas del demonio en esta materia, ¿deberá prevenirse espiando sus ataques, antes de que se presenten, para mejor resistirlos, o deberá, por el contrario, abandonarse a la especial providencia de Dios para con sus siervos, dejando en sus manos el negocio de resistir a las tentaciones que puedan sobrevenir, o deberá ocuparse exclusivamente en sus ejercicios de piedad, prescindiendo de toda defensa preventiva?

Algazel contesta exponiendo la triple solución que daban a esta dificultad los ascéticos musulmanes, divididos al efecto en tres distintas escuelas:

La solución primera, defendida por una escuela ascética de Basora, consiste en decir que los devotos de sólida virtud no necesitan tomar precaución alguna contra el demonio, porque, unidos ya estrechamente con Dios y engolfados en su amor, el demonio los abandona, se aparta de ellos, desesperando de vencerlos, lo mismo que desespera de vencer a los devotos de virtud floja si los tienta a pecados graves, como beber vino o cometer adulterio. Para los perfectos, efectivamente, los deleites mundanos, aun los lícitos, son como esos pecados graves para los imperfectos: despidiéronse ya en absoluto del amor de esos deleites, y, por tanto, no le queda al demonio camino para llegar hasta ellos; luego no necesitan para nada velar ni estar prevenidos.

La solución segunda, defendida por una escuela ascética de Siria, consiste en afirmar que la vigilancia para la defensa necesítala tan sólo el devoto de poca fe y de imperfecta abnegación en la voluntad divina, pues aquel que crea de cierto que Dios carece de compañero asociado al gobierno del universo, para nada tiene que precaverse contra cualquier enemigo; sabe muy bien que el demonio es una criatura vil y despreciable, desprovista de todo imperio contra los siervos de Dios, y que, por tanto, sólo le puede ocurrir lo que Dios quiera que le suceda, de bueno o de malo; de modo que el devoto que conoce todo esto intuitivamente, se avergüenza de tomar precauciones contra cualquier agente distinto de Dios, porque la seguridad de su fe en la unicidad divina le excusa de toda vigilancia.

La solución tercera, contraria a las dos anteriores y defendida por otra escuela, afirma que le es indispensable a todo devoto vigilar y precaverse contra el demonio, y que lo que dicen los ascéticos de Basora, a saber, que los devotos de sólida virtud no necesitan tomar precauciones porque sus corazones están en absoluto exentos del amor del mundo, es sencillamente una asechanza del mismo demonio, con la cual trata éste de extraviarlos, puesto que, si ni siquiera los profetas estuvieron jamás libres de las tentaciones de Satanás, ¿cómo lo van a estar los que no son profetas? Por otra parte, no toda tentación del demonio proviene de las pasiones y del amor del mundo, como pretenden los ascéticos de Basora, sino que también tienta el diablo a los devotos contra la fe sugiriéndoles ideas impías o heréticas sobre los atributos divinos, etc.

Además, el tomar precauciones contra el demonio no es incompatible con el amor de Dios, como aquellos teólogos suponen; antes bien, ese mismo amor exige que obedezcan todos sus mandatos, entre los cuales hay uno que manda textualmente que los fieles se prevengan contra el enemigo exterior, es decir, contra las estratagemas militares de los infieles en la guerra santa; luego *a fortiori* deberán tomarlas contra el enemigo interior, que les ve sin que ellos puedan verle. Por eso decía el asceta Ibn Muḥayrīz [1], aludiendo al demonio: «Pieza que veas, sin que te vea ella, fácil es que la ganes; pero pieza que te vea, sin verla tú, es casi seguro que te ganará.» ¿Cómo, pues, no va a estar obligado todo devoto a vigilar al demonio, si esa negligencia le expone al fuego eterno, mientras que los descuidos en la guerra santa contra el infiel le exponen tan sólo a la muerte temporal que, si acaece, es un glorioso martirio por la fe? Infiérese, pues, de aquí que el estar engolfado el corazón en el amor de Dios no implica que deba abstenerse de tomar las precauciones que Dios mismo le ordena.

---

[1] Floreció en Jerusalén, siglo primero de la héjira.

Y con esto queda también refutada la opinión de la escuela segunda, cuando pretende que tales precauciones menoscaban la virtud de la abnegación de la propia voluntad en las manos de Dios. Porque, en efecto, si el hecho de tomar el escudo y la lanza, levantar ejércitos y cavar fosos no pudo decirse que menoscabara esa misma virtud en el alma de Mahoma, ¿cómo ha de menoscabarla el temor de un peligro contra el cual Dios mismo nos ordena que vigilemos? En el tratado en que más adelante ha de estudiar Algazel dicha virtud [1], promete demostrar el error de los que suponen que su esencia estriba en un absoluto quietismo o abstención del uso de las causas segundas. Basta, para conservar incólume dicha virtud, el usar de las criaturas con la fe viva de que sólo Dios es el que en ellas y por ellas realiza todos los efectos. Por tanto, puede el devoto precaverse contra el demonio, aun creyendo que sólo Dios es quien ha de salvarle o perderle y que las criaturas todas no son sino medios o instrumentos subordinados y sujetos a su sabia providencia.

Esta solución tercera, adoptada por al-Ḥārit̠ al-Muḥāsibī, es, pues, la verdadera a la luz de la ciencia. Las dos anteriores parecen, más bien, meras opiniones de ascetas poco ilustrados, que creen poder considerar como verdades universales y permanentes, simples fenómenos psicológicos accidentales y transitorios, como ese engolfamiento del corazón en el amor de Dios, que es inverosímil sea duradero y constante.

Dentro de esta solución tercera, divídense todavía los ascéticos que la adoptan en tres diferentes grupos, según el modo como cada grupo cree que el devoto deba tomar sus precauciones contra las sugestiones diabólicas de vanagloria.

Grupo 1º: es el de los que creen que dicha precaución y vigilancia debe preocupar al espíritu del devoto más que cualquier otra cosa.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 172-208: *Kitāb al-tawḥīd wa-l-tawakkul.*

Grupo 2º: el de los que, por el contrario, estiman que tamaño predominio de dicha vigilancia sería en menoscabo de la presencia de Dios en el corazón, preocupado con exceso de espiar al demonio, que es cabalmente lo que éste desea; por lo cual, será preferible que el devoto se preocupe de pensar en Dios y de servirle, aunque sin olvidarse de la hostilidad de Satán y de la necesidad de vigilarle, juntando así ambas preocupaciones en una, no sea que, olvidándose del demonio, le asalte cuando menos piense, o, pensando tan sólo en sus ataques, pierda la presencia de Dios.

Grupo 3º: es el de los ascéticos más ilustrados, según los cuales, yerran los dos anteriores grupos.

Yerran, en efecto, los del grupo primero evidentemente, porque consagrando todos sus esfuerzos a espiar al demonio, olvídanse de Dios, sin pensar en que, cuando Dios nos ordena que vigilemos al demonio, es tan sólo para que éste no nos aparte de Dios; ¿cómo, pues, cabe decir que debemos preocuparnos principalmente de vigilarlo, si esa preocupación predominante sería el más grave daño que a nuestras almas pudiéramos inferir? Porque, además, como tal predominio conduce a privar al alma de las luces de la divina presencia, cuando el demonio venga a tentarla, la encontrará falta de luz sobrenatural y desprovista de la fuerza que habría de haber sacado del trato familiar con Dios, y así, no será extraño que el demonio la venza, porque se encuentre débil para rechazar sus asaltos.

Pero también yerran los del grupo segundo, al coincidir con los del primero, cuando pretenden juntar en el corazón el recuerdo de Dios y el recuerdo del demonio, pues, en efecto, cuanto más se ocupe el corazón en vigilar a éste, tanto menos se ocupará de pensar en Dios. Ahora bien, el precepto divino ordena que pensemos en Dios y olvidemos todo lo que no es Él, incluso el demonio.

Luego la solución exacta consistirá en decir que el devoto debe imponer a su corazón el firme propósito de vigilar los asaltos del demonio y grabar fuertemente en su espíritu la idea de su hostilidad; pero, una vez convencido de esto y decidido a la vigilancia habitual, deberá ocuparse en pensar en Dios, consagrando todas sus energías y concentrando toda su atención en ello, sin traer ya jamás a las mientes, de propósito, el recuerdo del demonio; de este modo, cuando el demonio venga a tentarle, la idea de su hostilidad, de la cual está habitualmente convencido, se despertará de improviso, y al despertarse, le nacerá el impulso a rechazar sus ataques. Porque el estar preocupado el espíritu con la idea de Dios, en nada estorba para que se despierte ante los asaltos del demonio. Antes al contrario, a menudo se duerme uno con el temor de que se le olvide hacer, al amanecer, alguna cosa que le importa, y para evitarlo pone empeño en no olvidarla y se duerme con el propósito de despertarse para esa hora y hacerla; y luego, en medio de la noche, se despierta varias veces antes de la aurora, por la fuerza de la preocupación que tiene de despertarse a tiempo; y eso, que durante el sueño esa preocupación tiene que ser inconsciente. Y si esto es así, ¿cómo temer que la continua presencia de Dios impida vigilar contra los asaltos del demonio? Cabalmente, un corazón así dispuesto es el que resiste con más energía a los ataques del enemigo, porque su misma concentración en el recuerdo de la idea de Dios, mortifica las pasiones, vivifica la luz de la razón y disipa las tinieblas de la concupiscencia. El corazón humano es, en efecto, como un pozo, cuyas aguas sucias se quisieran limpiar para que de su fondo surgiese el agua limpia: el devoto que se preocupa sólo de pensar en el demonio, deja en el pozo el agua sucia; el que se preocupa, a la vez, de pensar en Dios y en el demonio, achica el agua sucia de una parte del pozo; pero como la deja, entre tanto, seguir fluyendo por el otro lado, nunca acaba de agotarla, aunque trabaje sin descanso; el discreto es aquel que pone ante todo una presa contra la corriente del agua sucia, y llena después el pozo con agua limpia, para que, cuando la sucia vuelva a fluir, se encuentre con el obstáculo de la presa que la rechace, sin necesidad de nuevo esfuerzo y trabajo [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 219-220.

13—EXPLÍCASE CUÁNDO Y CÓMO CABE, SIN PELIGRO DE VANAGLORIA, MANIFESTAR LAS PROPIAS OBRAS BUENAS AL PRÓJIMO

Por lo dicho se comprende que el ocultarlas es útil para lograr la pureza de intención y para evitar todo peligro de vanagloria e hipocresía espiritual; en cambio, el manifestarlas, si bien expone a este último peligro, puede reportar una gran utilidad, a saber, la de que nuestros prójimos nos imiten y se muevan a practicar el bien. Pero esta manifestación admite dos formas: 1ª, hacer en público la obra buena en sí misma; 2ª, hacerla en secreto, pero darle después publicidad, hablando de ella.

Por lo que toca a la forma primera, a la publicidad de hecho, toda obra buena, imposible de ser practicada en secreto, v. gr., la peregrinación, la guerra santa, la oración del viernes en la mezquita, etc., puede asegurarse que lo más perfecto es practicarla en público para dar ejemplo al prójimo; pero con una condición: la de que en esta intención no haya la más ligera tacha de vanagloria.

En cambio, si la obra buena es de las que cabe practicar en secreto, como la limosna o la oración privada, ya hay que distinguir: Si el hacer la limosna en público puede molestar al beneficiado con ella y aprovechar al prójimo con el buen ejemplo, lo más perfecto es hacerla en secreto, porque el daño inferido es positivamente ilícito. Mas si no fuera de temer daño alguno, divídense los ascéticos: unos creen mejor hacerla en secreto, aunque de la publicidad se siga el buen ejemplo; otros opinan lo mismo, pero sólo cuando la probabilidad del buen ejemplo no exista, pues si existe, creen más perfecta la limosna en público, como lo aconseja Dios a sus profetas [1], ya que, en general, es más meritoria la obra cuando sirve de ejemplo al prójimo y no es de temer en quien la practica el peligro de la vanagloria; porque claro es que, si este peligro existe, ningún provecho reportará el devoto para sí, aunque el prójimo imite su buen ejemplo.

---

[1] Alude, probablemente, al texto evangélico (Mat., V, 16): *Ut videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum qui in coelis est.*

Supuesto lo que antecede, dos requisitos debe llenar todo el que practique en público las obras buenas:

1° Que lo haga solamente donde y cuando sepa de cierto o sospeche que sus prójimos le han de imitar. Hay, en efecto, personas a quienes imita la gente de su familia, pero no los vecinos; o éstos sí, pero no la gente del mercado, ni menos aún los habitantes todos del pueblo en que viven. Sólo el sabio, famoso por su doctrina religiosa, puede aspirar a que los hombres todos lo tomen por modelo. En cambio, el simple fiel, si practica en público alguna obra buena, es muy fácil que sus prójimos lo atribuyan a hipocresía y vanagloria, en vez de imitarle. No debe, por tanto, hacerla en público inútilmente, pues la publicidad tan sólo es lícita, con la intención de dar buen ejemplo quien lo pueda dar y para aquellos que lo hayan de recibir.

2° Que el devoto vigile atentamente su propio corazón, no sea que en su fondo guarde alguna secreta afición a la vanagloria espiritual, la cual sea el móvil que le impulse a practicar en público la obra buena, so pretexto de dar buen ejemplo, aunque en realidad tan sólo apetezca darse tono de santo y de modelo y ejemplar de los demás. Este peligro corren todos los devotos, excepción hecha de los que poseen sólida virtud y pura intención, que son bien pocos. Por eso no conviene que el devoto de virtud flaca se engañe a sí mismo con esa ilusión, pues se perderá sin darse cuenta, como se pierde el náufrago que, sabiendo mal nadar, pretende compasivo salvar a otros náufragos, y acaba por ahogarse con ellos. En este escollo tropiezan, en general, los devotos y los teólogos, porque pretenden igualarse con los hombres espirituales y perfectos en esto de practicar en público sus obras buenas, y como en sus corazones no ha arraigado aún con fuerza la pureza de intención, pierden todo el mérito de su virtud por la vanagloria. Ni es fácil de evitar esa ilusión. La única piedra de toque está en que el devoto se haga a sí mismo esta reflexión: «Supongamos que te dijeran que practiques en secreto la obra buena, para que el prójimo imite, no tu buen ejemplo, sino el de otro cualquier devoto, pero que ganarás con ello igual mérito que si la practicases en público.» Ahora bien, si su corazón, ante esta idea, siente inclinación a ser él, y no otro, el modelo del prójimo, es evidente que su móvil es la vanagloria y no el deseo de merecer a los ojos de Dios, por medio del buen ejemplo, puesto que el buen ejemplo se lograría también imitando el prójimo al otro devoto.

Por lo que toca a la forma segunda de publicidad, es decir, a la que consiste en dar a conocer a los demás la obra buena, después de hacerla en secreto, hay que decir lo mismo que respecto de la forma primera, con la sola diferencia de que aquí el peligro de incurrir en vanagloria es más inminente, porque la lengua es difícil de refrenar, y la satisfacción que el alma siente contando lo que ha hecho y aun exagerándolo es muy grande. Sin embargo de todo, aunque la vanagloria logre también insinuarse por este medio, no puede tener nunca influjo retroactivo para corromper el mérito de la obra buena ya realizada. Y en este sentido, puede decirse que esta forma segunda de publicidad es menos peligrosa para la vida espiritual. La conducta que el devoto deberá seguir es ésta: si su corazón tiene la energía espiritual, que sólo la luz de la divina presencia inspira, y si, además, se siente movido por intención pura y recta de servir a Dios sólo, y si, finalmente, advierte que el respeto humano es a sus ojos de importancia casi nula — porque lo mismo le da que le alaben las gentes o que le desprecien —, entonces le será lícito hablar de sus propias obras buenas, ante aquellas personas que le conste desean imitarle y seguir sus ejemplos de santidad. Es más: no sólo lícito, sino hasta laudable será, si la intención es verdaderamente pura y está exenta de todo peligro de vanagloria, pues entonces no se mueve el devoto por otro ideal que el de dar buen ejemplo al prójimo.

Dichos de varios ascetas y místicos, inspirados en esta pura intención sobrenatural, aduce Algazel como modelos de conducta acomodados al caso; pero seguidamente advierte que todos ellos admiten una doble y contradictoria valoración, porque, si esas palabras procedieran de labios de un devoto que sólo las pronunciase para gloriarse de sus sublimes estados místicos, serían entonces síntoma del colmo de la hipocresía espiritual; mientras que si, por el contrario, proceden de labios de persona autorizada para servir de modelo de virtud a los demás, serán entonces el *summum* del celo y del buen ejemplo.

Es, por consiguiente, lícita la divulgación, siempre que quien la haga sea hombre de sólida virtud y se proponga sólo dar buen ejemplo, según las condiciones antes explicadas. No conviene, en efecto, cerrar del todo la puerta a la publicación de las obras buenas, puesto que el espíritu humano se siente espontáneamente arrastrado a imitar y seguir el ejemplo de los otros. Más todavía: hasta la misma publicación que de sus buenas obras hace el hipócrita, aun siendo un grave mal para él, es utilísima para el bien espiritual de sus prójimos, siempre que éstos ignoren que obra así por vanagloria. ¡Cuántos, en efecto, obraron con recta intención, imitando a otros que sólo obraban movidos por vanagloria!

A este respecto cuenta Algazel que, en otros tiempos, las gentes que circulaban por las calles de Basora a altas horas de la noche, se edificaban oyendo a los devotos que desde sus celdas entonaban la salmodia del Alcorán; pero un autor ascético compuso por entonces un libro sobre el vicio de la vanagloria espiritual, y aquellos devotos abandonaron sus ejercicios nocturnos, y con ello se perdió el buen ejemplo con que edificaban a las gentes, las cuales se lamentaban después, diciendo: ¡Ojalá que no se hubiese publicado aquel libro! [1].

14 — EXPLÍCASE SI SE PUEDE, SIN PELIGRO DE VANAGLORIA, OCULTAR LOS PROPIOS PECADOS AL PRÓJIMO

La raíz de la pureza de intención estriba, evidentemente, en la indiferencia del devoto ante la publicidad o el secreto de su conducta respecto de sus prójimos; pero claro es que este grado de perfección espiritual tan subida no es patrimonio de cualquiera.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 220-222.

Por otra parte, no hay hombre que no sea reo de pecados, ya interiores ya exteriores, que procura no se sepan y que le repugna manifestar a los demás, sobre todo si se trata de aquellos pensamientos y deseos ocultos que solo Dios ve perfectamente. Ahora bien: esa voluntad de ocultarlos a los ojos del prójimo cabe a primera vista sospechar que constituya pecado de vanagloria espiritual; pero no es así; el peligro de vanagloria consistiría en ocultarlos; para hacer creer a los demás que uno es virtuoso y temeroso de Dios, sin serlo en realidad. Ésta sí que sería ocultación hipócrita. En cambio, el devoto, sincero y exento de toda intención de vanagloria, tiene perfecto derecho a ocultar sus defectos, sin que esto menoscabe la sinceridad y pureza de su intención, y a sentir repugnancia y tristeza de que sean conocidos de los demás, con tal que se inspire en alguno de los ocho motivos siguientes:

Motivo 1º Que el devoto sienta alegría de que Dios oculte sus pecados en este mundo y se entristezca, en cambio, de que los descubra, porque tema que esta revelación de sus faltas acá abajo le traiga aparejada otra, más grave, en el día del juicio, conforme lo asegura el Profeta en aquel texto que dice: «Aquel de quien Dios oculta en este mundo un pecado, ocúltalo también en el otro.» Ahora bien, esta tristeza es lícita y saludable; porque nace de la intensidad y viveza de la fe en la vida futura.

Motivo 2º Que su repugnancia se inspire en la idea de que Dios abomina también la publicidad de los pecados y, en cambio, gusta que permanezcan ocultos. En este caso, en efecto, aunque el pecador háyase rebelado contra Dios pecando, da sin embargo muestras de amar en cierto modo lo mismo que ama Dios y de tener fe viva en la repugnancia que a Dios inspira la publicidad de los pecados. Síntoma de sinceridad en este caso será que dicha repugnancia y tristeza la sienta igualmente cuando se revelen pecados que no sean suyos.

Motivo 3º Que su repugnancia al desprecio de las gentes nazca de pensar que ese desprecio le preocupará y quitará la tranquilidad de espíritu y de mente indispensable para consagrarse al servicio divino, pues es evidente que al alma por naturaleza le disgusta verse despreciada y a la razón natural espontáneamente le contraría, y esta turbación estorba para la práctica de la vida devota. Ahora, conviene advertir que por esa misma causa debe el devoto repugnar igualmente el ser alabado, pues también la alabanza turba y preocupa al alma, apartando de la mente el pensamiento de Dios. Con esta condición, la dicha repugnancia es también saludable, porque nace de la intensidad de la fe, pues implica sincero deseo de purificar el corazón de toda preocupación mundana, a fin de consagrarlo por entero a la virtud.

Motivo 4º Que su repugnancia al desprecio de las gentes nazca sencillamente de que ese desprecio le produce una molestia natural. Es, en efecto, evidente que el desprecio produce un dolor moral en el corazón, lo mismo que el golpe lo produce físico en el cuerpo. Ahora bien, el temor a ese dolor moral, producido por el desprecio, no es una cosa ilícita, ni por él puede decirse que el hombre peque; el pecado surge cuando se irrita o impacienta por ese desprecio y llega hasta cometer acciones ilícitas para evitarlo. Porque téngase presente que el hombre no puede estar obligado por ley alguna a no entristecerse ni dolerse de que lo desprecien los demás. Claro es que la perfección espiritual consiste en carecer de toda preocupación de las criaturas, en la falta de respetos humanos, en la santa indiferencia respecto a la alabanza o al vituperio de los hombres, sabiendo de cierto que solo Dios es el que puede hacernos bien y mal, ya que las criaturas todas son para ello impotentes; pero este estado de ánimo es patrimonio de contadas personas; la mayoría de los temperamentos humanos sienten dolor moral ante el desprecio, porque instintivamente advierten que en él va implícito el juicio de su propia imperfección. Tanto es así, que a veces hasta es laudable sentir ese dolor por el desprecio ajeno, cuando el que nos desprecia es persona de sólida virtud y maestra en cosas espirituales, ya que tales personas son verdaderos testigos de Dios en la tierra y su vituperio es un claro indicio del vituperio de Dios mismo y de la imperfección espiritual del vituperado. ¿Cómo, pues, no entristecerse de tal desprecio? La tristeza reprobable no es ésta, sino la que nace de ver que no le alaban a uno por su virtud; eso es lo ilícito: desear que los hombres alaben la virtud propia, puesto que eso equivale a buscar, con actos de obediencia a Dios, una recompensa de parte de las criaturas. Si el devoto advierte en su corazón ese sentimiento, está obligado a contrarrestarlo con otro de repugnancia y contradicción; pero la simple repugnancia del desprecio, merecido por los pecados, que se experimenta espontáneamente, no es reprobable, y por lo tanto el devoto puede lícitamente ocultar sus pecados para evitarla.

Eso sí, también se concibe que al devoto le repugne el desprecio, pero sin desear la alabanza y queriendo tan sólo que las gentes lo dejen en paz, sin ocuparse de él para elogiarlo o censurarlo. ¡Cuántos hay, en efecto, que soportan gustosos el no ser alabados, pero que no pueden sufrir el verse despreciados! Y esto es así, porque si el elogio produce un placer, la mera privación de ese placer no produce dolor, mientras que el desprecio produce un dolor positivo. De todo lo cual se infiere que si el amor de la alabanza, tributada a la propia virtud, es ilícito, es porque equivale a desear recibir ya el premio en esta vida; en cambio, la repugnancia sentida ante el desprecio que nuestros pecados merecen, no es sentimiento reprobable y que deba evitarse, a no ser cuando la tristeza, producida por el hecho de que nuestros pecados sean conocidos de las gentes, nos preocupe tanto, que nos haga olvidar las miradas y las censuras de Dios, pues este olvido es el *summum* de la imperfección en la vida religiosa; antes bien, al devoto debe siempre entristecerle mucho más el desprecio divino que el humano.

Motivo 5.º Que el devoto repugne ser despreciado; pero tan sólo por cuanto el que le desprecia ofende a Dios con ello. Este sentimiento es también evidentemente lícito, puesto que nace de motivos sobrenaturales. Síntoma de su sinceridad será que al devoto le repugne igualmente el desprecio, si recae sobre otra persona que no sea él, pues ésta es la diferencia que hay entre el dolor natural, nacido del egoísmo, y el sobrenatural, inspirado en motivos de fe.

Motivo 6° Que el devoto oculte su pecado, sólo para evitar que le puedan perjudicar las personas que lo lleguen a conocer. Este motivo es independiente del dolor moral que el desprecio del prójimo produce, pues es evidente que el desprecio nos duele porque nos hace ver nuestra imperfección y vileza, aunque estemos seguros de que no ha de inferirnos ningún daño aquel que nos desprecia; pero, a veces, además, tememos que el prójimo nos pueda hacer algún mal si conoce nuestro pecado, y entonces hay perfecto derecho a ocultarlo para eludir ese daño temido.

Motivo 7° La simple vergüenza, la cual es también un dolor moral, independiente del producido por el desprecio y del causado por el temor al daño probable que el prójimo nos pueda inferir. La vergüenza es un hábito moral laudable y generoso, que nace ya en el espíritu del niño, tan pronto como se ve ilustrado por la luz de la razón, y que le hace sonrojarse de sus propios pecados, cuando son vistos por los demás. El hombre malvado, que no le importa que sus maldades sean conocidas de la gente, añade a su maldad la impudencia y el cinismo, y esa su falta de pudor agrava su perversidad, que es, sin duda, mucho mayor que la del que oculta sus pecados porque se avergüenza de que sean conocidos.

Lo que hay es que a la vergüenza se la confunde con la vanagloria espiritual, pues se asemeja a ella tan extraordinariamente, que son pocos los que aciertan a distinguirlas. Todo el que se deja llevar de la vanagloria espiritual, pretende que lo que siente es vergüenza, y que la causa que le mueve a practicar con toda perfección exterior las obras de piedad no es otra que la vergüenza que le da el que le vean hacerlas mal; pero tal afirmación es falsa: la vergüenza es un hábito moral que fluye espontáneamente de los caracteres generosos, pero del cual lo mismo puede nacer, como secuela, la causa determinante de la vanagloria espiritual, que la de la pureza de intención: cabe igualmente sentir vergüenza y obrar bien por vanagloria, que sentir vergüenza y obrar bien por el solo fin de servir a Dios.

Para demostrarlo, supongamos que un hombre va a pedirle a un amigo que le haga un préstamo, y que este amigo accede a dárselo, no porque generosamente esté dispuesto a ello, sino tan sólo porque le da vergüenza de negárselo en persona; él sabe muy bien que si se lo hubiera enviado a pedir por medio de un mensajero, ni habría tenido vergüenza de negárselo, ni se lo hubiera dado simplemente por bien parecer, ni tampoco por merecer de Dios el premio anejo a su obra de caridad. Ahora bien, la persona cuyo estado de ánimo es éste, cabe que adopte varias actitudes: una de ellas es que se descare francamente a darle una rotunda negativa, sin importarle un bledo de su amigo, aunque por ello le tache éste de desvergonzado, pues si sintiera algo de vergüenza, o bien se excusaría aduciendo pretextos para no prestar, o bien prestaría.

En este último caso, si se resuelve a prestar, caben tres hipótesis.

1ª Que se mezcle la vanagloria con la vergüenza, de este modo: la vergüenza surge primero afeándole su conducta de negarse rotundamente; después, le viene a las mientes el pensamiento de vanagloria, diciéndose para sus adentros: «Conviene que le des lo que te pide, para que por ello te alabe y te elogie y así adquieras fama de generoso»; o bien: «Debes darle lo que te pide, para que no hable mal de ti, tachándote de avaro.» En ambos casos, es evidente que si da, lo hace por vanagloria, aunque el móvil de ésta fué primeramente la vergüenza.

2ª Que se le haga muy cuesta arriba el negarse en redondo, por vergüenza; y que también se le resista, por avaricia, el acceder a la petición; pero que entonces le venga a las mientes esta sentencia del Profeta, que le mueva a obrar con intención pura: «La limosna vale como uno y el préstamo como dieciocho.» La perspectiva, pues, de lograr tamaña recompensa, y la idea de producir gran contento al amigo al cual va a favorecer, muévenle a ser generoso otorgando lo que le piden. En este caso, el móvil primero ha sido la vergüenza, pero de ella ha nacido después un motivo, laudable a los ojos de Dios, que le ha hecho obrar con pureza de intención.

3ª Que no lo haga por desear esa recompensa sobrenatural, ni por temor a las censuras del amigo, ni porque espere sus elogios — puesto que si le hubiera pedido esa cantidad por carta, se la habría negado —, sino tan sólo por la vergüenza que siente en su corazón de desairarlo personalmente; de modo que, si no fuera por la vergüenza, de seguro que se negaría, como se negaría también, si la petición se la hicieran otras personas, extrañas a él o bajas de condición, aunque le colmaran de elogios o aunque por ello mereciera de Dios gran recompensa. Es, pues, la vergüenza, y no más, el móvil de su acción. Ahora bien, así como en este ejemplo la vergüenza mueve a ocultar ese feo vicio de la avaricia, en los casos de vanagloria espiritual el devoto se avergüenza hasta de cosas perfectamente lícitas; tanto, que si le ven, v. gr., andar con prisa, adopta de repente una marcha lenta, o si le ven que se ríe, se pone serio. El devoto cree que eso es vergüenza, pero en realidad es vanagloria.

Se ha dicho también con mucha razón que hay casos en que la vergüenza es pusilanimidad, a saber, cuando uno se avergüenza de hacer cosas que no son feas, v. gr., de predicar o de dirigir los oficios en la mezquita. Esa vergüenza está bien en las mujeres y en los niños; pero no en los varones adultos. Asimismo, hay casos en que da vergüenza el censurar a un anciano por un pecado que se le ha visto cometer, y es vergüenza que está bien, por el respeto que sus barbas merecen. Pero más laudable aún sería avergonzarse de Dios, no dejando pasar sin censura cualquier ofensa suya que se presencie. El devoto de sólida piedad preferirá siempre avergonzarse de Dios, más que de los hombres.

Motivo 8º Que el devoto tema, si sus pecados se hacen públicos, servir de piedra de escándalo a sus prójimos, que pueden imitar su mal ejemplo. Este motivo es el único que también justifica la publicidad de las obras buenas: la imitación o el ejemplo; pero tan sólo pueden invocarlo e inspirarse en él las personas constituídas en autoridad, cuyos súbditos es de creer que las tomen por modelo. Y así, por este motivo octavo, deben también los pecadores ocultar su pecado a sus propias mujeres e hijos, para no darles mal ejemplo [1].

15 — EXPLÍCASE SI SE DEBEN OMITIR LAS BUENAS OBRAS, POR TEMOR A INCURRIR EN VANAGLORIA ESPIRITUAL

Hay quienes así piensan; pero yerran en ello y, además, no logran otra cosa que dar gusto al demonio con su conducta. Acerca de las obras buenas que conviene omitir por temor de incurrir en vanagloria, la verdadera doctrina es la siguiente:

Ante todo, hay que distinguir dos grupos de obras buenas: 1° Aquellas que por sí mismas no dan placer o gusto al sujeto que las practica, v. gr., la oración, el ayuno, la peregrinación, la guerra santa, sino que, antes bien, son duras y molestas de realizar, porque exigen cierta lucha o combate espiritual; sólo resultan agradables, en cuanto que con ellas puede el devoto lograr la alabanza del prójimo —que siempre agrada—, caso de que el prójimo las conozca. — 2° Aquellas que en sí mismas agradan al que las practica, a saber, la mayoría de las obras buenas cuyo ejercicio no se refiere exclusivamente al cuerpo del sujeto, sino que dice ya relación al público en general, v. gr., el ejercicio del califato, de la judicatura, del gobierno civil, del almotacenazgo, de la presidencia en la oración pública, de la predicación, de la enseñanza, de la beneficencia, etc., todas las cuales son obras buenas muy expuestas a vanagloria, porque su ejercicio afecta al público y son, en sí mismas, agradables.

Grupo 1° Las obras buenas de este grupo, como la oración, la peregrinación y el ayuno, están expuestas a tres tentaciones de vanagloria.

1ª La que se presenta, antes de realizar la obra, sugiriendo al devoto la idea de que la gente le vea realizarla, y, en efecto, se decida de primera intención a obrar por este motivo, sin que en su decisión influya motivo alguno sobrenatural. En este caso, claro es que conviene omitir la obra buena, pues no sería tal, sino un verdadero pecado, aunque revestido con apariencias de virtud, para conquistar fama de santo. Deberá, sin embargo, realizar la obra, a pesar de todo, en el caso de que le sea posible desechar de su espíritu el pensamiento de vanagloria antes de realizarla — diciéndose a sí mismo: «¿Cómo no te avergüenzas de tu Señor? ¿Cómo no eres generoso para con Él y lo eres con sus criaturas? — hasta ver si logra con ello refrenar el impulso de vanagloria y decidirse a obrar generosamente sólo por Dios.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 222-224.

2ª Si el devoto comenzó a realizar la obra buena con pura intención sobrenatural, pero en ese primer momento de formar la intención de servir a Dios se le ofrece la tentación de vanagloria, ya no debe omitir la obra buena — puesto que en principio existe intención sobrenatural —, sino que debe realizarla y combatir a la vez la sugestión pecaminosa y purificar la intención más y más, por medio del tratamiento que en artículos anteriores se explicó, es decir, provocando en el alma la aversión a la vanagloria y decidiéndola a resistir.

3ª Si con este tratamiento acaba por desechar la tentación, pero después vuelve ésta de nuevo a atormentarle en medio de la obra, debe también luchar sin descanso para volver a desecharla, y en modo alguno debe por ella abandonar el ejercicio para dedicarse a purificar la intención o volver a formarla, sino que debe ante todo acabar la obra buena comenzada.

Porque tenga presente el devoto que el demonio le tentará, primero, a dejar la obra; pero si no le hace caso, le tentará con ideas de vanagloria; y si tampoco le da oídos y las rechaza, seguirá entonces el demonio diciéndole: «Esa obra no está hecha con pura intención. Eres un hipócrita. Todo tu trabajo es perdido. ¿Qué utilidad vas a sacar de una obra, hecha sin pureza de intención?» Con tales sugestiones procurará decidirle a que abandone la obra comenzada; y si lo consigue, habrá logrado su propósito.

El que omite la obra buena por el solo temor de incurrir en vanagloria espiritual, es semejante a aquel a quien su amo le entregara trigo, mezclado con cizaña, diciéndole: «Límpialo de la cizaña y críbalo con todo esmero»; a pesar de lo cual, él omitiera la obra, diciendo: «Temo que si me ocupo en eso, no quedará cribado el trigo con toda limpieza»; y tan sólo por ese temor, abandonase el trabajo [1]. Esta conducta es absurda, porque con ella el devoto se priva de las dos cosas: de la pureza de intención y de la obra misma.

Análogo error comete el devoto que omite la obra buena, por temor a que las gentes digan de él que es un hipócrita y a que con ello ofendan a Dios. Este miedo es también una hábil añagaza de Satanás; porque, en efecto, primeramente el devoto comienza por pensar mal de sus prójimos musulmanes, a lo cual no tiene derecho; después de esto, aun suponiendo que su temor sea fundado, en nada le puede perjudicar el que sus prójimos hablen mal de él; por otra parte, omitiendo la obra buena, pierde el mérito a ella anejo; finalmente, el omitirla, tan sólo por temor de que le acusen de vanagloria, es pura vanagloria, pues si no fuese porque deseara que le alaben y temiera que le desprecien, ¿qué le importaría que dijesen de él que era hipócrita o que era sincero? ¿Qué diferencia hay entre omitir la obra por temor de que le tachen de vanagloria y practicarla por temor de que le tachen de tibieza? Aún es más grave su pecado en el primer caso. Además, ¿en qué se funda el devoto para creer que el demonio le va a dejar en paz sin nuevas tentaciones? Tan pronto como omita la buena obra, volverá a la carga, diciéndole: «Ahora dirá la gente que has dejado de practicarla, tan sólo para que se diga de ti que no buscas la celebridad y el renombre de devoto.» Entonces el devoto se verá obligado a huir de esa nueva sugestión, abandonando la vida social; pero aunque buscase un refugio en la cueva más profunda de la tierra, todavía infundiría el demonio en su corazón el dulce pensamiento de que las gentes conocen su austeridad religiosa y que cabalmente por haber huído del mundo le aprecian y veneran más que antes. ¿Cómo, pues, va a librarse jamás el devoto de las sugestiones diabólicas en esta materia, por medio de la simple omisión de la buena obra? Antes al contrario, tan sólo logrará librarse de ellas, con la idea fija de los graves daños espirituales de la vanagloria, es decir, convenciéndose de que ésta es mortal para la vida futura e inútil para la presente; de esa idea le nacerá aversión y repulsa contra toda tentación; pero, a la vez, deberá persistir el devoto en la práctica de la obra buena, sin importarle nada que el enemigo le tiente continuamente, porque sus ataques jamás han de cesar. En cambio, si omite, para evitarlas, la obra buena, acabará por caer en el quietismo y en el abandono de las prácticas religiosas. De modo que, mientras el devoto advierta en el fondo de su alma algún impulso a obrar el bien, inspirado en motivos sobrenaturales, no deberá omitir la obra buena. Y para combatir los pensamientos de vanagloria espiritual, bastará que grabe profundamente en su corazón el sentimiento de vergüenza respecto de Dios; así, cuando el demonio le tiente a sustituir la alabanza de Dios con la alabanza de las criaturas, tendrá muy presente que Dios le está mirando y que su mirada penetra hasta lo más íntimo de su corazón, y que, en cambio, si las criaturas pudiesen tener igual penetración y conociesen que el devoto sólo aspira a conquistar sus alabanzas, de seguro que le detestarían y odiarían. Es más: si el devoto, en esos trances, pudiese, en vez de omitir las obras de piedad, multiplicarlas más y más para que Dios vea cuán avergonzado está de sus vacilaciones y expiarlas, debería hacerlo.

---

[1] Cfr. Mat., XIII, 30: ..... *et in tempore messis dicam messoribus: Colligite primum zizania, et alligate ea in fasciculos ad comburendum; triticum autem congregate in horreum meum.* — En las *Vitae Patrum* (edic. Rosweyde, 615 *a*) se inserta una parábola análoga, del abad Pastor, para demostrar, asimismo, que *propter vanam gloriam opus bonum non relinquendum.* Dice así: *Duo homines erant agricolae..... et unus ex eis seminans collegit pauca et sordida; alius autem negligens seminare, nihil omnino collegit. Si ergo fiat fames, quis duorum potest evadere? Et respondit frater ille: Qui fecit, quamvis parvum atque immundum. Et dixit ei senex: Ita et nos seminemus pauca, etsi immunda, ne famis tempore moriamur.*

Grupo 2.º Las obras buenas de este grupo son aquellas cuyo ejercicio dice relación al prójimo y que, por ser además gratas al que las practica, están expuestas a mayores peligros de vanagloria espiritual. Son cuatro: el califato o gobierno político-religioso; el cadiazgo o judicatura; la enseñanza religiosa; la beneficencia.

1ª *El califato* y *el emirato*, o sea el gobierno de los fieles, es la más meritoria de las prácticas de la vida religiosa, si su ejercicio se realiza con justicia y con pureza de intención; pero, eso no obstante, los hombres temerosos de Dios huyeron siempre de tales cargos, y se guardaron, como de cosa gravemente peligrosa, del desempeño de sus respectivas funciones, porque perturban hondamente la vida espiritual del sujeto, exacerbando en su alma la pasión por los honores y el gusto del mando y dominio de los hombres, que es, sin duda, la más deleitable de todas las concupiscencias de la vida presente. Cuando el poder político logra hacerse amable al corazón del hombre, ya éste no puede menos de poner todo su empeño en conservarlo a toda costa, siendo muy difícil que no se deje arrastrar por el impulso egoísta de sus pasiones, rechazando todo aquello que pueda amenguar su poderío y prestigio, aunque se trate de cosas justas, y lanzándose ciegamente al logro de lo que puede multiplicar su influencia política, aunque se trate de cosas injustas.

Los austeros ejemplos de renuncia a todo cargo público, que tantos ascetas dieron en los primeros siglos del islam, sírvenle a Algazel de comprobación para su tesis; pero, enfrente de tales ejemplos y de las sentencias de Mahoma, confirmatorias de los graves peligros que para la perfección espiritual encierra la vida política, hay que oponer también los elogios que de ella hizo el mismo Profeta. La contradicción, sin embargo, es tan sólo aparente, y con facilidad se disipa, distinguiendo casos y personas: los hombres de fe y virtud sólidas no deben rehusar los cargos políticos, mientras que los de flaca virtud jamás deben aceptarlos, si no quieren perder sus almas. Aquéllos, los de sólida fe y virtud, son los que ni sienten inclinación al mundo, ni la ambición les mueve, ni les importan los reproches de los hombres cuando obran puestos los ojos en Dios, porque tienen en nada el respeto humano y han renunciado del todo a las cosas de acá abajo, que sólo ya fastidio y asco les producen; ellos son, en suma, los que se han vencido a sí mismos, domeñando sus pasiones y subyugando al demonio, que ya perdió toda esperanza de vencerlos. Estos tales, a quienes nada les mueve más que la verdad y la justicia, ni nada les aquieta sino lo justo y razonable — aunque en ello les vaya el alma y la vida —, son los únicos capaces de merecer las gracias espirituales que van anejas al desempeño de los cargos políticos. Los que no posean tales dotes, deben abstenerse de aceptarlos, porque les están prohibidos.

Ahora, si alguien, examinándose con toda sinceridad, viese que, como simple particular y fuera de todo cargo político, poseía tales dotes, pero temiera exponerse a perderlas en el desempeño de un gobierno, ya no es tan fácil resolver si debe o no rechazarlo. Algunos ascéticos entienden que puede aceptar el cargo, porque el simple temor de los peligros espirituales que en lo futuro pudieran sobrevenirle de aceptar el cargo, no le obligan a no aceptarlo, sino tan sólo a renunciarlo cuando llegare la ocasión de dicho peligro, ya que se trata de un cargo que, en sí, no sólo es lícito, sino meritorio, ejerciéndolo con las dotes que él entonces sinceramente cree poseer. Algazel, sin embargo, se inclina, como más fundada, a la solución negativa, porque entiende que el alma se ilusiona fácilmente creyendo que, cuando se sienta vacilar ante los peligros futuros, tendrá la serenidad de juicio y la austeridad misma que, antes de gustar la dulzura del mando, posee. El renunciar un cargo político es siempre doloroso. Por algo se dice vulgarmente que la destitución o la cesantía es, para los hombres, como el repudio o el divorcio para las mujeres.

2ª *El cadiazgo* o la judicatura, aunque de inferior categoría en la jerarquía política, es un cargo también de naturaleza espiritual, análoga a la del califato. Debe, por tanto, decirse de su ejercicio y omisión lo mismo que se ha dicho respecto del último, o sea, que a los hombres de flaca virtud y fe poco sólida no les conviene aceptar el cargo de juez, y que, en cambio, deben desempeñarlo aquellos en cuyos corazones toda ambición de honores y todo amor de los deleites mundanos ha muerto, porque sólo en Dios tienen puestas sus miradas. Téngase, en efecto, bien presente que, a juicio de Algazel, los sultanes de su época eran en realidad unos tiranos opresores e injustos; de aquí que, como el juez no puede ejercer su cargo sino dándoles gusto en sus caprichos, pues sabe muy bien que si sentencia un pleito contra lo que ellos desean o recomiendan, sólo logrará una de dos cosas, o ser destituído del cargo, o que su sentencia no sea ejecutada, lo mejor que, a su juicio, puede hacer el devoto es negarse a aceptar el cargo de juez; y si lo acepta, obligado estará en todo momento a exigir de los sultanes que cumplan con todo rigor lo que las leyes canónicas y las sentencias en ellas inspiradas reclamen, sin que el temor a la destitución le sirva jamás de excusa en el cumplimiento de su deber; antes bien, la destitución, al eximirle de toda responsabilidad, debe ser para él un motivo de justa alegría, si aceptó el cargo para servir a Dios. Todo el que no esté dispuesto a inspirar en tales ideas su conducta, es cómplice de la injusticia de los sultanes.

3ª *La enseñanza religiosa*, en sus varias formas, es a saber, el ejercicio de la oratoria homilética, el de la abogacía o consultoría en materias de derecho, el de las cátedras teológicas y, en general, todo cargo docente cuyo desempeño dé fama y prestigio social, ofrece tan graves peligros como los cargos políticos y jurídicos. El predicador popular, en efecto, cuando ve que sus homilías y pláticas morales conmueven los corazones de sus oyentes haciéndoles llorar y gemir, no puede menos de sentir un intenso placer, que a ningún otro deleite es comparable. De aquí que, dominado su corazón por este deleite, espontáneamente se incline a emplear en sus sermones aquellas palabras floridas que sabe que gustan al pueblo, aunque sean vacías de sentido o erróneas, y a rehuir, en cambio, todo cuanto sabe que le es molesto al vulgo, aunque sea verdad. En suma, no se preocupa más que de emocionar por cualquier medio a su auditorio, para que le tengan por gran orador. Y así, cuando oye algún dicho del Profeta o alguna sentencia moral, llénase de alegría, pensando tan sólo en el efecto oratorio que hará cuando él la repita desde lo alto del púlpito, sin que le ocurra la idea de alegrarse pensando, como debiera, que la doctrina de aquel dicho profético o de aquella sentencia moral encierra, ante todo, una enseñanza saludable para su propia felicidad eterna, es decir, para guiar al orador mismo por el camino de la perfección espiritual, si la pone en práctica, y que, después de agradecer a Dios este beneficio que su misericordia le concede, es tan sólo cuando debiera ocurrírsele aprovechar aquel texto para que los demás musulmanes, sus hermanos, participen de igual beneficio. Por todo esto, por ser la oratoria sagrada tan expuesta a tentaciones de vanagloria, su ejercicio debe regularse por las mismas normas que el del gobierno y el de la judicatura: si no le mueve al devoto otro ideal que la ambición de los honores, el ansia de la fama y del dinero, logrados a costa de la religión, debe abandonar la oratoria, hasta que, a fuerza de lucha y combate contra esas pasiones, consiga fortalecer su espíritu religioso e inmunizar su alma contra todo peligro; sólo entonces podrá reanudar la predicación.

Objeción. — Pero una dificultad grave parece ofrecer este criterio restrictivo: si sólo con esa pura intención es lícito consagrarse a la profesión de la enseñanza religiosa en sus varias formas, no habrá quien enseñe, ni quien predique, y la ignorancia de la religión se generalizará entre el pueblo fiel.

Respuesta. — Algazel deshace la dificultad advirtiendo, ante todo, que lo mismo pudiera decirse de las profesiones política y judicial, cuyo ejercicio, según vimos, es objeto de iguales y aun más graves prohibiciones, y cuya necesidad para la vida social es todavía mayor y más inexcusable, así en lo religioso como en lo profano, pues si no hubiese califas, gobernadores y jueces, la anarquía y el desorden reinarían en la sociedad, las gentes se destrozarían en contiendas civiles, no habría seguridad pública y privada, los pueblos se arruinarían y faltarían las subsistencias. Lo que hay es que la judicatura y el califato, lo mismo que la enseñanza y la predicación, aunque sean indispensables para la vida religiosa de los fieles, no por eso dejan de encerrar graves peligros para la salud espiritual de los que las ejercen.

Ni hay que temer que la perspectiva de estos peligros mueva a todos los que las ejercen a abandonarlas, porque la ambición de los honores, del mando, de la fama y del renombre, empuja y empujará siempre a los humanos a escalar esos altos cargos, así en la política como en la enseñanza. Aunque fuera posible encarcelar a los hombres y cargarlos de grillos y cadenas para alejarlos del estudio de las ciencias que dan acceso a esos altos puestos, hallarían de seguro algún expediente para salir de la cárcel y romper las ataduras que les impidieran realizar sus aspiraciones. Dios, además, ha prometido ayudar a la conservación del islam, hasta por medio de gentes que ningún bien espiritual hayan de reportar, para sí mismos, de la ayuda prestada a la sociedad. No hay, pues, que preocuparse — concluye Algazel — de la vida espiritual de los fieles, pues Dios mismo es el que se cuida de conservarla y fomentarla; antes bien, cada cual debe atender por sí, evitando los peligros que el ejercicio de los cargos dichos pueda ofrecerle.

Pero, además, suponiendo que en una región sean varios los que se dedican, por ejemplo, a la predicación, al invitarles a abandonar su ejercicio como peligroso para su propia salud espiritual, no todos harán caso de la invitación prohibitiva, sino tan sólo algunos; y con que hubiese, en todo el país, uno tan sólo cuya predicación llenara los requisitos necesarios para producir en el pueblo fiel los efectos saludables de la religión, aunque él en su interior fuese un hipócrita, con tal que acertase a hacer creer a los oyentes que todos sus sermones se inspiraban en el móvil de servir a Dios con pura intención exenta de todo apetito mundano, no habría ya derecho a prohibir a este predicador el ejercicio de su profesión, sino que debería invitársele a que siguiera predicando y combatiendo a la vez su propia vanagloria; y aunque nos dijera que no podía vencerse, deberíamos insistir en que siguiera predicando, porque, de abandonar su profesión, se perderían las almas, faltas de instrucción religiosa, mientras que, de ejercerla, tan sólo él se perdería, y la salud de la comunidad es preferible a la de uno de sus individuos, el cual, por ende, es justo que perezca para rescatar la vida espiritual de todos.

Claro es, sin embargo, que ese tal habría de reunir las condiciones, por lo menos, externas, que son propias del predicador propiamente dicho, esto es: habría de mover los corazones de los fieles, con su palabra y con su conducta pública, al desprecio del mundo y al deseo del cielo. Porque para lo que hacen hoy en día — dice Algazel — nuestros predicadores, con esa su oratoria retórica y florida que han inventado, llena de párrafos rotundos, cadenciosos y rimados, al par que de poesías, y en la cual oratoria nada se oye capaz de imprimir en el alma de los fieles honda preocupación por el problema religioso ni el consiguiente temor por su salud eterna, sino, antes por el contrario, rasgos de ingenio, elegantes y graciosos, propios tan sólo para fomentar en los oyentes la tibieza y la ilusoria fiducia en el negocio de su salvación, para eso, más valiera que en todo el mundo musulmán no hubiese ni un solo predicador, pues todos ellos no son otra cosa que representantes del Anticristo y vicarios de Satanás. Y en confirmación de estos calificativos tan denigrantes, Algazel cierra su requisitoria contra los predicadores hipócritas de su tiempo, aplicándoles los mismos anatemas, duros e implacables, que el evangelista San Mateo pone en boca de Jesús contra los fariseos y escribas [1].

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, nº 53, y Mat., XV, 8, 14, 19, 20; XXIII, 3, 4, 14, 24, 25-28: «Llegó a nuestra noticia que Jesús, hijo de María, dijo: « —¡Oh sabios »perversos! Ayunáis, oráis y hacéis limosnas; pero no cumplís lo que a los demás »mandáis, ni hacéis lo que a los demás enseñáis. ¡Oh, cuán pésima es vuestra »manera de vivir! Os convertís a Dios, de palabra y deseo; mas, en realidad, movidos »tan sólo por vuestra pasión obráis. ¿De qué os sirve limpiar vuestra piel, si »vuestros corazones están llenos de inmundicia? En verdad os digo: no seáis como la »criba, que echa fuera de sí la harina buena, mientras deja dentro de sí el salvado. »Así también vosotros echáis de vuestras bocas palabras llenas de sabiduría, »mientras en vuestros pechos queda el odio. ¡Oh siervos de este mundo! ¿Cómo ha de »alcanzar la vida futura aquel cuya concupiscencia no está saciada aún de las cosas »de este mundo y cuyos deseos todavía no acabaron? En verdad os digo que »vuestros corazones llorarán por vuestras obras, porque pusisteis el mundo debajo »de vuestras lenguas, y debajo de vuestros pies las obras buenas. En verdad os digo: »corrompisteis la vida futura, por conservar íntegra la presente, que es para »vosotros más amable que aquélla. ¿Quién habrá entre los hombres que de la vía »recta, más que vosotros, se aparte, si obráis así sabiendo todo esto? ¡Ay de »vosotros, guías de los demás! ¿Hasta cuándo mostraréis a los que de noche caminan »la recta vía, mientras vosotros permanecéis quietos en la morada de los per-

Réplica. — No cabe negar que la predicación es muy expuesta a los peligros de la vanagloria e hipocresía espiritual; pero también son evidentes los méritos anejos a su profesión, pues el Profeta llega a afirmar que vale más que el mundo entero la dirección espiritual de un solo hombre. Por lo tanto, lejos de aconsejar al predicador el abandono de tan meritoria profesión, debería excitársele a continuarla a todo evento, aunque exhortándole a que combatiera a la vez toda tentación de vanagloria, como se dijo antes, al tratar de la práctica u omisión de la oración por temor a idénticos peligros.

Respuesta. — La ciencia es, en efecto, altamente meritoria, como lo son el gobierno y la judicatura, aunque expuestos también a graves peligros. No pretendemos, pues — dice Algazel —, apartar a los fieles de ella, puesto que en la ciencia misma no es donde existe el peligro de vanagloria. El peligro está en la exteriorización de la ciencia por medio de la predicación y la enseñanza. Tampoco decimos que deba abandonarse su ejercicio, mientras en el corazón quede algún estímulo sobrenatural, aunque vaya mezclado con vanagloria. Ahora, si tan sólo la vanagloria mueve al devoto, entonces sí que afirmamos serle más útil abstenerse de enseñar y predicar. Eso mismo dijimos también de los ejercicios espirituales de mera devoción: si se han de hacer sólo por vanagloria, deben omitirse; pero si la tentación sobreviene en medio del ejercicio devoto, y el alma repele la tentación, no debe omitirse, porque el peligro de vanagloria es leve en las obras de

---

»plejos, como si tan sólo exhortaseis a los demás a abandonar las cosas de acá abajo »para poder gozarlas vosotros? ¡Ay de vosotros! ¿De qué le sirve a la casa en »tinieblas el poner la lámpara sobre su tejado, mientras el interior está sumido en »la oscuridad y el abandono? Así también, a vosotros de nada os servirá que en »vuestros labios brille la luz de la ciencia, mientras vuestro interior está vacío y »privado de ella. ¡Oh siervos de este mundo! Ni como siervos temerosos de su »Señor, ni como hombres libres y generosos, podéis ser considerados. Pero muy »pronto, el mundo mismo os arrancará de raíz y os tumbará de bruces, y luego, »os postrará en tierra y, agarrándoos de vuestras crines, os hará pagar la pena de »vuestras culpas: uno a uno, os entregará, desnudos y a empellones, en manos del »ángel encargado de pesar el bien y el mal, el cual, tras haceros patente vuestra »propia ignominia, conforme a la malicia de vuestras obras os castigará.»

devoción, tanto como es grave en el desempeño de los altos cargos políticos, jurídicos y docentes. En realidad, cabe distinguir tres grados de peligro: 1°, el de los cargos políticos, que es el más grave, y por eso muchos de los primeros muslimes rehusaron desempeñarlos; 2°, el de la oración, ayuno, peregrinación y guerra santa, que por ser menos grave y más fácil de evitar, lo afrontaron siempre sin tanta exposición, no sólo los devotos de sólida fe, sino aun los que la tenían flaca, sin que por temor a la vanagloria se creyeran obligados a dejar de practicarlas; 3°, el de la predicación y la enseñanza, que ocupa un término medio entre los dos anteriores, siendo menos grave que el primero y más que el segundo.

4° *La beneficencia.* — El acumular riquezas, con el propósito de distribuirlas entre los menesterosos dignos de ser socorridos, es también una obra buena muy expuesta a vanagloria, porque es fácil caer en la tentación de aparentar generosidad para conseguir los elogios de las gentes, y porque el alma siente siempre un gran placer cuando logra llevar la alegría a los corazones de sus prójimos.

Sin embargo, los ascéticos discuten si es más perfecto el hacer obras de caridad o el omitirlas para pensar en Dios solo. Unos, los de la escuela de Siria, sostienen que el ganar dinero por medios lícitos para distribuirlos después en limosnas, es obra más meritoria a los ojos de Dios que la práctica de los ejercicios todos de piedad y devoción. En cambio otros, los de la escuela de Basora, defienden que es más meritorio el consagrarse al ejercicio constante de la oración y meditación, pues añaden que el trabajo de adquirir riquezas y la ocupación de distribuirlas en limosnas es un obstáculo para pensar en Dios [1]. Con más razón todavía habrá que adoptar esta última solución, cuando la práctica de la beneficencia exponga al devoto al peligro de la vanagloria. De todos modos, la doctrina más segura, respecto de estas obras buenas que se refieren al prójimo y cuyo ejercicio produce deleite al sujeto, es la que ya repetidas veces se ha dicho, a saber: que lo mejor sería practicarlas evitando toda tentación de vanagloria; mas, si esto no le fuere posible al devoto, deberá examinar en cada caso su conciencia, a fin de decidir, mediante la escrupulosa comparación de las ventajas e inconvenientes para su salud espiritual, qué es lo que más le convenga hacer a la luz de la revelación y sin dejarse llevar de los impulsos de la naturaleza; porque, en suma, puede afirmarse que lo que al corazón humano le parezca más ligero y fácil, será, casi siempre, lo más dañoso para el alma [1], pues el instinto natural no aconseja sino el mal, y raras veces se complace en el bien y se inclina hacia él, aunque tampoco esto último deje de ocurrir en ciertos casos. No cabe, en efecto, resolver estos problemas de manera absoluta, en sentido afirmativo o negativo, sino que deben encomendarse en cada caso a la libre y prudente decisión del devoto, que examinando su conciencia verá lo que crea más útil para su salud espiritual y dejará lo dudoso por lo cierto.

---

[1] Algazel trae aquí, en confirmación de esta doctrina, una sentencia atribuída a Jesús, cuyo sentido coincide con aquélla, pero que no está en los evangelios. Cfr. Asín, *Logia,* n° 43. «Dijo el Mesías: «¡Oh tú, que buscas las cosas del mundo »para poder, mediante ellas, llevar una vida piadosa y religiosa! Más piadosamente »vivirías, si abandonases el mundo.» Y añadió: «Porque el daño menor que ese tal »sufrirá es éste: que el cuidado de conservar las cosas del mundo le impedirá con»sagrarse al recuerdo de Dios, que es la mayor y más meritoria de las virtudes.»

Los síntomas para conocer cuándo el que practica las obras buenas, principalmente la predicación o la enseñanza religiosa, lo hace con pura intención y sin estímulos de vanagloria, son varios: 1° Que se alegre, sin sentir envidia, cuando vea que otro orador más elocuente u otro maestro más sabio que él logra mayor éxito y aceptación entre los fieles. Claro es, sin embargo, que se excluye la legítima emulación, la cual consiste en desear para sí los mismos felices éxitos que otros logren. — 2° Que no cambie de modo de hablar, cuando a sus sermones o lecciones asistan personas de alta posición social, sino que les hable del mismo modo que lo hace de ordinario. — 3° Que no guste de ir por calles y plazas, seguido de discípulos y de público [2].

---

[1] El sello cristiano de esta fina observación de Algazel es tan evidente, que coincide en ella con San Juan de la Cruz. Cfr. Asín, *Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz* (*Al-Andalus*, 1933, p. 25).

[2] *Iḥyā'*, III, 224-229.

16 — EXPLÍCASE CUÁNDO ES SINCERO O HIPÓCRITA EL MAYOR FERVOR CON QUE SE PRACTICAN LAS OBRAS DE PIEDAD EN PRESENCIA DEL PRÓJIMO

Sucede a menudo que una persona tiene que pasar la noche fuera de su casa, en la de otros devotos que tienen la costumbre de pasarla en vela consagrados a la oración, mientras que él no acostumbra a orar más que un breve rato cada noche; y, al ver el ejemplo de devoción de sus compañeros de hospedaje, surge en su alma un fervor inusitado que le mueve a imitarlos, orando por la noche contra su costumbre o dedicando a este ejercicio devoto más tiempo del que acostumbra. Asimismo ocurre, a veces, que uno cae por casualidad en un sitio en el cual la gente ayuna, y se le mueve entonces el deseo de ayunar él también por imitarles, pues si no fuese por el ejemplo que le dan, no ayunaría. Ahora bien, hay quien piensa que esta imitación obedece a simple vanagloria espiritual y que, por tanto, debe evitarse; pero no es exacta esta opinión, tomada en general y en absoluto, sino únicamente en determinados casos que conviene puntualizar.

Todo fiel, que sea en realidad un creyente, es de pensar que desea servir a Dios con esas obras de devoción, es decir, con vigilias y ayunos supererogatorios; pero de ordinario, o se lo estorban las ocupaciones de la vida, o se lo impide el influjo de las pasiones que le subyugan o la tibieza habitual en que yace. Ahora bien, no es infrecuente que el ejemplo del prójimo sea la causa ocasional que le saque de su tibieza, o que desaparezcan accidentalmente las circunstancias habituales que le impiden practicar aquellas obras de devoción en su casa, y que, por ende, nazca el fervor en su corazón. A veces, por ejemplo, no pasa uno la noche en el ejercicio de la vigilia, porque en su propia casa las circunstancias en que vive se lo estorban, bien sea porque el blando lecho en que se acuesta favorece su sueño, o porque el débito conyugal no se lo permite, o porque la tertulia con la familia o el cuidado de los hijos o el tomar las cuentas a los administradores le consumen las horas de la velada; pero, en cambio, si alguna vez tiene que pasar la noche en una casa extraña, todas esas ocupaciones que entibiaban su deseo de obrar el bien, no sólo desaparecen por completo, sino que se ven sustituídas por otras circunstancias ocasionales que enfervorizan su corazón, es decir, por el ejemplo de sus prójimos a quienes ve consagrados a Dios y apartados del mundo. Este espectáculo excita en su alma el estímulo de la emulación, porque le apena el ver que le aventajan otros en el servicio de Dios, y se siente movido por un impulso esencialmente religioso, que nada tiene que ver con la vanagloria. Otras veces, ocurre que el sueño huye de sus ojos, sencillamente porque extraña la cama o por otra circunstancia eventual, y entonces aprovecha aquel insomnio forzoso para consagrarse a la vigilia, mientras que si estuviera en su casa, es fácil que le venciera el sueño. Otras veces, se debe a que en su propia casa está siempre, y como espontáneamente no le place el pasar la noche siempre en vigilia, pero no le disgustaría el hacerlo alguna vez, resulta que la ocasión aquella que entonces se le ofrece excita su fervor, ayudado, además, por la falta de los otros obstáculos habituales. Lo mismo pasa con el ayuno: a veces, es difícil guardarlo en la casa propia, porque los platos suculentos que le ofrecen a diario son una ocasión que le cuesta mucho vencer; en cambio, si por comer fuera de su casa se viera privado de ellos, ya no le sería tan costoso, y fácilmente se dejaría mover por el impulso esencialmente religioso a practicar el ayuno, pues la presencia de los platos suculentos constituía antes un verdadero obstáculo que anulaba el impulso religioso, el cual ahora se fortifica, al desaparecer la ocasión.

En estos casos y otros análogos que pueden ofrecerse, es evidente que la causa ocasional que mueve al hombre a practicar el bien es la presencia de sus semejantes y la convivencia con ellos. Por eso también es muy fácil que el demonio, a pesar de todo, intente desviarle de su saludable propósito, diciéndole: «No lo hagas, pues si lo haces, serás un hipócrita, ya que si estuvieses en tu casa, no lo harías. No reces, pues, más de lo que tienes por costumbre.» Cabe, en efecto, que el deseo de imitar a sus prójimos no tenga otro móvil que el de que le vean obrar bien y el temor de que, si no les imita, le menosprecien y tachen de tibio, principalmente cuando sabe que ellos piensan que también él tiene la costumbre de pasar la noche en vigilia. En este caso, efectivamente, no le agradará perder el buen concepto que de él tienen formado, sino que deseará conservarlo. Y entonces es fácil que le diga el demonio: «Reza, pues tu intención es ahora sincera, ya que no lo haces por respeto humano, sino por Dios, pues si todas las noches no las pasas en oración, es tan sólo porque te lo impiden tus muchas ocupaciones ordinarias.»

Es este, como se ve, un problema de dudosa solución para espíritus poco perspicaces en las cosas de la vida interior. Pero, si el devoto acierta a conocer que el móvil que le impulsa es la vanagloria, no conviene que añada a sus rezos habituales ni siquiera una simple reverencia o inclinación, porque si tal hiciese, pecaría buscando con ella la alabanza de los hombres. En cambio, si advierte que su impulso obedece al saludable deseo de emular a sus prójimos y de participar de sus mismos méritos espirituales imitando sus prácticas devotas, debe imitarlas.

El síntoma para discernir esto será el siguiente: hágase el devoto esta pregunta: si viese a sus prójimos hacer oración sin que ellos le vieran, es decir, estando él tras una cortina, pero sin salir del mismo lugar en que están, ¿se movería igualmente a imitarles, aunque no le vieran, o no? En caso afirmativo, ore, pues su móvil es sincero; pero si advierte en su interior cierta resistencia a imitarles sin que lo vean, absténgase, pues su móvil es la vanagloria.

A veces, asimismo, advierte el devoto que, estando en la mezquita mayor durante la oración pública del viernes, le entra un fervor inusitado, que no experimenta los demás días al orar. Ese mayor fervor, lo mismo puede obedecer al deseo de que los fieles le alaben por su piedad, que al simple contagio del fervor de sus prójimos, cuya devoción se le comunica enardeciendo su tibieza habitual. Y hasta cabe, a veces, que a este móvil saludable y religioso se mezcle o asocie aquel motivo de vanagloria. En tales casos, si advierte que el móvil predominante es el religioso, no debe omitir la obra buena por temor a aquel otro movimiento de vanagloria, sino que basta que lo combata y refrene abominando de él en el fondo de su corazón.

A veces, asimismo, viendo llorar de devoción a los fieles, le acometen a uno ganas de llorar como ellos, por temor de Dios, no por vanagloria; pero es seguro que si hubiese oído, estando él solo, aquellas mismas palabras que hacen llorar a los fieles, no habría derramado él ni una lágrima, porque el llanto de los demás es el que ha conmovido su corazón. A menudo también, en ese mismo caso, el devoto no siente ganas de llorar, y entonces procura esforzarse para llorar, unas veces por vanagloria y otras con sincera intención, porque teme por su alma viendo la dureza de su corazón que no derrama ni una sola lágrima, cuando los demás lloran. Para conocer si es sincero este llanto forzado, deberá preguntarse el devoto: si oyese el llanto de los fieles sin que éstos le vieran, ¿sentiría el mismo temor por la salvación de su alma, viendo la dureza de su propio corazón, y se esforzaría por llorar, o no? Si no advierte esto al suponer que no le ven, entonces es que teme le tachen de duro de corazón, y por tanto debe evitar el llanto forzado. Y dígase lo mismo de los lamentos, suspiros y gemidos que produce la lectura del Alcorán u otro cualquiera ejercicio religioso: unas veces, son efecto sincero de la tristeza, dolor y arrepentimiento por los pecados y del temor de Dios; pero, a veces, nacen también del contraste entre la tristeza de los demás y la dureza de corazón de uno mismo, que, al sentirla, se esfuerza por gemir, suspirar y entristecerse, lo cual es siempre laudable, a menos que vaya mezclado con el deseo de mostrar a los demás que uno es de corazón sensible a las emociones religiosas, pues entonces, si lejos de refrenar este deseo de vanagloria, se le da cabida en el alma, todo el mérito de la contrición desaparece. Cabe también que, en su origen primero, el gemido nazca de un sentimiento de tristeza, sincero y saludable, pero que, después, el devoto lo prolongue e intensifique levantando la voz. Este aumento es ya hipocresía peligrosa, puesto que su origen se debe a pura vanagloria; aunque es verdad que ese aumento ha ido precedido de una primera emoción real de temor religioso, este temor es a veces un sentimiento incoercible y, por tanto, en nada meritorio; y al sobrevenir después el pensamiento de vanagloria, se le ha dado acogida, en vez de rechazarlo, y ha movido al devoto a intensificar el tono de tristeza del gemido o a levantar más la voz o a conservar sobre sus mejillas la huella de las lágrimas, para que se le vean, después de que la emoción primera de temor de Dios ha desaparecido por completo.

Asimismo, a veces, mientras el devoto oye las jaculatorias repetidas que en el ejercicio piadoso del recogimiento (*ḏikr*) se acostumbran a recitar entre los *ṣūfíes* para lograr la concentración extática del alma en la idea de Dios, siente de pronto que sus fuerzas se debilitan, por una emoción de temor divino, y cae al suelo; pero, de seguida, avergonzado de que puedan decir de él que se ha caído sin haber perdido el sentido por un éxtasis intenso, se pone a gritar fingiendo estar en éxtasis, para hacer ver que se ha caído al sufrir un desvanecimiento. En este caso, igualmente, la emoción de temor que primero le hizo caer fué sincera. Otras veces, hasta cabe que sufra un desvanecimiento real, que le haga caer extático, pero para volver en sí inmediatamente; y temiendo entonces que digan de él que su éxtasis ha sido tan ligero y fugaz como un relámpago, prolonga sus gritos y su agitación febril, para hacer ver que su éxtasis dura. Otras veces, en fin, vuelve en sí tras el primer desmayo sin éxtasis; pero, al notar que ha cesado tan pronto la debilidad que le hizo caer, teme que piensen no fué real, sino fingido, su desmayo, porque, de ser auténtico, le habría durado más rato la flojedad; y entonces, para simular que aún le dura, continúa gimiendo y apoyándose en los que están cerca, como si no pudiese tenerse en pie, y al andar vacila y se inclina a derecha e izquierda y da pasos cortos, como si su flojedad le impidiera andar más de prisa.

Todas estas añagazas de Satanás y sugestiones del amor propio deben combatirse, tan pronto como aparezcan, pensando que si los prójimos se diesen cuenta de la hipocresía espiritual que en el fondo del alma se oculta, de seguro que abominarían de ella, y que, por otra parte, Dios, que penetra en lo más íntimo del corazón, todavía abomina de ella más profundamente. Líbrenos Dios — concluye Algazel — de la compunción de los hipócritas, de que habla el Profeta, es decir, de aquella compunción que se manifiesta en la actitud y gestos de los miembros, mientras el corazón está frío, como sucede a menudo con los actos de contrición y arrepentimiento, que se recitan, sin que siempre respondan a compunción sincera del alma ni a verdadero temor de Dios por los pecados cometidos, sino a hipocresía y vanagloria espiritual. Mas como, a menudo, esas tentaciones de hipocresía asaltan al alma a continuación de inspiraciones de sincero fervor, y como, además de sucederse unas a otras sin solución de continuidad, se asemejan entre sí extraordinariamente, es preciso que el devoto vigile atento y examine con cuidado cada una de ellas, para conocer en cada caso su naturaleza y origen respectivo y obedecer tan sólo a las inspiraciones que le vengan de Dios, precaviéndose siempre contra cualquier pensamiento de vanagloria oculta [1].

17 — EXPLÍCASE EN DEFINITIVA QUÉ DEBE HACER EL DEVOTO PARA EVITAR LOS PELIGROS DE VANAGLORIA ESPIRITUAL, ANTES Y DESPUÉS DE REALIZAR LA OBRA BUENA Y DURANTE SU REALIZACIÓN

La recomendación principal que le conviene tener presente en todos los momentos, es ésta: contentarse siempre con saber que Dios conoce sus buenas obras. Pero no se contentará con esto, si no es Dios el objeto único de su temor y de su esperanza, pues el que tema a las criaturas y en ellas espere, de seguro deseará que conozcan sus virtudes y buenas obras. Ese tal deberá, pues, para evitar el peligro de vanagloria, provocar en su corazón un sentimiento de odio contra ese temor y esperanza que las criaturas le inspiran. Y esto lo logrará por los motivos naturales y sobrenaturales, ya explicados, que la razón y la fe aconsejan, y que se reducen, en suma, al peligro a que el hipócrita se expone de incurrir en la aversión de las criaturas y en el odio de Dios, en vez de lograr lo que desea.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 229-231.

La más escrupulosa vigilancia es precisa, sobre todo, cuando el devoto realiza ejercicios de piedad o actos de virtud extraordinarios y poco comunes, pues el alma entonces siente una vivísima comezón de darlos a conocer a los demás, diciéndose para sus adentros: «Obra como ésta tan extraordinaria, o temor de Dios tan intenso, o don de lágrimas tan notable, de seguro que, si lo conocieran las gentes, te adorarían, pues no hay persona capaz de nada semejante. ¿Por qué, pues, te contentas con que estén ocultas y las gentes ignoren tu mérito y nieguen tu perfección espiritual y además se vean privadas de la ocasión de imitar tus ejemplos de virtud?» En estos trances es cuando el devoto debe ahincar más sus pies, trayendo a la memoria, en oposición y contraste con la importancia de sus obras buenas, de una parte, la magnitud infinita del premio que le espera en la vida futura, la felicidad del cielo y su eterna duración, y, de otra parte, lo terrible de la ira y odio de Dios, a que se expone todo el que busca con sus virtudes una recompensa de las criaturas.

Asimismo debe saber que, si da publicidad a sus buenas obras para captarse las simpatías de sus prójimos, sólo logrará en definitiva perder prestigio a los ojos de Dios y destruir el mérito de sus obras buenas. Diga, pues, para sus adentros: «Y ¿qué voy a sacar de que me alaben por esta obra buena, si los hombres son incapaces, por sí mismos, de sustentarme ni de prolongar mi vida?» Ni se desanime de combatir, desesperando alcanzar la pureza de intención por creer que sólo los devotos perfectos y de sólida virtud la logran, pues, antes por el contrario, los devotos de intención menos pura son cabalmente los que más deben luchar para purificarla, ya que el perfecto, aunque sus obras de mera devoción se corrompan alguna vez por falta de pura intención, siempre tendrá en su haber las obras de estricta obligación que habrán sido perfectas y sinceras, mientras que el devoto de intención menos pura, como sus obras de estricta obligación tienen que ser imperfectas, si no trabaja por purificar su intención en las de mera devoción, se expone a perderse por unas y otras.

Después de practicada la obra buena, debe el devoto esforzarse en no hablar de ella. Y aun así, conviene que conciba siempre un gran temor, respecto a la sinceridad de su devoción, temblando ante la sospecha de que se haya insinuado cautelosamente en su obra algún oculto estímulo de hipocresía inconsciente, y dudando si Dios la habrá aceptado como buena o si habrá descontado de su mérito la parte correspondiente a aquella oculta intención menos sincera. Ese temor y esa duda deben acompañar al devoto, mientras practica la obra buena y después de acabarla. Sólo al comenzarla, o sea al formar el propósito, es cuando debe esforzarse por tener convicción cierta de que su intención es pura; un instante después de hecha la intención, ya cabe que la negligencia y el olvido sobrevengan, y, por tanto, debe temer que por descuido se insinúe algún estímulo oculto de vanagloria o hipocresía, que corrompa la obra comenzada. Esto no obstante, debe vencer este temor con la esperanza, fundada en el hecho cierto de haber comenzado la obra con pura intención, ya que la duda afecta sólo a si la hipocresía la habrá o no corrompido después; por tanto, la esperanza de que Dios la haya aceptado debe predominar sobre el temor y producir en el alma un gran deleite espiritual y un consuelo inefable en los coloquios con Dios y en las prácticas religiosas.

El que se consagra al servicio de Dios mediante la vida activa, es decir, bien con obras de beneficencia y misericordia, bien mediante la enseñanza ascética, debe, para evitar la hipocresía y vanagloria secretas, esforzarse en no esperar más recompensa que la que Dios haya de otorgarle a cambio de la alegría que con sus beneficios ha dado él a su prójimo o por las virtudes que le ha enseñado a practicar; mas no debe jamás esperar de uno ni de otro gratitud, elogio o compensación alguna, pues corrompería con esa esperanza todo el mérito de sus obras. Si espera de su discípulo que le preste, a cambio de su enseñanza, alguna ayuda en sus trabajos o algún servicio, o simplemente que le acompañe cuando sale de casa o cosa semejante, ya con eso ha recibido su recompensa y no tiene derecho a otro premio [1]. Sin embargo, cuando, sin esperar otra recompensa que la que Dios haya de otorgarle por su buena obra, resultare que el discípulo le presta algún servicio y el maestro lo acepta, ya no es de temer que esta aceptación destruya el mérito contraído, puesto que dicho servicio se lo prestan sin esperarlo él, ni pedirlo, ni quererlo directamente.

El discípulo, por su parte, no debe aspirar a otro premio que a merecer de Dios la alabanza y la recompensa en el cielo, es decir, que no debe desear el prestigio a los ojos del maestro ni de las gentes, sino tan sólo a los ojos de Dios. Porque es muy fácil que crea tener derecho a ostentar su virtud a la vista del maestro, para lograr más prestigio ante él y obtener así mayor provecho con nuevas lecciones espirituales. Esta opinión es errónea, pues el desear obtener con su virtud algo distinto de Dios, es ya una pérdida, cierta y de presente, en su haber espiritual; y, por otra parte, las nuevas lecciones que espera conseguir, quizá le aprovechen y quizá no. ¿Cómo, pues, pierde de presente, por ostentación, el mérito contante y sonante de la obra buena, a cambio de un aumento de ciencia que sólo sospecha conseguir? No es lícito obrar así; antes bien, debe estudiar por Dios y hacer sus ejercicios devotos por Dios y servir al maestro por Dios, y no por lograr prestigio a sus ojos, si es que quiere que su aprendizaje ascético sea un acto de virtud.

El asceta que se consagra a la vida eremítica, apartado del mundo, debe preocuparse tan sólo de tener fija en el alma la idea de Dios y contentarse con que sólo Él conozca su vida austera y retirada, sin que ni por un momento le venga a las mientes el pensamiento de que las gentes la conozcan y que por ella le puedan y deban elogiar, pues este simple pensamiento bastará ya para sembrar en su pecho la vanagloria, la cual servirá de estímulo que le facilite sus austeridades y devociones en medio de la soledad, y ya en adelante, si vive aislado de las gentes, será tan sólo para que sepan que vive aislado y por ello le alaben, sin que él se percate de que ese pensamiento de vanagloria es precisamente el que le hace ligera y fácil su vida retirada y austera. Sólo podrá estar seguro contra este peligro, cuando advierta que su corazón da igual importancia al juicio de los hombres que al de las bestias; de modo que, si ve que los hombres dejan de considerarle como antes, no se aflija por ello ni experimente contrariedad alguna, salvo una ligera repugnancia natural, la cual, una vez advertida, sea de repente rechazada por la razón ayudada de la fe; antes por el contrario, aunque ese asceta supiera que todo el mundo estaba contemplándole mientras él practicaba un ejercicio devoto, no por eso se aumentaría su fervor ni sentiría contento alguno al verse observado por las gentes. Y si por acaso sintiese alguna ligera complacencia, sería ya síntoma de debilidad en la fe, aunque, pudiendo refrenarla sin demora mediante un movimiento de aversión inspirado en motivos naturales y sobrenaturales, es de esperar que sus esfuerzos no queden frustrados, puesto que no dió entrada a aquella complacencia en su corazón.

---

[1] Cfr. Mat., VI, 2: *Amen dico vobis, receperunt mercedem suam.*

En definitiva, las secretas y sutiles artimañas del amor propio son innumerables en esta materia; y de todas ellas no se librará, sino el que expulse de su corazón todo afecto a cuanto no sea Dios solo y dedique el resto de su vida a cuidar con toda solicitud y compasión por la salud de su propia alma, a fin de no exponerla al fuego del infierno, a cambio de exiguas y muy relativas complacencias que sólo muy breves días pueden durar.

Viva, pues, el devoto en este mundo, como el rey o potentado de la tierra, que, a pesar de serle posible y fácil el goce de todos los placeres y la satisfacción de todas las pasiones, temiera morir a cada instante si las satisficiera, porque su cuerpo estuviese lleno de enfermedades, y que sabe, en cambio, que si se abstiene y las refrena, vivirá y seguirá largos años en el trono. Ese tal, por cuanto está bien convencido del peligro que corre, consulta médicos y farmacéuticos y se somete y habitúa a las más amargas pócimas para lograr la curación, y huye, además, de toda clase de deleites, soportando todo género de privaciones. Cada día aumenta su demacración y enflaquecimiento, por lo poco que come; pero, en cambio, también cada día disminuye la gravedad de su dolencia, por lo mucho que se priva de todo deleite, pues siempre que la concupiscencia le tienta a satisfacer la pasión, piensa en el cortejo de dolores y sufrimientos que se le seguirán y en la muerte segura a que se expone, la cual le privará de su reino y llenará de regocijo a sus enemigos. Cuando se le hace muy molesto el tomar la medicina, piensa en que con ella logrará la curación, la cual le permitirá disfrutar de su reino y gozar de la vida con toda comodidad, con un cuerpo sano, con un alma libre de cuidados, con imperio firme y seguro. Esta perspectiva hace que le parezca cosa ligera y fácil el huir de los deleites y el soportar las más repugnantes pócimas.

Así también, el creyente que aspira a disfrutar del reino de la vida futura, prívase de todo lo que puede serle mortal para aquella vida, es decir, de los deleites de este mundo y de sus alegrías; conténtase con usar de ellos lo menos que puede; prefiere, en cambio, la demacración y la flaccidez, la tristeza y el temor, la soledad y la privación de las amistades humanas, porque teme que éstas puedan acarrearle la ira de Dios y con ella la muerte de su alma, y porque así espera librarse del castigo divino. Todas las privaciones se le antojan cosa suave y ligera, ante la perspectiva de su suerte final, en la cual cree con fe viva y certísima, pues está bien seguro de la felicidad permanente que le está preparada en el seno de Dios, por eternidad de eternidades. Sabe, además, que Dios es generoso y compasivo para con sus siervos, cuando sólo aspiran a darle gusto, y que se complace en ayudarlos, lleno de ternura y bondad para con ellos. Sabe, asimismo, que si Dios quisiera, ahorraría a sus siervos los trabajos y calamidades a que se ven sometidos, y que si así no lo hace, es porque quiere probarlos, para conocer mejor la sinceridad de la voluntad con que le sirven y para que brille la sabiduría y justicia de su providencia. Sabe, en fin, que, cuando empiece a soportar los trabajos y privaciones del combate espiritual, se ha de apresurar Dios a venir en su ayuda con su gracia facilitante, aligerándole la carga de aquel pesado fardo, allanándole el camino de la paciencia, haciéndole amable la virtud e infundiéndole al practicarla un tan suave deleite — fruto del trato íntimo y familiar con Él — que le hará olvidar todos los deleites de acá abajo y le dará fuerzas para mortificar sus pasiones. Él se encargará de dirigirlo y animarlo, y constantemente le asistirá con su gracia, porque el que es generoso, jamás deja fallidos los esfuerzos de quien, confiado en él, espera, ni frustra las ansias del corazón que en él puso todo su amor. Él es el que ha dicho: «Quien hacia mí se aproxime un solo palmo, hacia él me aproximaré Yo una braza. ¡Grandes son, en verdad, las ansias con que los justos anhelan venir a mi encuentro; pero mayores son aún las que yo tengo de encontrarme con ellos!» Por consiguiente, que el devoto dé, en los comienzos de su vida espiritual, muestras de empeño asiduo y serio, de sinceridad, de pura intención, y esté seguro de que no le faltarán, y muy pronto, de parte de Dios, todos aquellos auxilios que son propios de su generosidad, liberalidad, ternura y misericordia [1].

18 — ESPÍRITU CRISTIANO DE ESTA DOCTRINA

Los más agudos ascéticos cristianos, así los anteriores al islam como los posteriores, no ahondaron en el análisis psicológico de la hipocresía espiritual, ni agotaron la rica variedad de síntomas, causas y efectos de esta dolencia moral tan compleja, ni sometieron a estudio tan sistemático y casuístico las hipótesis y las actitudes espirituales que en la realidad ofrece, como lo hace Algazel en este orgánico y denso tratado, cuya glosa hemos dado casi por entero en las páginas que preceden.

Pero esta superioridad incomparable de la obra en cuanto a la abundancia de la doctrina y a la lógica de su desarrollo, nada dice en contra del origen esencialmente cristiano de sus ideas. Aparte de los textos y alusiones evangélicas que expresamente o de manera velada utiliza Algazel para autorizar, confirmar o aclarar sus personales observaciones y consejos ascéticos en el decurso del tratado y que oportunamente hemos ido señalando con notas al pie de los correspondientes pasajes, todo el prólogo que lo encabeza [1], titulado *Del vituperio de la hipocresía*, abunda en textos atribuídos a Mahoma y a los primitivos ascetas del islam, cuyo sentido al menos, cuando no la letra misma, deriva directamente de la sublime doctrina predicada por Cristo en su sermón de la montaña [2]. Ni faltan tampoco, allí mismo, citas textuales de este sermón, tomadas casi a la letra del evangelio de San Mateo, para que la filiación cristiana de las ideas de Algazel tenga su auténtica confirmación de labios del autor [3].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 231-234.

Todos esos textos evangélicos atañen, bien a la reprobación de la falsa y aparente devoción de los fariseos y escribas hipócritas, bien a la aprobación del buen ejemplo. Ahora bien: es evidente que todo el tratado de Algazel gira sobre estos dos puntos, como quicios fundamentales, cuya difícil conciliación y armonía esfuérzase por conseguir, para que, sin menoscabo de la pureza de intención en las obras, el devoto pueda dar buen ejemplo a sus prójimos.

Hasta la enumeración de las obras, limosna, oración, ayuno, tiene su base en el texto del sermón de la montaña [4]. Asimismo, de él deriva la razón más sólida con que Algazel condena la ostentación de las obras devotas y su falta de mérito a los ojos de Dios, a saber, el *receperunt mercedem suam* del texto evangélico y el *Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi,* del mismo. Y por si todavía cupiese alguna duda, en el epílogo del tratado inserta Algazel un caso ejemplar [1], cuyo protagonista es un monje cristiano, que con sutil arte adoctrina a uno de los primeros ascetas musulmanes, al famoso Ibrahīm ibn Adham [2], contra los peligros de la ostentación o hipocresía, como si quisiese Algazel sugerir a sus lectores con este recuerdo los orígenes cristianos de que deriva toda la doctrina de su tratado [3].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 203-205.

[2] *Iḥyā'*, III, 204, 2: «Dijo Mahoma: «A la sombra del trono de Dios, en »aquel día del juicio en el cual no habrá otra sombra en que cobijarse, estará un »hombre que en este mundo dió limosna con su diestra, ocultándolo a su mano »siniestra.» *Ibidem*, 9: «Dijo Dios: «No he creado cosa más fuerte que el corazón de »aquel hombre que cuando hace limosna con su diestra....., etc.» Cfr. Mat., VI, 3.

[3] *Iḥyā'*, III, 203, 4 inf. Cfr. Asín, *Logia*, n° 55: «Dijo Jesús, el Mesías: «Cuando sea el día en que alguno de vosotros ayune, unja su cabeza y su barba, »peine su cabello, unte sus ojos con colirio y limpie con la mano sus labios, para »que no aparezca a las gentes que ayuna. Y cuando dé limosna con su diestra, escóndala a su siniestra. Y cuando ore, deje caer la cortina de su puerta. Dios, en efecto, »distribuye la alabanza, lo mismo que distribuye el sustento.» *Ibidem*, 227, 9 inf. Cfr. Asín, *Logia*, n° 53. — *Ibidem*, 221, 12. Cfr. Mat., V, 16.

[4] Mat., VI, 1-18.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 232, 1 inf.

[2] Persa de raza, hijo de un príncipe, que abandonó el mundo. Murió en el siglo VIII de J. C.

[3] En otros muchos lugares del *Iḥyā'* insiste Algazel sobre este vicio, aduciendo sentencias de Jesús para condenarlo y corregirlo. Véanse en mis *Logia et Agrapha* los n^{os} 5, 6, 7, 8, 9, 52, 53, 55, 61, 83, 87 y 94.

CAPÍTULO XIII

DE LA SOBERBIA Y SU PURGACIÓN [1]

1. Naturaleza y gravedad de este vicio. — 2. Grados del orgullo, por razón de la persona contra la cual se ensoberbece el orgulloso. — 3. Especies de la soberbia, por razón de su objeto. — 4. De los estímulos que provocan la soberbia. — 5. De los síntomas externos del orgullo. — 6. Método para curar la soberbia y adquirir la humildad. — 7. Cinco experimentos para descubrir la soberbia oculta. — 8. Del justo medio en la humildad. — 9. Espíritu cristiano de esta doctrina.

1 — NATURALEZA Y GRAVEDAD DE ESTE VICIO

APLÍCASE este nombre con más propiedad, según Algazel, al hábito moral, es decir, a la cualidad espiritual e interna así llamada, que no a su externa manifestación por medio de los actos corpóreos que de ella fluyen y de la cual son frutos. En *sí*, es cierta inflación y seguridad que el alma siente, porque se cree superior a los demás en algo. Exige, por ende, la soberbia persona o personas, respecto de las cuales el soberbio se cree superior, y cosa o cosas, de las cuales se ensoberbece. Y en esto cabalmente difiere de la vanidad, la cual no exige más que cosa u objeto de que envanecerse. Tan es así, que si el hombre hubiera sido creado solitario en la tierra, se concebiría que sintiese vanidad, pero no soberbia, la cual sólo se concibe respecto de un prójimo, a quien el soberbio se estima superior en alguna cualidad de perfección.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 234-257: *Kitāb ḏamm al-ḳibr.*

No basta, sin embargo, para ser soberbio, creerse uno grande o excelente en alguna cualidad, puesto que cabe muy bien que a la vez crea a su prójimo superior a él, o igual al menos, en excelencia, y entonces, no se le podrá llamar soberbio. Ni tampoco basta que desprecie a su prójimo, pues cabe muy bien que, a la vez, se crea a sí propio más despreciable aún, y por ende, no se le podrá llamar soberbio. Ni basta, en fin, que se crea igual a su prójimo, sino que es preciso que crea o juzgue: 1°, que su alma posee un cierto grado de perfección; 2°, que su prójimo posee también un cierto grado de la misma; y 3°, que su grado es superior al de éste. Simultáneamente a estos tres juicios o creencias, surge en el alma el fenómeno psicológico de la soberbia, es decir, cierta inflación, cierto sentimiento de suficiencia, de alegría, de regocijo y de confianza en lo que cree, cierta estimación honrosa de sí mismo, fundada en dicho juicio. Es algo así como si el hombre, al verse a sí propio con esos ojos, es decir, al admirarse de su propia grandeza, se engrandeciese, se inflase y se enorgulleciese. Y eso es cabalmente la soberbia, que también se llama orgullo: ese estado psicológico que al alma sobreviene como resultado de aquellos tres juicios.

Pero, además, este estado psicológico produce o determina, después, ciertos actos exteriores e interiores, que son los frutos de la soberbia. El soberbio, en efecto, al estimarse superior a los demás, desprecia a los que cree inferiores a él, los menosprecia, los aleja y aparta de sí, se desdeña y tiene a menos de tratarlos, de sentarse con ellos, de comer en su compañía. A veces, hasta cree, cuando la soberbia sube de punto, que deben permanecer de pie ante él en actitud de siervos; y si llega a su colmo, hasta se tiene a menos de que le sirvan, no juzgándolos dignos de tal honor. A veces, cuando la soberbia es menor, se avergüenza el soberbio de andar emparejado con su prójimo por las calles estrechas y, para evitarlo, procura adelantársele; en las reuniones y tertulias, cuida de ocupar un lugar más preeminente que él; espera a que le salude antes; repúgnale descender a prestarle cualquier pequeño servicio; si su prójimo se permite discutir con él, se desdeña de contestarle; si le exhorta o aconseja, se tiene a menos de escucharle; pero si es él quien amonesta a los demás, lo hace con dureza; cuando alguien le contradice, se irrita; si se dedica a la enseñanza, en vez de tratar con cariño a sus discípulos, los humilla, les colma de reproches e insultos y hasta les somete a su servicio como criados; mira al vulgo indocto como si fueran asnos, despreciándolos por su ignorancia.

Que la soberbia sea un vicio gravísimo y que sus daños espirituales sean mortíferos, infiérese de esta su naturaleza y de sus frutos, sin contar con que, por su extensión, es un mal que ataca, así a los simples fieles, como a los devotos, ascetas y maestros de espíritu. De aquí que, ponderando su gravedad, dijese el Profeta que no entrará en el cielo quien guarde oculto en su corazón un átomo de soberbia. Y la razón es obvia, según Algazel: la soberbia se interpone como obstáculo infranqueable entre el orgulloso y las virtudes todas, que son como las llaves que franquean las puertas del cielo. El orgulloso, en efecto, no puede querer para sus prójimos lo que quiere para sí, ni puede practicar la humildad, que es el principio y fundamento de todas las virtudes, ni puede evitar el odio, la ira y la cólera, ni puede ser sincero, ni puede menos de sentir envidia, ni es capaz de aconsejar al prójimo con caridad, ni de evitar la maledicencia y la injuria. En suma, no hay vicio a que no se vea arrastrado el soberbio, para defender incólume su inflado orgullo, ni hay virtud de que no se sienta incapaz, por temor a perder el alto prestigio en que se tiene a sí mismo [1]. Pero de todos los daños de la soberbia, el más grave es, sin duda, la obcecación que produce en el alma, impidiéndole recibir de Dios la luz de su ciencia, aceptar humilde la enseñanza de la verdad y someterse a su dirección saludable. Ya lo dijo Jesús [2]: «La semilla germina en tierra buena, pero no en la peña viva. Así también, la sabiduría obra en el corazón humilde, pero no en el corazón soberbio» [3].

---

[1] En el fondo, coincide esta doctrina con la de Casiano, en su *De Institutis coenobiorum*, XII, cap. 3: *Quod superbia omnes pariter virtutes auferat.*

[2] *Iḥyā'*, III, 239-240.

[3] Cfr. Asín, *Logia*, n. 59 y Mat., XIII, 3-23.

2 — GRADOS DEL ORGULLO, POR RAZÓN DE LA PERSONA CONTRA LA CUAL SE ENSOBERBECE EL ORGULLOSO

Son tres, según que se trate de soberbia contra Dios, contra los profetas o contra los hombres.

1° El orgullo contra Dios es el más abominable de todos. Sólo una ignorancia supina y la impía y blasfema rebeldía contra el Creador pueden explicar tamaño orgullo, capaz de atentar contra el Señor del cielo, como lo pretendió Nemrod, o de igualarse con Él, arrogándose la divinidad, como Faraón.

El grado 2°, la soberbia contra los profetas, consiste en negarles toda superioridad respecto de los demás hombres y rehusarles, por ende, toda sumisión y obediencia a sus mandatos. Nace, unas veces, de simple ignorancia y falta de reflexión sobre la dignidad profética, creyendo que los profetas no son acreedores a tal sumisión de parte de los demás, porque son hombres como ellos; pero, otras veces, este orgullo se da, aun a ciencia cierta y con plena conciencia de la superioridad profética, negándose a humillarse a los profetas y a reconocer su divina misión.

El grado 3°, en fin, limítase a enorgullerse de sí mismo, humillando y despreciando a sus prójimos, a los simples hombres, rehusando someterse a ellos, jactándose de serles superior y desdeñando tratarlos de igual a igual.

Aunque este grado tercero sea menos grave que los dos anteriores, no deja tampoco de ser grave en sí mismo, por dos consideraciones.

1ª Que la grandeza, la gloria, la exaltación y la majestad no competen realmente, sino al Rey omnipotente; al esclavo débil, al siervo impotente, incapaz por sí de todo, ¿de dónde le viene el derecho a ensoberbecerse de nada? Luego cuando el hombre se enorgullece contra sus semejantes, intenta disputar al mismo Dios el derecho a usar de un atributo, el de la majestad, que sólo a Él le compete [1]. Es como si el criado tomase la corona del rey, se la pusiese en su propia cabeza y se sentase después en su trono. ¡Cuán justamente se atraería con su conducta la ira del rey y cómo merecería verse confundido y ejemplarmente castigado por tan inaudito atrevimiento, por tan fea acción contra su señor! Pues eso mismo es lo que hace el que se enorgullece contra sus prójimos: intenta disputarle a Dios el atributo de la realeza. Y si ese tal procurase humillar a los más íntimos criados del rey obligándoles a someterse a su personal servicio, tratándolos con orgullo y arrogándose todos los derechos que son exclusivos del rey, diríase con razón que le disputaba su regia autoridad, aunque sin llegar al grado de audacia de aquel otro que, sentado sobre su propio trono, quiere aparecer como independiente de su imperio.

---

[1] Cfr. Casiano: *De Instit. coenob.*, XII, cap. 7: *Quod tantum sit malum superbiae, ut ipsum Deum adversarium habere mereatur.*

2ª Agrégase a esta consideración otra, que todavía agrava más la malicia del pecado de soberbia, y es que el hombre orgulloso tiende a contradecir las órdenes del mismo Dios, puesto que si oye de labios de un hombre devoto una verdad revelada, se tiene a menos de asentir a ella y se lanza a contradecirla y a discutirla. Así se ve con frecuencia que los escolásticos que discuten sobre cuestiones teológicas, creen que están investigando los profundos misterios de la religión, cuando no hacen otra cosa que disputar y reñir entre sí con hostilidad y orgullo, rechazando violentamente la verdad que el adversario ha puesto en evidencia e ingeniándose hábilmente para encontrar sofismas que la refuten. Ahora bien, esta conducta es la misma de los infieles e hipócritas en la fe, que rehusan admitir la verdad revelada, en lugar de aceptarla, una vez conocida [1].

3 — ESPECIES DE LA SOBERBIA, POR RAZÓN DE SU OBJETO

El objeto del cual el hombre se puede enorgullecer respecto de sus prójimos es siempre una cualidad de perfección, bien sea espiritual, como la ciencia y la virtud, bien temporal o mundana, como el linaje, la belleza o la fuerza física, la riqueza y el prestigio social.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 240-241.

Nacen de aquí seis especies de soberbia.

Especie 1ª: Soberbia por la ciencia. — Son los sabios los más expuestos a enorgullecerse de su propio saber. El hombre docto no tarda mucho en gloriarse de su erudición: plenamente convencido de la hermosura y perfección que para su alma significa la ciencia que posee, tiénese a sí propio en mucho y desprecia a los demás, mirando al vulgo de las gentes indoctas como si fueran bestias y tratándolas con el desdén que cree se merecen los ignorantes. Por eso, se abstiene de adelantarse a saludarlos cuando los encuentra; y si, por raro caso, los saluda o les da la bienvenida o se levanta a su llegada o les contesta afirmativamente a alguna petición suya, cree hacerles un gran favor y una honra desmedida, que deben agradecerle, porque no la merecen en modo alguno, y que por ende quedan obligados a corresponderle con muestras extraordinarias de sumisión, como si fueran siervos y criados suyos. En la mayoría de los casos, hónranle los demás, pero él no les corresponde; jamás devuelve las visitas que se le hacen; si con algunos del vulgo convive, es para someterlos a su servicio y obligarles a que le hagan los trabajos manuales que en la vida doméstica necesita; y si por acaso no aciertan a hacerlos a la perfección, échales en cara su ineptitud, como si se tratase de sus esclavos o asalariados. Finalmente, si se digna descender a enseñar a los demás la ciencia que posee, estima que con ello les hace un extraordinario favor, por el cual le deben quedar muy obligados.

Todo esto, por lo que atañe a las cosas de acá abajo, pues en lo que toca a las cosas espirituales, la soberbia del sabio hácele creer que ocupa a los ojos de Dios un rango más alto y excelente que el vulgo; por eso, muestra más temor por la salvación de los demás que por la suya propia, y espera para sí más que para ellos. Pero esta manera de sentir, más le acredita de ignorante que de sabio, porque la verdadera sabiduría es la que enseña al hombre a conocerse a sí mismo y a su Señor, a precaverse del peligro de morir en desgracia de Dios, a darse cuenta de los mayores deberes que al sabio incumben y de los riesgos a que le expone su ciencia para el día del juicio. Esta sabiduría, lejos de fomentar la soberbia, contribuirá a aumentar en su alma el temor de Dios, la humildad y la compunción, haciéndole pensar que todos los hombres son mejores que él, puesto que a él, como a sabio, Dios le ha de exigir más que a los otros, y nunca agradecerá bastante al Señor el beneficio de la ciencia con que le ha distinguido.

No puede negarse, sin embargo, el hecho de que a muchas personas la ciencia contribuye a fomentar en sus almas la soberbia y la vana fiducia, en vez de la humildad y el temor de Dios. Pero eso obedece a dos causas: Es la primera, que la ciencia a que se dedican no es ciencia en realidad: en vez de consagrarse a la ciencia de la ascética y del servicio de Dios, a que antes aludimos, ocúpanse en el estudio de la medicina, la matemática, la lexicografía, la poética, la gramática, el derecho y la dialéctica, todas las cuales ciencias merecen, mejor que este nombre, el de artes, y fomentan la soberbia y la hipocresía en el alma de los que las profesan. Es la segunda causa, que el hombre, aun cuando se consagre al estudio de la verdadera ciencia, lo hace, a veces, con un alma corrompida, con intención rastrera, con hábitos perversos; y como antes de emprender aquel estudio no ha cuidado de purificar primero su corazón y de disciplinar su alma por medio del combate ascético y de la vida devota, resulta que, al engolfarse luego en el estudio de la ciencia religiosa, no encuentra ésta en su corazón el terreno dispuesto para dar frutos de bondad y perfección.

Wahb ibn Munabbih [1] explicaba este resultado con el siguiente símil: «Es la ciencia como la lluvia que cae del cielo, dulce y pura; los árboles la beben por sus raíces y la transforman, dándole cada uno su propio sabor: amargo o dulce, según lo es la savia de cada uno. Asimismo es la ciencia: apréndenla los hombres y la transforman, según son sus propias aspiraciones y deseos: al soberbio le aumentan la soberbia, y al humilde le aumentan la humildad.» Y esto es así, porque el hombre que es ignorante y siente aspiraciones de soberbia, encuentra en la ciencia que aprende un motivo y fómite para enorgullecerse, y así, su soberbia se hace mayor. En cambio, cuando es temeroso de Dios, aunque sea también ignorante, sabe muy bien que, si con el estudio aumenta su saber, aumenta también su obligación de servir a Dios, y por ende se hace más temeroso, más cauto y más humilde.

---

[1] Compañero de Mahoma, judío converso al islam, que murió el año 113 ó 116 de la héjira.

Infiérese de aquí cuán raro y difícil de encontrar es el sabio que de verdad merezca este nombre y que a la vez no se deje dominar por la soberbia y el orgullo. Por eso, si se encontrase uno tan sólo sobre toda la haz de la tierra, que reuniera tan excepcionales dotes, no se le debería abandonar, sino, antes bien, aprovecharse del ejemplo de sus virtudes, a la vez que de su doctrina; es más: hasta el simple acto de mirarle constituiría un ejercicio de devoción y servicio de Dios; de modo que si supiéramos que existía, aunque fuese en los más remotos confines de la China, habríamos de correr en su busca, con la esperanza de que por él lograríamos las bendiciones del cielo y nos alcanzaría algo de sus ejemplos y conducta.

Especie 2ª: Soberbia por la virtud. — Tampoco están libres los devotos y ascetas del vicio del orgullo y de la soberbia, así en lo temporal como en lo espiritual. En lo temporal se revela, lo mismo que dijimos de los sabios, cuando dan a entender con su conducta que no son ellos los obligados a visitar a los demás, sino todo lo contrario; o bien, cuando esperan que todo el mundo se desviva por servirles y darles muestras de respeto y veneración, haciéndoles lugar en las reuniones, alabando sus virtudes y austeridades, etc. En lo espiritual, se revela su orgullo en que juzgan a todos los hombres como dignos de muerte eterna, mientras creen que sólo ellos se han de salvar, cuando en realidad, por pensar así, pierden su alma, pues justamente Dios los deja que se extravíen y se burla de ellos, ya que desprecian al prójimo y viven confiados y sin temor, siendo así que, al despreciar a los demás, este su pecado debiera bastarles para temer el castigo divino.

¡Cuán grande diferencia — añade Algazel — hay entre esos ascetas orgullosos y los simples fieles, sus prójimos, que los aman por Dios y los honran por su devoción y los reverencian y esperan para ellos lo que no osan esperar para sí mismos! Esas gentes, en efecto, logran con su humildad la salvación eterna, reverenciando por Dios a los orgullosos ascetas, buscando la amistad divina mediante la proximidad a ellos. Ellos, en cambio, se hacen abominables a los ojos de Dios, cuando se apartan con desdén y orgullo de la compañía de los humildes. A la verdad, que son bien dignos, los simples fieles, de que Dios los eleve al grado mismo de perfección que esos orgullosos ascetas ocupan, en premio al amor que por Dios les tienen. Y, al contrario, los devotos soberbios merecen ser rebajados hasta el límite de la humillación misma, al que pretenden ellos someter a sus humildes prójimos.

Y esto es cabalmente lo que — según Algazel — ocurrirá al devoto soberbio, si hemos de atenernos a las enseñanzas que fluyen de una historia israelita, que transcribe a la letra, y que no es en el fondo sino la parábola evangélica del fariseo orgulloso y del publicano humilde [1]. Ella, en efecto, nos enseña — según lo explica Algazel — que Dios no quiere del hombre otra cosa que su corazón; y por eso, cuando el ignorante pecador se humilla y somete ante Dios, movido de respeto y de temor saludable, deja ya de ser rebelde, para ser obediente en el fondo de su corazón, y merece, por ende, el título de siervo sumiso de Dios, mucho más que el sabio soberbio y el devoto vanidoso.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 243, 11. En su forma difiere bastante del texto evangélico (Lucas, XVIII, 9-14): «Refiérese que un hombre de los hijos de Israel — al cual llamaban, por su gran corrupción de costumbres, *el malvado de los hijos de Israel* —, pasó junto a otro hombre, a quien llamaban *el devoto de los hijos de Israel*. Llevaba éste sobre su cabeza un capuchón que le daba sombra. Dijo el primero para sus adentros: «Yo soy *el malvado* y éste es *el devoto*. Si me siento a su lado a re- «zar, quizá Dios se apiadará de mí.» Así que se hubo sentado, dijo el devoto en su interior: «Yo soy *el devoto* y éste es *el malvado*. ¿Cómo, pues, se sienta junto a »mí?» Sintió, pues, vergüenza de ello y exclamó: «Levántate y apártate de mí.» Pero entonces Dios reveló a un profeta de aquel tiempo: «Aconséjales a ambos »que no consideren como meritorias sus prácticas de devoción. Yo he perdonado »al malvado y he desechado como inútil la práctica piadosa del devoto.» Y según añade otra versión de esta historia, trasladóse el capuchón a la cabeza del malvado.» Un poco más adelante (*ibid.*, línea 18), inserta Algazel otra anécdota israelita, muy análoga a la misma parábola. Véanse también otras dos del mismo ciclo en *Iḥyā'*, IV, 110, 14 y 18, la primera de las cuales tiene a Jesús de protagonista, como en el Evangelio. Cfr. Asín, *Logia*, n. 67.

Pocos son — añade Algazel — los ascetas que se libran de este orgullo espiritual: si alguien los menosprecia e injuria, absurdo les parece que Dios pueda perdonar tamaño pecado a quien les ofendió, y no dudan que el tal tiene que ser odioso a los ojos de Dios; en cambio, si la víctima de la misma ofensa es otro musulmán cualquiera, no les parece ya tan abominable. Nace evidentemente, esta diferencia de juicio, de la alta importancia que se da a sí propio el devoto orgulloso; pero en puridad, nace de ignorancia, a la vez que de cierta mezcla de soberbia, vanidad y extravío espiritual. Tamaña estupidez e imbecilidad llega en algunos hasta el extremo de desafiar al porvenir, diciendo: «¡Ya veréis lo que le pasará, en castigo de haberme menospreciado!» Y si, en efecto, le sobreviene después al ofensor alguna desgracia, pretende el orgulloso devoto que aquélla es un efecto de los carismas con que Dios le distingue, es decir, que Dios no ha querido con ella otra cosa, sino curar la sed de justa venganza que él siente y vindicarle de tamaña ofensa, sin pensar que han existido y existen muchedumbres de incrédulos que injurian y ofenden a Dios y a sus profetas, y a los cuales, sin embargo de que a veces llegaron hasta herir y aun matar a los enviados de Dios, no los castigó Dios en este mundo, al menos a la mayoría de ellos, sino que, antes bien, algunos, a las veces, se convirtieron luego a la verdadera fe, y no sufrieron así castigo ni en este mundo ni en el otro. Ahora bien, a pesar de ver esto, ese necio asceta, extraviado por su orgullo, cree que va a ser él más digno de los carismas de Dios, que sus mismos profetas y enviados, y que Dios va a hacer en vindicta suya lo que en vindicta de ellos no ha hecho, cuando quizá por su soberbia y vanidad está en desgracia de Dios, sin darse cuenta de su miserable condición. Tal es la manera de juzgar los ascetas extraviados.

En cambio, los discretos dicen lo que decía ᶜAṭā' al-Sulamī [1], cuando se levantaba furioso huracán o caía un rayo: «Cuantas calamidades sobrevienen a los hombres, son por mi culpa. ¡Si ᶜAṭā' muriese, quedarían libres de todo mal!» Véase ahora cuánta es la diferencia que separa al asceta humilde, como éste, del orgulloso: el uno teme a Dios exterior e interiormente, tiembla por su alma, desprecia su propia virtud y ascetismo; el otro, al revés, oculta en el fondo de su alma tal cantidad de hipocresía, de orgullo, de envidia y de rencor, que hasta a Satanás hace reír; y por añadidura, ¡aún osa pedirle cuentas a Dios de su ascetismo!

Pero, aunque este orgullo espiritual sea achaque común de los devotos, caben tres grados en él:

1° Que el orgullo anide realmente en el corazón del asceta, de modo que éste se crea mejor que los demás hombres, pero que, esto no obstante, se esfuerce por combatir su propio orgullo, humillándose y obrando como obra el que cree que todos los demás son mejores que él. El asceta que así piensa, aunque en su corazón haya arraigado el árbol de la soberbia, ha logrado también amputar sus ramas por completo.

2° Que exteriorice el orgullo por medio de sus actos, es decir, dando muestras de soberbia en las tertulias, buscando la primacía entre sus iguales, expresando su disgusto contra los que no le honran cuanto él cree merecer, etc. El síntoma menos grave, en el sabio, es el de poner mala cara a la gente, como desdeñando su trato; y, en el devoto, el fruncir el entrecejo y adoptar un aire severo y airado, como si temiera mancharse con el contacto de los simples fieles, a quienes tiene por pecadores. Ese desgraciado devoto no sabe que la virtud y la piedad no está en el entrecejo fruncido, ni en el rostro severo, ni en la cabeza inclinada, ni en el hábito recogido, sino únicamente en el corazón.

3° Que exteriorice ya su orgullo por medio de palabras que revelen presunción y jactancia, pretendiendo emular a los demás y superarlos en la perfección de la vida devota, hablando a cada paso de éxtasis y moradas espirituales, para mostrar superioridad, así en la doctrina ascéticomística, como en su práctica. En estos casos, el devoto orgulloso, cuando se propone menospreciar a cualquier otro devoto, exclama: «Y ¿quién es él? Y ¿qué es lo que él ha hecho? Y ¿de dónde le viene su austeridad?» Y así desata su lengua en improperios, para amenguar los méritos de su prójimo. Luego, pasa a alabarse a sí propio diciendo: «En cambio yo, desde tal y cual día no me he desayunado, y paso además toda la noche en vigilia, y diariamente recito el Alcorán entero, mientras que fulano duerme la aurora y no es mucho lo que reza.....», etc. A veces, se alaba indirectamente diciendo: «Fulano ha intentado ofenderme, y su hijo ha muerto, o ha caído enfermo él mismo o le han robado.....», etc., etc., para dar con ello a entender que Dios se ha encargado de castigar a su prójimo en honor suyo. Otras veces, para distinguirse y singularizarse por su mayor devoción, cuando por acaso está entre devotos que pasan la noche en vigilia, no se acuesta y procura rezar más que ellos; y si ve que ayunan, se impone un ayuno más largo y riguroso, a fin de demostrarles que resiste más que ellos el aguijón del hambre. Asimismo, intensifica sus ejercicios de piedad, para que digan que es más devoto que ellos, o de más sólida virtud y perfección religiosa. Si se trata de un hombre de ciencia orgulloso, su soberbia espiritual se muestra cuando dice: «Yo poseo varias ramas del saber y he penetrado en lo más profundo de la esencia de las cosas. De maestros de espíritu, he visto a fulano y a zutano. Tú, en cambio, ¿quién eres ni qué méritos tienes, ni a qué maestros has tratado, ni qué tradiciones del Profeta has aprendido?» Y todo esto lo dice para achicar al otro y engrandecerse él. En las discusiones teológicas, esfuérzase por vencer y no ser vencido; las noches enteras pasa en vela y los días también, para estudiar aquellas ciencias de que luego piensa hacer gala en las discusiones, es decir, la polémica, la dialéctica, el arte literario, la rima y, en general, todos aquellos conocimientos que, por no ser del dominio común, le permitan distinguirse de los demás y superarlos. Aprende de memoria las tradiciones del Profeta, no sólo su texto, sino también las autoridades que documentan su autenticidad, sólo con el fin de poder contradecir a los que se equivoquen al citarlos y mostrar así su propia superioridad y la inferioridad de los otros. Por eso, cuando alguno sufre una equivocación, él se alegra interiormente de poder refutar su error. En cambio, le molesta que acierte y lo haga bien, porque teme que ese éxito le haga creer que es superior a él.

---

[1] Famoso asceta de Basora, que vivió en el siglo I de la héjira.

Especie 3ª: Soberbia por la nobleza de linaje. — Los que tienen noble alcurnia desprecian a los que no la tienen, aunque sean superiores a ellos en virtud y en saber. Algunos nobles llegan, en su orgullo, hasta creer y tratar a los demás como siervos y clientes suyos, mostrando repugnancia a comunicar con ellos en la vida social y prorrumpiendo a menudo en exclamaciones despectivas, tales como éstas: «¡Eh, nabateo, o indio, o armenio! ¿Quién eres tú o quién fué tu padre? ¡Yo, en cambio, soy fulano, hijo de fulano! ¿De dónde, pues, le viene a uno como tú el derecho a dirigirme la palabra o a mirarme a la cara.....?», etc. Esta soberbia es como venenoso reptil, latente en el alma de todo noble, aunque sea virtuoso e inteligente. Gracias a que su veneno no se filtra al exterior de ordinario, es decir, cuando el alma goza de su equilibrio normal; pero, si la cólera en algunos momentos levanta los humos de aquel orgullo latente, pronto apaga la luz del entendimiento y la soberbia se exterioriza.

Especie 4ª: Soberbia por la hermosura. — En la mayoría de los casos, esta especie es exclusivo patrimonio de las mujeres, y sus frutos son la maledicencia, la calumnia y la murmuración, para poner de relieve los defectos físicos del prójimo.

Especie 5ª: Soberbia por la riqueza. — Es vicio propio de los reyes o príncipes, que se enorgullecen de sus tesoros; de los comerciantes, que se jactan de sus mercancías; de los propietarios, que se glorían de sus tierras y fincas; y de los cortesanos, que se envanecen de sus ricos vestidos, de sus caballerizas y vehículos. Menosprecian todos estos potentados a los pobres, y henchidos de orgullo les increpan así: «¡Tú no eres más que un mendigo miserable! Si me viniera en gana, podría yo comprar, para mi servicio, un hombre como tú, pues para servirme tengo personas que valen más que tú! ¿Quién eres tú, ni qué es lo que posees? Los muebles de mi habitación valen más que cuanto posees tú. ¡En un solo día, gasto yo más que tú en la comida de un año entero!»

Especie 6ª: Soberbia por el prestigio social. — Este orgullo, que se basa en la muchedumbre de secuaces, auxiliares, discípulos, súbditos, familiares, parientes e hijos, es frecuente en los reyes, que se glorían de la grandeza de sus ejércitos, y en los sabios y maestros, que se engríen del gran número de los que se aprovechan de su ciencia.

En suma, todo lo que es gracia o beneficio divino, o que se cree perfección, aunque en realidad no lo sea, puede ser objeto y materia de orgullo. Hasta el afeminado sodomita, se tiene en más que sus prójimos, porque en sus malas artes y habilidades se cree más experto, y de ello se gloría, como si fuese una perfección, siendo en realidad un castigo de Dios. Asimismo, el malvado y corrompido se gloría de sus borracheras y lujurias con mujeres y chicos, porque cree que eso es una perfección [1].

4 — DE LOS ESTÍMULOS QUE PROVOCAN LA SOBERBIA

La causa determinante del orgullo interior es la vanidad: cuando el orgulloso se envanece y admira de sí mismo, de su saber, de su virtud o de cualquier otra perfección que posea, entonces es cuando se estima más excelente que sus prójimos y se ensoberbece respecto de ellos. Pero, además de ese orgullo interior, la soberbia se manifiesta exteriormente por medio de obras, palabras y gestos, según ya dijimos. Tres son los estímulos que provocan esas manifestaciones externas del orgullo, a saber: un estímulo que nace del sujeto, otro que nace de la víctima y otro que nace de entrambos. El que nace del sujeto es la vanidad; el que nace de la víctima es el odio y la envidia; el que nace de entrambos es la ostentación. En suma, pues, resultan cuatro los estímulos.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 241-245.

Del primero, *la vanidad*, ya hemos dicho que provoca en el fondo del alma la soberbia o engreimiento interior.

El segundo, *el odio,* provoca a veces el orgullo, por sí solo, sin que exista vanidad en el sujeto. Así ocurre, v. gr., cuando uno se enorgullece contra otra persona que, a su juicio, le es igual o superior en una perfección, pero contra la cual está airado, por una razón cualquiera precedente, y esa ira engendra en su alma odio y rencor profundo contra ella, que no le permite en modo alguno sometérsele y humillársele, aunque esté convencido de que dicha persona es acreedora a tal homenaje de su parte. ¡Cuántas veces a un hombre de vil condición se le resiste el someterse humildemente a un grande hombre, sólo porque le odia y le guarda rencor! Ese odio, y no la vanidad, es el que le impulsa a rechazar, con manifiesta impudencia, las más innegables verdades que salgan de labios de la persona odiada; a resistirse a aceptar los prudentes consejos que le dé; a trabajar con ahinco para ganarle la delantera, aunque esté bien convencido de que la persona odiada vale más que él; a no pedirle perdón, cuando la trata injustamente; a no consultarle acerca de lo que él ignora y el otro conoce, etc., etc.

El estímulo tercero, *la envidia,* provoca también el odio respecto a la persona envidiada, aunque ésta no le haya perjudicado u ofendido jamás; y esa envidia mueve asimismo a negarle al envidiado las más evidentes verdades, a no hacer caso de sus consejos y a no recurrir a su ciencia para aprender lo que ignora. ¡Cuántos ignorantes ansían ser sabios y, sin embargo, se resignan a soportar la vil condición de su ignorancia, sólo porque les repugna la idea de tener que aprender la ciencia de uno de sus conciudadanos o conocidos a quien envidian y odian, y a quien se tendrían a menos de recurrir porque sienten respecto de él un orgullo tal, que de él les aleja, a pesar de reconocer en su interior que el tal maestro es digno, por su saber y méritos, de que humildes se le sometan! La envidia es, pues, en tales casos, la que mueve al sujeto a tratar a la persona envidiada con orgullo y soberbia, aunque en su interior esté convencido de su inferioridad.

El estímulo cuarto, *la ostentación,* también influye por sí solo en el nacimiento de la soberbia. Tan es así, que a veces el hombre se pone a discutir en público una cuestión científica con persona que le consta es más instruída que él, y, aunque jamás lo ha tratado ni puede, por tanto, tenerle envidia u odio, se resiste a admitir como buenas las razones concluyentes que en la disputa le da, sólo porque le repugna humillársele ante las gentes, por temor a que digan que sabe más que él. Evidentemente, el estímulo que le mueve a ensoberbecerse es, en este caso, la mera ostentación, puesto que, si la discusión tuviese lugar a solas con él, no se le engreiría igual. En cambio, si se engriera por vanidad, odio o envidia, igual obraría a solas con él, que ante un tercero. Y eso mismo pasa con el que se jacta de noble linaje, a sabiendas de que miente: ese tal se gloría y engríe de su noble alcurnia, ante quien es de humilde cuna, y lo trata en público con orgullo y soberbia, a pesar de que en su interior está él mismo bien convencido de que no merece honores de noble, puesto que no lo es en realidad. Sólo la ostentación es, pues, la que le mueve a enorgullecerse [1].

5 — DE LOS SÍNTOMAS EXTERNOS DEL ORGULLO

Muéstrase al exterior el orgullo, por medio de ciertos gestos o actitudes, v. gr., torciendo el rostro, mirando de reojo, bajando la cabeza, sentándose con las piernas cruzadas o apoyándose, bien retrepado, sobre el asiento. Manifiéstase, asimismo, en el hablar y hasta en el tono de la voz y en la manera de abordar a las gentes. Revélase también en el modo de andar, pavoneándose; en la forma de levantarse y sentarse; y, en suma, en todos los movimientos y actitudes.

Pero no todos los soberbios emplean todos estos signos. Los hay, en efecto, que sólo revelan su orgullo con algunos de ellos. Hay soberbios que lo manifiestan únicamente deseando que las gentes se pongan de pie, cuando ellos llegan. Otros hay que no se dignan andar, sin que alguien les dé cortejo. Otros no visitan a nadie, aunque de su visita haya de resultar algún bien espiritual para sus prójimos. Otros muestran repugnancia a que los demás se sienten a su lado, y sólo transigen con que se sienten ante ellos. Otros muestran asco, si a su lado se sienta algún enfermo o lisiado. Los hay que se tienen a menos de hacer con sus propias manos cualquier faena doméstica o de llevar por la calle cualquier bulto.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 245-246.

En el traje, también se revela el orgullo y la humildad de las personas. Pero en este punto Algazel quiere que se guarde un justo medio entre la indecencia del vestido, buscada por falsa humildad, y el lujo llamativo de los trajes espléndidos y soberbios. La sentencia evangélica de Jesús al afirmar que «el lujo en el vestido es señal de un corazón soberbio» [1], debe ponerse en armonía, según Algazel, con aquellas otras palabras del mismo Jesús, con las que zahería la simulada humildad de los fariseos, diciéndoles: «¿Por qué venís a mí, vestidos con hábito de monje, mientras vuestros corazones son de lobos carniceros? Vestíos en hora buena con traje de reyes; pero mortificad vuestros corazones con el temor de Dios» [2].

También conviene distinguir entre el simple amor a la limpieza y hermosura del vestido, por sí mismas, y la afición al lujo por soberbia. El criterio para esta distinción es bien sencillo: si la afición a vestirse con lujo se siente sólo cuando uno sale a la calle y en cambio no le importa vestir indecentemente dentro de casa, señal es de orgullo. Por el contrario, el que ama la hermosura del traje por sí misma, muestra su afición a la belleza en todas las cosas, aun en las más insignificantes, hasta en el gato que tiene, y eso lo mismo dentro de casa que en público.

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, nº 60, y Luc., VII, 25: *Ecce qui in veste pretiosa sunt et deliciis, in domibus regum sunt.*

[2] Cfr. Asín, *Logia*, nº 61, y Mat., VII, 15: *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces.*

En suma, en esta cuestión hay que atenerse, más que a otra cosa, a la intención, que es el alma de la vida espiritual. Mejor que los síntomas externos de la soberbia, hay que evitar, pues, el orgullo del corazón, porque todas las apariencias de lujo y distinción en el traje, en la mesa, etc., pueden muy bien coexistir con la intención pura y humilde de servir a Dios. Y en este punto, Algazel confirma su conclusión con la autoridad de un antiguo asceta que repitiendo, quizá inconscientemente, la recomendación de San Pablo a los Corintios [1], decía: «Come por Dios, bebe por Dios y viste por Dios» [2].

6 — MÉTODO PARA CURAR LA SOBERBIA Y ADQUIRIR LA HUMILDAD

Es la soberbia un vicio mortal y no hay hombre alguno que de él se libre. Debe, por tanto, cada cual hacerlo desaparecer de su corazón. Mas no desaparece con sólo desearlo, sino que hace falta emplear para ello algún tratamiento terapéutico, es decir, usar medicinas apropiadas a su curación. Esta curación exige dos etapas: una para extraer la raíz del vicio, es decir, para arrancar de cuajo el árbol del orgullo del campo del corazón; otra para resistir a las tentaciones eventuales que luego sobrevengan, nacidas de las varias causas ocasionales que son estímulo de la soberbia.

Etapa 1.ª — Dos son los remedios para desarraigar la soberbia: uno teórico y otro práctico. La combinación de ambos es indispensable para lograr la curación y la salud.

A) El remedio *teórico* consiste en el propio conocimiento, es decir, en la convicción profunda de lo que es el hombre con relación a Dios. Este conocimiento basta, por sí solo, para destruir el orgullo, pues así que el hombre se penetra exactamente de lo que es en realidad, advierte que es el ser más vil y despreciable y la cosa más pequeña de la creación, y que, por ende, no le corresponde por su naturaleza, sino humillarse, rebajarse, tenerse por cosa vil y despreciable; y cuando, después de esto, se da cuenta el hombre de lo que Dios es, advierte asimismo que a Dios no le corresponde, sino la majestad y la grandeza.

---

[1] *I.ª Ad Cor.*, X, 31: *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.*

[2] *Iḥyā'*, III, 246-249.

De estos dos conocimientos, el último exige para lograrlo larga demostración que no es de este lugar, sino de la ciencia especulativa. También el propio conocimiento exige prolijas consideraciones, que Algazel se propone condensar en los siguientes puntos de meditación, indispensables y bastantes para provocar en el alma sentimientos de humildad. Estos puntos se reducen, en síntesis, a la miseria de la vida humana, considerada en su origen y principio, en su realidad o existencia y en su fin o término, así corporal como espiritual, así temporal como eterno.

Punto 1º — El origen o principio del hombre es la nada, pues, antes de venir a la existencia, no era cosa alguna. En el abismo del no-ser existió siglos enteros, mejor dicho, una duración de no-ser sin principio. Ahora bien: ¿qué cosa cabe concebir más vil y mísera que la nada y privación de existencia? Pues eso fué el hombre en la eternidad anterior a su vida. Creólo, después, Dios de las más bajas y sucias de las cosas, puesto que en un principio lo formó del polvo de la tierra, y después, de una gota de semen, que se transforma luego sucesivamente en embrión, en grumo de sangre y en huesos, revestidos de carne. Tal es el principio de su existencia, cuando ya el hombre es algo real. Además, cuando deja de ser nada, es para poseer una realidad dotada de las más viles cualidades y atributos, puesto que el hombre en su origen no nace perfecto, sino al modo de un cuerpo mineral, falto de vida, oído, vista, sensibilidad, movimiento, percepción, lenguaje y de toda actividad prehensil y cognoscitiva. Comienza, pues, su vida, muriendo antes de vivir; siendo débil, antes que fuerte; ignorante, antes que sabio; ciego, antes que con vista; sordo, antes de gozar del oído; mudo, antes de saber hablar; sumido en el extravío, la debilidad y la miseria, antes de alcanzar la orientación recta, la fuerza y la riqueza. Considere, pues, el hombre cuán grandes beneficios le otorga Dios sacándolo de aquella vileza, poquedad, miseria y suciedad, para elevarlo a la altura y nobleza que luego posee, dándole el ser después del no-ser, la vida tras la muerte, el habla tras la mudez, la vista tras la ceguera, la fuerza después de la debilidad, la ciencia tras la ignorancia, la recta dirección después del extravío, el poder tras la impotencia y la riqueza tras la pobreza. En sí mismo, nada era. ¿Puede darse cosa más vil que la nada? ¿Habrá algo más mísero que el puro no-ser? Y sin embargo, por Dios, vino después a ser algo. Pero Dios no quiso crearlo, sino del polvo abyecto, que los pies huellan con su planta, y del asqueroso semen, después de la pura nada, para que así conociese la despreciable vileza de su esencia, para que así se diera cuenta de lo poco que en sí es; y si más tarde le colmó de sus beneficios, hízolo tan sólo para que por ellos conociese a su Señor y se penetrara bien de su grandeza y majestad y comprendiese que sólo Él es acreedor al respeto y veneración de los hombres. Porque, en efecto, ¿de qué ni por dónde puede ensoberbecerse quien, como el hombre, tiene tan abyecto origen y principio? ¿Cómo se engríe, enaltece y jacta de sí mismo, aquel que en realidad es el más vil de los seres despreciables y la más débil y flaca de las cosas criadas? Pero no es de extrañar tamaña insolencia: que es achaque habitual de almas innobles y viles, llenarse de orgullo y soberbia, cuando se las eleva de su abyecta condición. ¡Esa jactancia no es más que un síntoma de la vileza de su origen!

Punto 2º — Si esta vida, que de Dios recibe el hombre, la poseyera plena y perfecta; si dispusiese de ella con independencia absoluta; si en las manos de su albedrío estuviese el prolongarla a su antojo, aún sería explicable que se insubordinara contra Dios, olvidando su principio y su fin. Pero lejos de eso, está sujeto, durante toda su existencia, a enfermedades terribles, graves dolencias y desgracias variadísimas, sin contar la lucha intestina de los cuatro humores dentro de su organismo: bilis, flema, cólera y sangre, que mutuamente se contrarían y destruyen, quiera o no quiera, le guste o le repugne. Contra toda su voluntad, además, sufre hambre y sed, enferma y muere. No está en sus manos ni el bien, ni el mal; ni el provecho, ni el daño de sí mismo. Quiere saber una cosa y la ignora. Quiere recordarla y la olvida. Quiere olvidarla, no pensar en ella, y no puede borrarla de su memoria. Quiere dirigir su espíritu hacia lo que le importa, y su espíritu se ve forzado a divagar inquieto de una parte a otra , a través de los valles de las más inútiles ideas y pensamientos. Su corazón no se domina a sí propio. Su alma no manda en sí misma. Desea una cosa, y quizá en ella se esconde su propia perdición. Abomina de otra, y quizá en ella estriba su vida toda. Le deleitan los manjares suculentos, y son ellos los que le perjudican y matan. Le repugnan las medicinas, y son ellas las que le aprovechan y vivifican. En ningún instante de la noche y del día está seguro del peligro de perder el oído o la vista, el libre movimiento de los miembros, el uso de la razón, y la misma vida con todo lo que en ella ama y desea. Es, por tanto, el hombre, mientras vive, un mísero forzado; si lo dejan vivir, subsiste; pero si le arrebatan el alma, desaparece; es un vil esclavo, que por sí nada puede: ni sobre sí mismo, ni sobre los demás. Esto, por lo que atañe a la vida, mientras dura.

Punto 3º — Por lo que toca a su fin o término, es la muerte, o sea la pérdida del alma con la privación de todos aquellos dones que de Dios recibió en su origen, es decir, vista, oído, ciencia, poder, sensibilidad, percepción y movimiento, convirtiéndose de nuevo en un cuerpo mineral, como lo era en su principio, que no conserva ya sino la figura y apariencia orgánica de sus miembros. Sepúltasele, después, en la tierra y tórnase allí carne podrida, hedionda y asquerosa, como lo era el semen de que procede; luego, van consumiéndose sus miembros, se descomponen sus elementos, los huesos se van cariando y el cadáver se convierte en un esqueleto, a medida que devoran los gusanos la carne: comienzan primero por las pupilas de los ojos, arrancándolas de sus cuencas, y siguen luego por las mejillas y demás partes blandas, que, una vez devoradas, quedan convertidas en excremento dentro de los vientres de los gusanos. Hasta las bestias huyen del cadáver por su repugnante hedor, y los hombres experimentan un asco invencible que les obliga a alejarse de su presencia. La mejor transformación que puede alcanzar es la última, cuando llega a convertirse en lo que fué en su principio, es decir, en polvo de la tierra, del cual se fabrican luego cántaros y con el cual se construyen casas. Y así queda olvidado para siempre y como perdido, después de haber existido. ¡Y pluguiera a Dios que así quedase para siempre y que en sólo eso parase! ¡Cuánto mejor sería que lo dejaran convertido en polvo! Pero no será así, sino que luego, tras largo período de consunción, lo revivirá Dios para someterlo a durísimas pruebas, y sacándolo de su tumba, después de volver a organizar sus miembros dispersos, lo conducirá ante su tribunal para ser juzgado y lanzado por fin al infierno.

Ahora bien, si éste es el estado mísero y vil condición del hombre en el principio, medio y fin de su existencia, ¿cómo es posible que conociéndolo se deje dominar del orgullo, de la soberbia y del engreimiento? En verdad que si le constase que su fin había de ser el infierno, preferiría haber sido perro o cerdo, mejor que hombre, porque siendo bestia, su fin sería el polvo, como su principio, y no el fuego infernal, y por tanto su condición sería más noble, más elevada, digna y apetecible que la del condenado, del cual huirían con seguridad las gentes si lo viesen, mientras que nadie huye del perro y del cerdo. Por consiguiente, si tal es el fin que al hombre le espera en la otra vida, caso de que Dios no le perdone, y siendo siempre dudoso este perdón, ¿cómo puede vivir alegre y confiado, cómo anda lleno de orgullo y petulancia, cómo se cree que vale algo, cómo piensa que tiene algún mérito? ¿Quién no habrá cometido algún pecado por el cual merezca castigo, si no se lo perdona Dios misericordioso con su benignidad? Si alguien ofendiera a un rey de la tierra, y mereciendo por su ofensa mil azotes se viese metido en la cárcel esperando ya ser conducido al lugar del suplicio, sin saber todavía si el rey lo había de perdonar o no, ¿cuál no sería su humildad en tal trance? ¿Quién puede imaginar que entonces se ensoberbeciese y gloriase ante sus compañeros de prisión?

B) El remedio *práctico* contra la soberbia consiste en el ejercicio de la humillación, respecto de Dios y de los hombres, aplicándose para ello asiduamente a imitar los ejemplos de humildad de los santos y especialmente del Profeta. No basta, en efecto, para ser humilde, estar convencido teóricamente de la malicia de la soberbia, sin practicar de propósito actos de humildad. Cabalmente por esto, impuso el Profeta a los orgullosos árabes — que se resistían en su soberbia a obedecer a Dios y a su Enviado — el doble precepto de creer y de orar, porque la oración es el sostén de la religiosidad, por cuanto sus actos rituales, especialmente el inclinar la cabeza y el postrarse en el suelo, implican sentimientos de humillación. Asimismo, pues, el que examinándose bien advierta que incurre en actos que suponen soberbia u orgullo, deberá aplicarse a ejercitar los actos contrarios, hasta que por la práctica logre hacerse humilde habitualmente, pues los hábitos buenos no se adquieren, sino por la práctica de sus actos respectivos, en virtud del influjo misterioso y de la secreta relación que existe entre el cuerpo y el alma [1].

Etapa 2ª — Para resistir a las tentaciones eventuales de orgullo, provinientes de las causas ocasionales que lo provocan, es preciso examinar cada una de las seis especies de soberbia y aplicarle su adecuada medicación teórica y práctica.

1ª La soberbia del *linaje* se cura reflexionando, primero, en que es supina necedad enorgullecerse de una perfección que no es propia nuestra, sino de otras personas. De modo que, si el orgulloso es en sí mismo vil y de baja condición moral por razón de sus cualidades personales, ¿con qué fundamento se jacta de la nobleza, ajena a él, de sus antepasados? Porque si vivieran éstos y le oyesen, de seguro le dirían: «¡La nobleza y perfección es nuestra y no tuya! ¿Quién eres tú en puridad? ¿Acaso eres otra cosa que un vil gusano, creado de nuestra orina? ¿O es que crees que el gusano nacido de la orina de un hombre es más noble que el que nace de la orina de un caballo? ¡De ninguna manera! Antes bien, ambos son exactamente iguales.» Después, ha de pensar que la verdadera alcurnia del hombre, es decir, sus antepasados inmediatos, son dos: su padre, que es el sucio semen, y su abuelo, el vil polvo de la tierra que los pies huellan. El orgulloso que de esto se penetre, no podrá menos de sentirse tan humillado, como quien toda su vida se hubiese creído descendiente de la ilustre familia de Mahoma — porque así se lo hubieran asegurado sus propios padres —, pero al que, de improviso y en medio de su infatuada jactancia, testigos absolutamente fidedignos le asegurasen que era hijo de un miserable barbero, de raza india. Es indudable que al tal no le quedaría ya ni un átomo de orgullo en su corazón, sino que se sentiría humillado como el más vil de los hombres. Pues éste y no otro es el efecto que aquella reflexión tiene que producir en el espíritu de todo el que sea discreto y avisado: rubor y vergüenza de su vil linaje.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 249-251.

2ª La soberbia de la *belleza física* cúrase mirando el hombre a su propio interior, pero con mirada inteligente, no como las bestias, que sólo alcanzan a ver el exterior de las cosas. Tan pronto, en efecto, como con su mirada penetre lo que es en su interior, verá allí tantas y tales fealdades, que su espíritu quedará conturbado de repugnancia y asco, y ya no podrá sentir orgullo de su propia hermosura exterior. Verá cosas sucias e inmundas, en todas las partes de su cuerpo: verá los excrementos en sus intestinos, la orina en su vejiga, los mocos en su nariz, la saliva en su boca, la cera en sus orejas, la sangre en sus venas, la roña bajo su epidermis y el sudor mal oliente bajo sus sobacos. Verá que todos los días tiene que limpiarse sus propias inmundicias con la mano, una o dos veces, tantas como le sea forzoso ir al retrete para expulsar del organismo sus excrementos, que le darían bascas si los mirase, y nada digamos si los oliese o los tocase. Todo esto basta para que el orgulloso reconozca la fealdad, vileza y suciedad de su cuerpo, al presente, sin contar lo que ya dijimos de la inmundicia de su origen, pues sabido es que el hombre nace de cosas tan asquerosas como la esperma y el menstruo, que se evacuan por los conductos más sucios del organismo humano, es a saber: desde la región lumbar a través de la uretra, y luego, desde la matriz que segrega el menstruo hasta el orificio por donde se expulsa el excremento. Por otra parte, si el hombre se abandonase, por un día tan solo, a la negligencia y al desaseo, sin lavarse y limpiarse, exhalaría su cuerpo un hedor y fetidez, mayor que el que despiden las bestias de carga, si nadie se cuida de asearlas.

Cuando, en virtud de esta meditación, el hombre advierta que ha nacido de porquerías, que vive sumido en inmundicias y que al morir se ha de transformar en hedionda carroña, es seguro que ya no podrá sentir orgullo de la hermosura de su cuerpo, la cual es como la lozana verdura de las plantas nacidas en un estercolero, o como el brillante color de las flores que en los desiertos brotan: muy pronto tórnanse mustias y secas, y los vendavales las avientan y destruyen.

Por otra parte, y aunque la hermosura de que el hombre se gloría fuese perdurable y estuviera exenta de todas las inmundicias y fealdades analizadas, no debería sentir soberbia ni tenerse en más que sus prójimos que carecen de belleza, porque ni la fealdad de éstos es obra suya de que deban avergonzarse, ni su hermosura propia le pertenece, para que de ella se alabe. Pero es que, además, esta hermosura, de que se jacta, no le ha de durar, puesto que a cada momento está expuesto a perderla por una enfermedad cualquiera, por viruelas o por otras causas.

3ª El orgullo por *la fuerza física* cúrase asimismo pensando en las dolencias a que el cuerpo está expuesto. Tan es así, que basta sentir un dolor en una sola de las venas de la mano, para que el hombre de más energía física se convierta de repente en la más débil de las criaturas, incapaz de librarse de las molestias de una mosca que le pique. Si una chinche se le mete en la nariz o una hormiga se le introduce en la oreja, lo matan sin remedio. Una espina, que se le clave en el pie, basta para dejarlo incapaz de movimiento. Un solo día de fiebre le hace perder fuerzas que en largo tiempo no podrá recuperar. Luego el que no es capaz de soportar el dolor de una espina, ni defenderse contra una chinche, ni librarse de una mosca, no tiene derecho a jactarse de su fuerza física. Finalmente, por fuerte que el hombre sea, nunca lo será más que un asno, un buey, un elefante o un camello. ¿Cómo cabe, pues, enorgullecerse de una cualidad en la que las bestias nos aventajan?

4ª El orgullo de *la riqueza* y el del *prestigio social* coinciden en fundarse en cosas extrínsecas al sujeto, al revés de la hermosura, la fuerza y la ciencia. Por eso, son estas dos especies las más irracionales de todas, pues el que se gloría de su dinero, es como el que se jacta del caballo que monta o de la casa que habita: muere el caballo o se derrumba la casa, y queda convertido en persona vil y despreciable. El que se gloría de su privanza con los príncipes, funda todo el prestigio, de que se jacta, en una cosa como el corazón humano, que es más mudable y tornadiza que el agua de una caldera hirviendo: basta que el corazón del príncipe se mude, para que el privado venga a ser el más vil de los hombres. Todo el que se precia de algo extrínseco a su persona es, pues, evidentemente un necio. Mucho más lo es, el que se gloría de ser rico, pues si reflexionase, vería que entre los judíos, cuyo innoble linaje tanto le repugna, los hay más ricos que él, y además advertiría que se jacta de una cosa que en un abrir y cerrar de ojos le puede ser arrebatada por los ladrones.

Finalmente, la riqueza, igual que todas las cosas, así accidentales como esenciales al sujeto, no son del que las posee, sino de Dios, que las otorga a quien bien le place y las quita cuando quiere. Luego el que de ellas se gloría como si fuesen suyas, viene a ser como aquel que estándose jactando de su fuerza, hermosura, riqueza, libertad, independencia y holgada posición, viera que dos testigos fidedignos acudían ante un juez justiciero para atestiguar en forma legal que él era un esclavo de fulano y que sus padres fueron también siervos suyos; y viera, asimismo, que inmediatamente llegaba su señor y dueño y que tomaba posesión de él y de todo cuanto él creía ser propiedad suya; y además de esto, se quedase lleno de temor, ante la perspectiva del castigo que le habría su amo de imponer por el gasto abusivo que de aquellas riquezas había hecho y por su negligencia en averiguar a quién de derecho pertenecían; y, finalmente, se viera encerrado en oscura cárcel, amenazado a cada instante de ser devorado por serpientes y venenosos alacranes y reptiles, sin esperanza de escapar de la prisión ni de recuperar las riquezas que antes poseía. ¿Quién sería capaz de ensoberbecerse, en tal situación, de poseer aquellas perfecciones, en vez de humillarse y rebajarse? Pues esta misma tiene que ser la actitud de todo hombre discreto y avisado, al advertir que no posee en propiedad ni su vida, ni su cuerpo, ni sus miembros, ni su riqueza, y que, a la vez, se mira rodeado de males, de pasiones, de enfermedades y miserias que, como alacranes y sierpes, amenazan perderle.

5ª El orgullo de *la ciencia* es la mayor desgracia para el alma y la dolencia más difícil de medicinar, pues sólo con grande empeño y terrible esfuerzo cabe curarla. Obedece esto a que el mérito y valía de la ciencia es grande, a los ojos de Dios y de los hombres, mucho mayor que la riqueza, la hermosura y las demás perfecciones, todas las cuales carecen de valor, si no van acompañadas de la ciencia y de la virtud. De aquí que no pueda menos de creerse grande el sabio, con relación al ignorante, cuando además se hace cargo de los elogios que la misma revelación divina tributa a la ciencia.

Solamente dos reflexiones pueden ayudar al sabio a combatir su orgullo en esta materia. Es la primera, el pensar que su ciencia le hace mucho más responsable y obligado a los ojos de Dios, el cual soporta y dispensa al ignorante diez veces más que al sabio, pues el que ofende a Dios a ciencia plena y conciencia de que le ofende, es reo de una rebeldía mucho más abominable, ya que no corresponde como debiera al favor que Dios le otorgó haciéndole sabio. Este solo peligro bastará para que se humille y llene de temor, en vez de gloriarse de su saber. Porque el peligro que corra será tanto mayor, cuanto más grande sea la dignidad y rango espiritual que por su ciencia posea a los ojos de Dios. Es algo así como lo que le pasa al rey que, por el alto rango que ocupa en su imperio, está siempre en peligro de perder la vida o el reino y rodeado de enemigos; por ello, cuando se ve derrotado y preso, desearía haber sido un pobre, en vez de rey. ¡Cuántos sabios desearían, asimismo, en la vida futura haber sido en ésta ignorantes y en cambio salvar su alma! Este saludable temor inspiraba a los primeros ascetas, compañeros de Mahoma, cuando, ante la perspectiva de perder su alma, exclamaban: «¡Pluguiera a Dios que mi madre no me hubiese dado a luz, o que me hubiera creado pajuela que el viento lleva, o pájaro que las gentes comen, o pura nada!»

A concebir un intenso temor de aquel grave peligro y, mediante él, domeñar el orgullo, ayudará también la meditación de la siguiente parábola [1]: Es el sabio, orgulloso de su ciencia, como el siervo a quien su amo encomienda la gestión de varios negocios, de los cuales, luego, él realiza unos, abandona por negligencia otros, otros los desempeña con grande imperfección, y de otros, en fin, duda si los habrá llevado a cabo, a gusto de su señor. En esa coyuntura, recibe aviso de que éste acaba de enviarle un delegado, para que le quite la gestión de todos los negocios y lo eche, desnudo y envilecido, puertas afuera y expuesto a los rigores del calor y del sol, durante largo tiempo; hasta que, cuando ya no pueda soportar aquel suplicio, le toma rigurosa cuenta de todos sus actos, aun de los más insignificantes, y lo mete en cárcel lóbrega y estrecha, y lo somete a perdurable tormento, jamás interrumpido. Ese siervo, mientras se ve en tan triste situación, sabe que su señor ha hecho con muchos otros servidores lo mismo que con él hace y que sólo a algunos ha perdonado; pero ignora a cuál de estos dos grupos le tocará pertenecer; y al verse en esta duda, su alma se quiebra y decae y se tiene por vil, y todo su orgullo y jactancia tórnase temor y tristeza, y lejos de ensoberbecerse respecto de sus prójimos, humíllase ante ellos, con la esperanza de que le sirvan de intercesores en el día del castigo.

Otra reflexión, útil al sabio para curar su orgullo, es ésta: que sólo a Dios compete la grandeza y, por lo tanto, cuando el hombre se ensoberbece, hácese abominable a los ojos de Dios, el cual ama la humildad en sus siervos y los tiene en mucho, siempre que ellos se tienen en poco y se humillan por debajo de sus prójimos, aunque no tengan conciencia de pecado alguno [1].

---

[1] Está inspirada en otras evangélicas. Cfr. Mat., XVIII, 23; XXV, 19; Luc., XII, 42.

Objeción 1ª — Pero se dirá: ¿Cómo es posible que el sabio y virtuoso se humille y tenga en menos que el pecador o el hereje? ¿Cabe acaso que ignore la excelencia y mérito de la ciencia y virtud que posee? ¿Ni cómo puede pensar en el peligro que la ciencia implica para su salvación, sabiendo que es mucho mayor el peligro que corren el hereje y el pecador?

Respuesta. — Todo esto le será posible, con sólo que reflexione acerca del peligro de morir en desgracia de Dios. Aunque el sabio se compare con el infiel, no debe sentir orgullo alguno, puesto que cabe que el infiel se convierta y muera en el seno de la verdadera fe, mientras que él se extravíe y acabe su vida en la incredulidad. Porque adviértase que el sabio ignora cuál será su suerte y la del infiel, pues a los ojos del hombre está oculto su fin. Y por otra parte, el que se precie de discreto y avisado deberá en todas las cosas mirar al fin a que tienden, ya que por los fines mídese siempre el valor y excelencia de las cosas. Por consiguiente, nunca debe el sabio enorgullecerse respecto del ignorante, sino, antes bien, excusar los pecados que éste haya cometido y atribuirlos a su ignorancia, mientras que él ofende a Dios con plena conciencia de su malicia.

En cambio, si se compara con otro que es sabio, debe el hombre decir para sí: «Éste sabe lo que yo no sé; ¿cómo, pues, me voy a igualar con él?» Si ve que su prójimo es más anciano, deberá pensar: «Éste ha servido a Dios más años que yo.» Y si su prójimo es más joven, convendrá que piense: «Yo he ofendido a Dios, mucho antes que él.» Si es un hereje o un infiel, deberá decir: «¿Quién sabe si él morirá en la fe y acabaré yo por caer en la triste situación en que él está ahora? ¡Porque no está en mis manos el perseverar en la gracia, como tampoco dependió de mí el recibirla en un principio!» Así es como, ante la perspectiva de lo aleatorio que es el negocio de la propia salvación, podrá el sabio borrar de su alma toda huella de soberbia, teniendo siempre presente que la perfección del hombre estriba tan sólo en su felicidad eterna de la vida futura, la cual se cifra en la proximidad a Dios, y no en los bienes aparentes de acá abajo.

---

[1] Alusión a Mat., XXIII, 12: *Qui autem se exaltaverit, humiliabitur: et qui se humiliaverit, exaltabitur.*

Claro es — volviendo al tema de la objeción — que el peligro de perder el alma, lo mismo amenaza al sabio orgulloso, que a las personas a las cuales él se cree superior; pero a cada cual le toca preocuparse de sí propio y precaver el peligro de condenación que personalmente teme, más que desvelarse por el peligro y el temor del prójimo, pues cuando uno siente tierna solicitud y compasión por alguien, se afecta mucho más y se conmueve ante la perspectiva del peligro, y claro es que todo hombre siente solicitud por sí mismo, antes que por los demás. Por eso, cuando por un crimen, cometido en común, se ven encarceladas varias personas y amenazadas con la pena capital, no les ocurre la idea de enorgullecerse los unos respecto de los otros, aunque el peligro que les amenaza a todos sea el mismo, sino que la preocupación, que cada uno tiene de sí propio, le embarga y estorba de pensar en la de los demás, como si cada cual, y no los otros, estuviera amenazado de la desgracia y peligro que a todos sin excepción les amaga.

Objeción 2ª — Pero, ¿cómo puede uno humillarse respecto del hereje y del pecador, si al mismo tiempo debe odiarlo por Dios? ¿Cabe, acaso, conciliar en el alma ambos sentimientos contradictorios, humildad y odio, respecto de una misma persona?

Respuesta. — Para muchos, en efecto, es esto difícil de concebir, y la ambigüedad de la cuestión nace de que ese odio, que el alma debe sentir contra la herejía y el pecado del prójimo por motivos sobrenaturales, o sea, por Dios, va mezclado a menudo con un sentimiento de orgullo y jactancia de la ciencia y virtud propias. ¡Cuántos devotos ignorantes y cuántos sabios extraviados, así que ven que un malvado se sienta a su vera, lo arrojan violentamente de junto a ellos, como si su sola proximidad les contagiase, y eso lo hacen movidos de soberbia espiritual, aunque ellos crean que sólo una ira santa por el celo de Dios les inspira!

Eso, cabalmente, es lo que antes vimos en la parábola israelita del fariseo y del publicano. Obedece esto a que el orgullo, sentido contra un hombre bueno, es evidentemente cosa mala que se debe y puede evitar, mientras que el orgullo contra el malvado y el hereje es un sentimiento muy parecido a la ira, inspirada en motivos sobrenaturales, la cual evidentemente es buena. Y en efecto: todo el que siente ira, siente también orgullo contra el objeto de su ira, y recíprocamente. Cada uno de estos dos sentimientos engendra y produce necesariamente al otro. Ambos van siempre mezclados, y se prestan a mutua confusión y ambigüedad, que sólo son capaces de distinguir aquellos a quienes la gracia de Dios asiste.

Para que el lector pueda librarse de esa ilusión, Algazel recomienda tener presentes en el espíritu tres pensamientos saludables, siempre que el devoto tenga que tratar o corregir al hereje o al malvado: 1° Traer a la memoria los pecados y defectos propios, para empequeñecerse así uno mismo a sus propios ojos. — 2° Mirar como una gracia y beneficio de Dios la perfección por la cual uno se cree distinguido y superior respecto del prójimo, sea la fe, sea la ciencia, sea la virtud; de esa manera, la gloria por tal perfección corresponde a Dios y no al que la posee, y, por consiguiente, no sintiendo vanagloria de sí mismo, no cabe que se enorgullezca respecto del prójimo. — 3° Considerar lo ignoto y aleatorio del negocio de su propia salvación y de la del prójimo, que quizá se salve, mientras él se condene; este temor tiene que borrar en el alma todo sentimiento de orgullo.

Objeción 3ª — Pero, ¿acaso es posible sentir ira, sintiendo a la vez las emociones anejas a estos tres pensamientos?

Respuesta. — Sentirá uno entonces santa ira por su Señor y Dueño, porque es Él quien le manda que la sienta, y no por sí mismo; mas, al sentir esa ira por el celo de Dios, el alma no se considera salva del peligro de condenarse, ni cree tampoco que su prójimo, hereje o malvado, haya de condenarse forzosamente; antes al contrario, el temor que experimenta por su suerte futura, nacido de la memoria de su vida pasada llena de pecados ocultos que Dios conoce perfectamente, tiene que ser mayor que el que sienta por la suerte de su prójimo, dada la inseguridad de la predestinación.

Para hacer más asequible este complejo estado de ánimo, o sea para que se comprenda mejor cómo la ira, inspirada en el celo de Dios contra el malvado, no implica por necesidad ningún sentimiento de orgullo, sírvese Algazel del siguiente ejemplo:

Supongamos que un rey encomendara a un criado suyo la vigilancia de su hijo más querido, ordenándole que siempre que obrara mal o cometiera alguna inconveniencia le castigase y se irritara contra él. Ese criado, si ama a su señor y quiere obedecerle, no encontrará dificultad alguna en irritarse contra el príncipe, cuando le vea obrar mal; pero se irritará contra él, tan sólo por su señor, porque éste se lo ha mandado, porque quiere hacérsele grato obedeciendo sumiso sus órdenes, porque el príncipe ha hecho cosas que su señor abomina. De modo que la ira y hasta los golpes del criado, no nacerán de soberbia u orgullo; antes bien, sentirá humildad y sumisión respecto del mismo príncipe a quien castiga y reprende, porque no dejará de reconocer que el príncipe ocupa a los ojos de su padre un rango mucho más alto que el suyo. Se ve, por consiguiente, que la ira aquí no implica necesariamente orgullo ni falta de humildad. Pues asimismo cabe que el sabio y el devoto reconozcan como posible que el hereje y el malvado ocupen a los ojos de Dios en la vida futura un rango superior al suyo, con sólo pensar en los abstrusos misterios de la eterna predestinación; y, eso no obstante, sientan a la vez santa ira por los pecados que cometen contra Dios.

6° El orgullo de *la virtud* y *devoción* es también gravísimo peligro y tentación para los ascetas. El método de su curación se cifra en humillarse respecto de todos los demás devotos, sean sabios o ignorantes.

Si son sabios, deberá considerar, para tenerse en menos que ellos, el mérito de la ciencia, proclamado por el Alcorán y por el Profeta. Ni vale objetar que esos sabios pueden ser, a la vez, pecadores; pues, aun en tal hipótesis, hay que tener presente que los méritos ganados por las obras buenas — y la ciencia religiosa lo es — borran los deméritos de los pecados; de modo que, si bien es la ciencia una circunstancia que agrava la responsabilidad del pecador, también es motivo de recomendación en favor suyo y expiación de sus culpas. Las dos cosas son igualmente posibles y hay textos revelados que así lo afirman. Luego si al devoto no le consta, en cada caso concreto, cuál de ambas hipótesis posibles se realiza, no tiene derecho a despreciar al sabio pecador, sino que, antes bien, debe humillársele. Ni tampoco se infiere de aquí que deba el sabio, por su parte, creerse superior al simple devoto, pues siempre habrá de dudar de su suerte futura, ignorando, como ignora, si quizá morirá en peor coyuntura para salvarse, que la en que actualmente se halla el ignorante y pecador, ya que para ello basta que muera con un solo pecado que él estime leve, pero que a los ojos de Dios sea gravísimo. Esta mera posibilidad es suficiente para que el sabio tiemble por la suerte que le espera. De modo que si, en virtud de estas reflexiones, el sabio y el devoto conciben intenso temor de su salvación, y cada cual se preocupa, como debe, de su futura suerte y no de la de los demás, acabará por sentir, cada uno, temor respecto de su propia salvación y esperanza respecto de la del prójimo; y así evitarán en todos los casos el sentimiento de orgullo. Esto por lo que toca al devoto con relación a los sabios.

Ahora, con respecto a las personas ignorantes, hay que distinguir dos casos: que al devoto le conste o que no le conste el estado de conciencia de sus prójimos. Si no le consta, no debe tampoco creerse mejor que ellos, pues cabe muy bien que sean menos pecadores y más devotos y más amantes de Dios que él. Si, en cambio, le consta que son pecadores, pero los pecados que han cometido y que él conoce son menos en número que los cometidos por él en toda su vida pasada, tampoco debe sentir orgullo y tenerse por más perfecto, porque el número de los pecados de toda la vida, así los propios como los ajenos, nadie es capaz de computarlos. Eso sí, cabe que al devoto no se le pueda ocultar que los del prójimo son más graves, si, por ejemplo, le ha visto cometer un homicidio, un adulterio, etc.; pero aun así, tampoco entonces debe sentir orgullo, puesto que los pecados internos, v. gr., la envidia, el odio, la soberbia, la hipocresía, las dudas contra la fe, son también gravísimos a los ojos de Dios, y, por tanto, cabe muy bien que el devoto sea reo de culpas, ocultas y secretas, de ese género, en número bastante para haber merecido la ira y el odio de Dios. En cambio, cabe también que el pecador público tenga en su haber méritos ocultos, es decir, actos interiores de amor de Dios, de pureza de intención, de temor de Dios y de adoración o glorificación de su santo nombre, de los cuales esté falto el devoto, y que al pecador le hayan servido de expiación de sus pecados públicos. De modo que en el día del juicio, al descubrirse el velo de las conciencias, verá el devoto que aquel pecador estaba algunos grados más alto que él a los ojos de Dios. Ahora bien, como esta hipótesis es, por lo menos, posible, su mera posibilidad, aunque remota, debe hacerle al devoto el mismo efecto que si fuese próxima y muy probable, tratándose, como se trata, de un peligro que le amenaza directa y personalmente; y, por tanto, en vez de preocuparse del peligro que pueda amenazar a su prójimo, debe pensar en el suyo propio, pues el alma del prójimo no cargará en la otra vida con el fardo de los pecados que su alma cometió; e igualmente, el castigo de su prójimo no aligerará en un ápice su personal castigo.

Todas estas reflexiones ayudarán evidentemente a sofocar en el devoto todo pensamiento de orgullo y soberbia espiritual respecto del prójimo, pues el temor de perder su alma le hará pensar que todos son mejores que él. Así llegará a aquel grado sublime de sencilla humildad cristiana que, según refiere Rufino de Aquilea en el libro tercero de las *Vitae Patrum,* alcanzó un pobre zapatero de Alejandría y que llenó de admiración al mismo San Antonio, el patriarca de los eremitas de Egipto [1]. Algazel refiere este caso ejemplar de humildad, sin mentar para nada su origen cristiano, en estos términos [1]:

---

[1] Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum*, 519 *a* y 671 *b*: *Item beatus Antonius, dum in cella propria oraret, venit ad eum vox dicens: Antoni, nondum pervenisti ad mensuram coriarii, qui est in Alexandria. Quo audito, senex surgens mane, arrepto*

«Retiróse a una montaña un eremita, y en sueños díjole Dios: «Vete a fulano el zapatero y pídele que ruegue por ti.» Fuése a él y preguntól qué prácticas de devoción eran las que hacía. Refirióle el zapatero que ayunaba durante el día y trabajaba para ganarse la vida, dando de limosna una parte de lo que ganaba y empleando el resto en el sustento de la familia. El eremita regresó a su montaña diciendo para sí: «Efectivamente, lo que hace es bueno, pero no es como »el consagrarse por completo al servicio de Dios.» Por segunda vez, Dios le dijo en sueños: «Vete a fulano el zapatero y díle: ¿De qué »es esa palidez que tienes en el rostro?» Fuése a él y se lo preguntó, y el zapatero le dijo: «No veo persona alguna de las gentes, sin que »me ocurra pensar que ella se salvará y que yo me condenaré.» Entonces exclamó el eremita: «¡Por esta humildad sí que logró la per»fección!»

Comentando Algazel este caso ejemplar, pondera cuán saludable es ese temor constante de condenarse, puesto que si el alma deja de preocuparse y precaverse respecto del misterioso evento de su eterna predestinación que en el día de la cuenta se le ha de revelar, es seguro que se dejará dominar por una vana y falaz confianza de su salvación, la cual engendrará en su espíritu la soberbia. Ésta, por tanto, es siempre síntoma de aquella vana fiducia, como la humildad lo es del saludable temor.

Tales son los remedios prácticos contra el orgullo [2].

---

baculo in civitatem Alexandriam festinus venit. Cumque ad designatum hominem fuisset ingressus, ille viso tanto viro obstupuit. Cui senex dixit: Refer mihi opera tua..... Qui respondens ait: Nescio me aliquando aliquid boni perpetrasse: unde et ex cubili proprio manè consurgens, antequam in opere meo resideam, dico quod omnis haec civitas a minore usque ad majorem ingrediuntur regnum Dei propter justitias suas; ego autem solus propter peccata mea poenam ingrediar sempiternam..... Quod audiens beatus Antonius, respondit: In veritate.....

[1] *Iḥyā'*, III, 255, lín. 5 *infra.*

[2] *Ibid.*, 251-256.

7 — CINCO EXPERIMENTOS PARA DESCUBRIR LA SOBERBIA OCULTA

Pero no basta conocerlos y proponerse aplicarlos, puesto que, aun después de que el alma parezca estar exenta interiormente de todo movimiento de soberbia y penetrada de sentimientos de humildad, cabe muy bien que se equivoque y que a la primera ocasión vuelva a caer, dejándose llevar del impulso de su naturaleza y olvidando sus propósitos. De aquí que no baste el mero conocimiento de los remedios, sin su aplicación práctica y experimental, que consiste en imitar los ejemplos de humildad de los santos, es decir, en humillarse de hecho, siempre que el orgullo surja en el alma. Cinco son las pruebas experimentales a que conviene someterla, para obligarla a exteriorizar el orgullo, si por acaso duerme latente en el fondo del corazón.

Experimento 1º — Si, discutiendo una cuestión científica, expone el contrincante una solución verdadera y, sin embargo, se le resiste al otro el aceptarla, el confesar sumiso que tiene razón y el darle las gracias por el favor que le hace ilustrándole y enseñándole una cosa que a él no se le había ocurrido, es indicio de que en su corazón hay todavía orgullo latente.

En este caso, deberá, si quiere curarse, ejecutar eso mismo que tanto se le resiste, es decir, reconocer francamente que su adversario tiene razón, desatarse en elogios y alabanzas de su talento, confesar en cambio que él ha sido incapaz de dar con la solución justa del problema y que le queda por ello sinceramente reconocido al favor que le acaba de hacer. Este ejercicio de humillación, si se reitera con asiduidad, acabará por matar la soberbia y hacer habitual la humildad. Téngase además presente que, si se le resiste alabar al contrincante en público, pero no a solas con él, será indicio, no de soberbia, sino de vanagloria u ostentación, la cual habrá de corregirse con los remedios oportunos que en su lugar ya se explicaron. Si, por el contrario, aquella resistencia se siente, así en público como en privado, es señal de ambos vicios juntamente, soberbia y vanagloria, que también deben medicinarse juntos.

Experimento 2º — Si en las reuniones y tertulias con personas de su mismo rango, experimenta uno interiormente disgusto o molestia de ocupar voluntariamente el ínfimo lugar, dejándose preceder por los demás, es síntoma también de soberbia oculta, la cual se curará imponiéndose la obligación de reiterar esos mismos actos de humillación voluntaria. Pero aquí usa el demonio de una sagaz estratagema para engañar a los devotos: consiste en sugerirles que se coloquen en el lugar más vil, haciéndoles creer que así obran por humildad, cuando, realmente, obran por pura soberbia, pues los orgullosos, lejos de molestarles esa aparente humillación, hasta estiman que con ella se distinguen de los demás, abandonando de buen grado a los otros los mejores sitios y reservándose los ínfimos, como de mayor mérito y dignidad. Para curar en tales casos esa soberbia disfrazada de humildad, deberá el devoto colocarse en el sitio que por su rango le corresponda, es decir, entre sus iguales, huyendo de toda singularidad extremada.

Experimento 3º — Si se le hace cuesta arriba el aceptar la invitación del pobre o el ir al mercado para encargos que le hayan encomendado sus amigos, es igualmente indicio de orgullo latente, puesto que tales obras de caridad y beneficencia son muy meritorias en sí mismas, y por tanto no puede explicarse la resistencia del devoto a practicarlas, sino por un sentimiento de orgullo inconsciente, que es preciso combatir.

Experimento 4º — Si le repugna llevar a la mano algún objeto, propio o de sus familiares y allegados, desde la plaza pública a su casa, será síntoma de orgullo o vanagloria, según que las calles por donde vaya sean de las solitarias o de las frecuentadas.

Experimento 5º — Si se le resiste vestir trajes usados y viejos, será igualmente indicio de orgullo o vanagloria, según sea en privado o en público [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 256-257.

8 — DEL JUSTO MEDIO EN LA HUMILDAD

Este hábito moral tiene, como todos, dos extremos viciosos: uno, por exceso, que es el envilecimiento; y otro, por defecto, que es la soberbia. El término medio, la humildad, consiste en humillarse en cosas que en sí mismas no son de baja condición y sin que la humillación llegue al envilecimiento. Los dos extremos son igualmente reprobables, y sólo el término medio es laudable y amable para Dios. Así, el que se antepone a sus iguales, es soberbio; y el que a ellos se pospone, es humilde, es decir, renuncia al mérito personal a que es acreedor. En cambio, el sabio que, al recibir en su casa a un zapatero, se levanta de su propio asiento para cedérselo y después, al despedirlo, va hasta la puerta tras él, se envilece y se rebaja. Lo justo en esta materia, como en todas, consiste en dar a cada cosa y persona lo que le es debido. Esas muestras de humillación conviene darlas a los iguales o que casi lo son; pero con personas de baja estofa no deben usarse otras maneras de humildad, que las que la urbanidad y afabilidad exigen, es decir, hablarles con afecto, aceptar sus invitaciones, satisfacer sus necesidades, etc.; esto, aparte de evitar todo movimiento exterior de orgullo y de desprecio del prójimo [1].

9 — ESPÍRITU CRISTIANO DE ESTA DOCTRINA

Si del espíritu de todo este tratado se hubiere de juzgar tan sólo por la significación francamente aristotélica y antiascética de su artículo último, que acabamos de resumir — en el cual se proclama el *justo medio* de la moral de Aristóteles como la meta de la perfección espiritual —, tendríamos que reconocer que Algazel se desviaba aquí de la orientación cristiana que siguió en todos los tratados anteriores; pero esta fugaz y vergonzante concesión a la ética racional y naturalista de los filósofos peripatéticos, no amengua en un ápice el carácter evangélico de todo el contenido del tratado.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 257.

Las varias sentencias que Algazel pone en boca de Jesús para confirmar su doctrina y que oportunamente hemos ido citando en los pasajes respectivos, son ya por sí solas un testimonio auténtico de la inspiración cristiana de las ideas. Añádanse los sugestivos símiles que a cada paso emplea para hacerlas más plásticas, y cuya analogía con varias parábolas del evangelio hemos insinuado también en sus propios lugares.

Además, los tres artículos proemiales que encabezan el tratado [1] y que, por ser un centón de sentencias y textos en elogio de la humildad y en vituperio de la soberbia, hemos eliminado de nuestro análisis, abundan en ideas evangélicas que Algazel atribuye casi siempre a ascetas musulmanes, aunque también alguna vez las cita como proferidas por Jesús. Tres son las que de este género conviene consignar aquí: «Bienaventurado aquel a quien Dios enseñare su Libro y que después no muera soberbio.» «Bienaventurados los humildes en este mundo, porque ellos poseerán tronos en el día del juicio.» «Cuando Yo te otorgue — dijo Dios a Jesús — algún favor y tú lo recibas humilde, te lo completaré» [2]. Las sentencias evangélicas (Mat., XXIII, 12 y Luc., XXII, 26): *Qui se humiliaverit exaltabitur, Qui major est in vobis, fiat sicut minor,* reaparecen a cada paso en dichos tres artículos, como proferidas por Mahoma en estos términos: «No se humilla alguien ante Dios, sin que Dios lo exalte» [3]. La recomendación de Cristo (Luc., XIV, 10): «*Recumbe in novissimo loco*», está repetidas veces supuesta de modo implícito en los consejos prácticos que Algazel da para medicinar la soberbia.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 234-239.

[2] Cfr. Asín, *Logia,* n^os^ 56, 57 y 58. Añádanse las siguientes: 1ª «Cuéntase que Jesús dijo a los Hijos de Israel: «¿Dónde germina la semilla?» Respondiéronle: «En la tierra.» Dijo Jesús: «En verdad os digo: no germinará la sabiduría, »sino en el corazón que sea semejante a la tierra.» (*Logia,* nº 89.) — 2ª «Dijo Jesús: «El lujo de los vestidos es la soberbia del corazón.» (*Logia,* nº 60.) — 3ª «Dijo Jesús: «Lo que hace nacer y crecer a la ira es la soberbia, la jactancia, la arro»gancia y la vehemencia.» (*Logia,* nº 31.)

[3] *Iḥyā'*, III, 236, línea 8 inf. Cfr. III, 238, 11 inf.

Toda la hermosa meditación del propio conocimiento, que a este fin tiende, se basa asimismo en ideas evangélicas, principalmente en aquel valiente apóstrofe de San Pablo (*I^a^ Ad Cor.*, IV, 7): *Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Pero si el tema que Algazel glosa en esta meditación es de origen cristiano, su desarrollo metódico, el análisis minucioso y acabado de sus múltiples aspectos, la retórica amplificación de cada uno de sus tres puntos y las patéticas y vivas emociones que provoca su oratorio estilo, son ya obra exclusivamente propia de Algazel, sin que pueda encontrarse en los ascéticos del oriente cristiano, que le precedieron en el desarrollo del tema, nada que de lejos se parezca a esa meditación, tan elocuente como profunda [1]. Hay que llegar al siglo XII, para que la ascética cristiana occidental nos ofrezca una pieza algo similar, en el famoso sermón tercero *De Primordiis,* de San Bernardo de Claraval [2]; o bien, descender hasta nuestro siglo de oro, en que Fray Luis de Granada vuelve a tratar el tema, en brevísima sinopsis, en su *Guía de Pecadores* [3], conforme al plan mismo de Algazel y de San Bernardo.

Pero no sólo en las fuentes evangélicas aparecen los modelos remotos de toda la doctrina de Algazel sobre el orgullo y la humildad. En las *Vitae Patrum* abundan también recomendaciones prácticas y sentencias teóricas de los ascetas cristianos del oriente, que así en el fondo como a veces en la forma denuncian su analogía con las de Algazel. Sirva de ejemplo típico todo cuanto éste dice acerca del orgullo espiritual de los devotos y del método para reprimirlo y lograr la humildad de corazón: muchas de sus ideas constan en las *Vitae Patrum,* aunque sin el desarrollo y trabazón sistemática que tienen en el *Iḥyā'* [1]; todas ellas giran, efectivamente, alrededor de este tema cardinal: que la humildad se logra pensando en los pecados propios y excusando o no atendiendo a los ajenos, hasta llegar el devoto a estimarse inferior en virtud, respecto de sus prójimos.

---

[1] Quizá deba excluirse San Juan Crisóstomo.

[2] *Recordare primordia, attende media, memorare novissima tua: haec pudorem adducunt, ista dolorem ingerunt, illa metum incutiunt. Cogita unde veneris, et erubesce; ubi sis et ingemisce; quo vadas et contremisce.*

[3] Cfr. II, c. 4º, *Remedios contra la soberbia:* «Considera, pues, lo que fuiste antes de tu nacimiento, y lo que eres agora, después de nascido, y lo que serás después de muerto. Antes que nascieses, eras una materia sucia, indigna de ser nombrada.....», etc.

Las mismas dificultades que Algazel se propone en este punto preocuparon también a algunos ascetas cristianos del oriente — San Antonio y el abad Zósimo, entre ellos — que tampoco creían obvio y factible para los devotos formar sinceramente en su espíritu esa baja estimación de sí propios, al compararse con otros hombres que abiertamente fuesen más pecadores o menos perfectos; mas como de su salvación jamás debe pensarse mal, esto basta para que el más santo asceta, expuesto a morir en desgracia de Dios, se tenga por inferior al hombre más malvado, ya que, en definitiva, Dios y no él será en la otra vida el juez de uno y otro [2].

---

[1] Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum,* 670 *b: Dixit senex cuidam: Non apponas cor tuum adversus fratrem tuum, dicens: Quomodo tu amplius sobrius es quam ille et continentior? sed subditus esto gratiae Dei in spiritu paupertatis et per charitatem non fictam, ne spiritu exaltationis perdas laborem tuum. — Item dixit: Quando cogitatio superbiae vel certe vanagloriae te impugnat, perscrutare teipsum, si omnia mandata Dei servasti, si inimicos diligis, si gaudes de gloria inimici tui et contristaris in dejectione ejus; si apud te habes quoniam servus inutilis es, et quod plus omnibus hominibus sis peccator; et neque tunc tam grande aliquid sapias, tamquam aliquid boni feceris, sciens quod elata cogitatio illa omnia bona dissolvit. — Ibid.,* 671 *b: Iterum requisitus senex quidam: Quomodo potest anima humilitatem adipisci? Respondit: Si sua tantummodo mala homo consideret. — Ibid.,* 629 *a: Via autem humilitatis haec est, ut labores corporales assumi debeant et adscribat seipsum homo peccatorem et ponat se subjectum omnibus....., hoc est..... ut non attendat quis aliena peccata, sed sua semper aspiciat.*

[2] Cfr. Delabigne, *Bibl. Patr.,* II, 819: *Quomodo peccatorem te habeas non novi, cum et virtutes facias et sanctus sis; en quaecumque praecepta facis et es illorum observantissimus; cur igitur peccatorem te praedices?* — Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum,* 519 *a: Oportet ergo ut nos ipsos veraciter semper incusemus. Quando enim se quisque reprehendit, mercedem propriam non amittit.* — Cfr. *Pandectes Sti. An-*

Finalmente, en lo que toca a los métodos prácticos de reprimir el orgullo y adquirir la humildad, Algazel redúcelos a la misma sencilla fórmula que su contemporáneo San Bernardo fijó en estos términos: *Humiliatio via est ad humilitatem* [1]. Ambos, a su vez, no hicieron en esto más que generalizar los consejos de los autores ascéticos y la disciplina monástica del oriente cristiano: entre las pruebas y ejercicios de los novicios, jamás faltaba el trabajo manual de los oficios bajos y serviles, que también Algazel recomienda para denunciar y corregir el orgullo latente [2].

---

tiochi, homilía XLIX (apud Delabigne, *Bibl. Patr.*, II, 610): *Non temere condemnandum esse proximum,* en la cual se esbozan las razones mismas con que Algazel resuelve aquellas objeciones y que se cifran en la doctrina de San Pablo *(Ad Rom.*, XIV): *Omnes enim praesentabimur ante tribunal Christi, itaque rationem reddet suorum factorum unusquisque Deo.*

[1] Epístola 87.

[2] Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum,* 121 y 547. Cfr. Besse, *Les moines d'orient,* p. 373.

CAPÍTULO XIV

DE LA VANIDAD Y SU CURACIÓN[1]

1. Daños espirituales de la vanidad. — 2. Esencia de la vanidad y en qué difiere de la presunción. — 3. Curación de la vanidad en general. — 4. Curación particular de las varias especies de vanidad. — 5. Carácter cristiano de esta doctrina.

YA dijimos en el prólogo del anterior tratado que para Algazel este vicio es, en su esencia, idéntico a la soberbia, de la cual difiere sólo accidentalmente; por eso el *Iḥyā'* incluye su estudio en el mismo tratado anterior, del cual es la parte segunda, algo así como un apéndice o complemento suyo[2].

1 — DAÑOS ESPIRITUALES DE LA VANIDAD

El principal es el orgullo, pues ya vimos cómo este último vicio, de tan mortales efectos para el alma, es una consecuencia de la vanidad. Pero, aparte de estos daños que no son específicos de ella sino secuelas de la soberbia, acarrea la vanidad al alma males gravísimos, de orden espiritual, es decir, por lo que toca a las relaciones del devoto con Dios.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 257-264: *Fī-l-ʿuŷb.*

[2] Cfr. San Juan Clímaco, *Scala paradisi* (grado XXII): *Sunt qui seorsum ab superbia, singulari capite et sermone, de vana gloria solent tractare, unde et octo capitalia et primaria vitia affirmant. Sed Gregorius Theologus et alii septem dumtaxat descripsere, ad quorum sententiam, meam quoque adjungo.*

Ella, en efecto, le hace olvidarse de sus propias culpas e imperfecciones morales o, por lo menos, no darles importancia alguna, considerando como levísimas faltas los más graves pecados y omitiendo, por ende, todo esfuerzo para enmendarse en lo futuro y expiar las culpas pasadas, que se ilusiona pensando le han sido ya perdonadas por Dios. En cambio, por lo que toca a sus obras de virtud y religión, el devoto vanidoso las estima en mucho y se gloría de ellas como de favores y obsequios que a Dios le hace sin estar a ello obligado. Olvídase por completo de que cabalmente a la gracia de Dios, y no a su propio esfuerzo, debiera en justicia atribuir sus obras devotas.

La vanidad, por otra parte, le ciega para que no vea los defectos e imperfecciones de esas mismas obras, con lo cual pierde la mayor parte del mérito de su esfuerzo, porque las obras externas de piedad y devoción, mientras no estén limpias y exentas de toda mácula interior, es muy poco lo que aprovechan al alma. Ahora bien, así como el devoto humilde y temeroso de Dios anda siempre lleno de ansiedad y recelo, temblando ante el peligro de cualquier imperfección que pueda inutilizar el mérito de sus obras, el vanidoso, por el contrario, se ilusiona y engaña a sí mismo, fiado de su propia perfección, sin ocurrirle jamás pensar que Dios pueda dejarle chasqueado en definitiva, puesto que, a su extraviado juicio, tiénele Dios en gran predicamento. Sus obras de piedad, que realmente son efecto de la divina gracia y dones singulares con que el Señor le distingue, estímalas él como mérito exclusivamente personal, que le hace acreedor en justicia a la recompensa divina.

Su vanidad le lleva también a veces hasta el extremo de alabarse a sí propio. Y como está tan pagado de su talento, de sus opiniones personales y de su propia virtud, tiénese a menos de aprender de sus prójimos y de consultarles en cosa alguna, aunque sepan más que él, prefiriendo la absoluta independencia de su personal modo de pensar, aunque sea errado, porque le basta que la idea sea suya para estar ya plenamente satisfecho de ella y a ella aferrarse, sin dar oídos a consejos sinceros ni a advertencias o amonestaciones discretas de sus prójimos, las cuales, por el mero hecho de no ser ideas suyas, no sólo no le merecen la menor estima, sino que las mira despectivamente como necedades, tanto si se trata de negocios temporales, como de problemas religiosos. En ambos casos se muestra confiado y seguro en su personal opinión, por errada y absurda que sea; y esta conducta, claro es, le acarrea la perdición del alma, sobre todo cuando el error atañe a cuestiones de dogma, puesto que persiste contumaz en su extravío, por negarse a recurrir a las luces de la revelación y a la ayuda de los doctores de la fe ortodoxa, que con sus enseñanzas podrían guiarlo hacia la verdad.

Finalmente y aparte de todos estos daños espirituales, la vanidad acarrea al alma otro mucho más grave, que es la tibieza y flojedad en el servicio de Dios, porque el vanidoso, al tenerse por santo, cree que se salvará y que, por ende, no necesita ya trabajar para asegurar su salvación [1].

2 — ESENCIA DE LA VANIDAD Y EN QUÉ DIFIERE DE LA PRESUNCIÓN

En tres estados o actitudes espirituales puede encontrarse el hombre, respecto de toda cualidad o dote que posea (ciencia, virtud, riqueza, etc.): 1ª Con temor de perderla o de que al menos su perfección se amengüe y altere. Esto no es vanidad. — 2ª Lejos de temer perderla, sentir alegría y satisfacción de poseerla; pero sólo, en cuanto esa cualidad es una gracia que Dios le ha hecho y no una perfección personal que a sí propio deba atribuirla como cosa suya. Esto tampoco es vanidad todavía. — 3ª Alegrarse de poseerla, pero ya en cuanto que es perfección, dote y cualidad personal, no dádiva o don gratuito de Dios. Esta actitud última es lo esencial de la vanidad, la cual desaparece tan pronto como el alma se penetra bien de que la cualidad que posee depende de Dios, que puede privarle de ella cuando y como le plazca.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 258.

Es, por consiguiente, la vanidad la admiración que el alma siente de su perfección propia, a la vez que confía o está segura y tranquila de poseerla, olvidándose además de Dios que se la ha otorgado graciosamente.

Si a todos estos caracteres esenciales de la vanidad se añade otro, a saber, que el alma crea que dicha perfección le da cierto derecho respecto de Dios, es decir, un especial crédito, en cuya virtud espere, como cosa de justicia, que Dios le ha de otorgar sus favores en este mundo, en premio de su virtud, y crea en cambio más inverosímil que le sobrevengan a él calamidades que no al hombre vicioso e inmoral, entonces la vanidad se llama ya presunción o jactancia de la propia virtud, como si el alma se creyera con derecho a exigir de Dios algo y contase de antemano con ello. Viene a ser como si un hombre le hace a otro un favor y, después, se lo pondera y echa en cara; habrá, entonces, tan sólo vanidad; pero si además le obliga a que, en pago del favor, le preste determinados servicios y se los demanda con importunidad o se extraña de que se retrase en el pago de lo que él cree sus derechos, entonces será ya presunción o jactancia[1].

3 — CURACIÓN DE LA VANIDAD EN GENERAL

Toda enfermedad se cura con un remedio contrario a su causa. La causa de la vanidad es simplemente la ignorancia. Luego su remedio estará en el conocimiento, contrario a aquella ignorancia, que las siguientes reflexiones engendrarán.

Supongamos que se trata de vanidad inspirada en un acto libre, como lo es, v. gr., la devoción, la limosna, la guerra santa, el gobierno político, etc. Esta vanidad es más frecuente y difícil de vencer que la que se funda en la fuerza física, la belleza o el linaje y, en general, en cosas que por no pender del albedrío humano no es tan fácil considerarlas como propias.

Esto supuesto, el que se envanece de su piedad, temor de

---

[1] *Iḥyā'*, III, 258-259.

Dios y devoción, sólo puede envanecerse o de que esas perfecciones están en él como en sujeto que las sustenta y conducto a través del cual salen a luz, o de que deriven de él como de causa, es decir, de que nazcan y sean producidas por su propia energía y poder. En el primer caso, su vanidad es necedad pura, puesto que el sujeto o sustrato es algo pasivo y sometido al agente, algo que para nada interviene en la creación y realización del acto. ¿Cómo puede, pues, envanecerse el hombre de una cosa que no le pertenece? En el caso segundo, si se envanece del acto porque cree que procede de él como de causa y que a su libre albedrío y poder debe la existencia, convendrá que examine entonces de dónde le vienen su poder, su libertad, sus miembros y todas las demás concausas indispensables a la producción del acto. Porque si todas ellas son gracias que Dios le ha otorgado gratuitamente y sin mérito previo ni influencia alguna de su parte, lo más lógico será que se admire, no de sí propio, sino de la generosidad, liberalidad y magnanimidad de Dios, que le ha otorgado lo que no merecía y que lo ha preferido, sin derecho de su parte, a los demás hombres.

Un ejemplo pone aquí Algazel, que aclara muy bien su pensamiento.

Cuando el rey se presenta ante sus criados y, después de posar su mirada en ellos, otorga a uno solo de todos una túnica de honor, no porque en él haya visto una cualidad particular, ni por recomendación o influencia, ni porque sea más hermoso que los otros, ni porque le haya prestado un especial servicio, deberá, sin duda, admirarse el agraciado de la generosidad del rey y de la preferencia que con él ha tenido, sin mérito ni derecho de su parte; pero admirarse de sí mismo, ¿de dónde ni por qué?

Claro es que cabe que el criado se admire y diga: «El rey es justo y equitativo; jamás comete injusticia, ni prefiere a unos y posterga a otros, a no ser por algún motivo. De modo que si no hubiese advertido en mí alguna oculta cualidad loable, de seguro que no me habría preferido a los otros, al otorgarme la túnica de honor.» Mas entonces habrá que replicarle: «Pero esa cualidad, ¿no es acaso también un favor del rey y dádiva suya, con la cual te ha distinguido, o por ventura es regalo de otra persona? Porque si también es gracioso obsequio del rey mismo, no tienes por qué envanecerte de ella. Es como si, después de haberte regalado el rey un caballo — del cual, por lo tanto, no te envanecieras —, te regalase un criado, y tú comenzases entonces a envanecerte de éste, diciendo: «Me ha dado un »criado, precisamente porque poseo un caballo, cosa que los »demás no poseen.» Claro es que se le debería replicar: «¡Pero si es el mismo rey quien te regaló el caballo! ¿Qué más da recibir los dos regalos juntos, el caballo y el criado, que recibirlos uno después de otro? Porque si los dos proceden del rey, lo que debes hacer es admirarte de su generosidad y benevolencia, y no de ti mismo.» Ahora, si aquella cualidad no la hubiese recibido del rey, sino de otra persona, ya cabría envanecerse; pero esta hipótesis, que es posible tratándose de los reyes de acá abajo, no se concibe respecto del Dios fuerte y victorioso, Rey de reyes, único creador e innovador del universo, de quien pende el origen de toda cualidad y de todo sujeto. Por consiguiente, si te envaneces de tu propia devoción, diciendo: «Dios me ha otorgado la gracia de la vida devota, por mi amor hacia Él», se te podrá replicar: «Y ¿quién creó ese amor de Dios en tu corazón?» «Dios mismo», habrás de confesar. Luego tu amor divino y tu devoción son, igualmente, gracias suyas, que te otorgó sin mérito previo de tu parte. Luego debes únicamente admirarte de su generosa y gratuita benevolencia, que te ha dado el ser, que te ha adornado de las cualidades que posees y que ha creado en ti los actos de devoción que realizas.

Objeción. — Pero dirás, sin duda: «Yo no puedo dejar de conocer mis propios actos ni ignorar que soy yo quien los ha hecho, puesto que por ellos espero recompensa, y no la esperaría, si no fuesen obra mía, pues si fueran creación exclusiva de Dios, ¿de dónde me podía ocurrir el esperar por ellos premio? En cambio, siendo efectos de mi personal poder, ¿cómo no he de envanecerme de ellos?»

Respuesta. — Hay dos modos de deshacer esta objeción:

uno con la verdad clara y pura, y otro con explicaciones menos estrictas y rotundas.

La verdad estricta es que tú y tu poder, tu libertad y tu movimiento y todo cuanto tienes es creación de Dios: que no eres tú quien obra cuando obras, ni quien reza cuando rezas, sino Dios. Ésta es la pura verdad que se revela a los ojos del alma de los místicos, mediante una experiencia interior más evidente que la que se logra con los ojos del cuerpo. Es más: Dios, no sólo te creó y creó tus miembros, sino que además crea en ellos la fuerza, el poder y la salud, la inteligencia, el conocimiento y la voluntad; tan es así, que aunque pretendieras suprimir de tu alma alguna de estas realidades, no podrías. Después, crea también Dios en tus miembros los movimientos, por sí solo, sin colaboración alguna de tu parte en su acto creador. Eso sí: lo único que hay de cierto es que crea todas esas realidades, con una determinada subordinación: no crea el movimiento, mientras no crea antes en el miembro corpóreo la fuerza y en el corazón la voluntad; ni crea ésta, antes de crear el conocimiento del objeto querido; ni crea este conocimiento, sino después de crear el corazón, que ha de ser su sujeto. Esa gradación sucesiva en su acto creador es la que te hace imaginar falsamente que eres tú el agente que da la existencia a tus actos. Ahora, la explicación de este abstruso problema y, sobre todo, cómo puede haber recompensa de un acto que es creación de Dios, Algazel la reserva para su lugar oportuno, que será en el tratado de la gratitud a los beneficios divinos [1].

Limitémonos, pues, aquí a la segunda respuesta de la objeción: Dando por bueno — prosigue Algazel — lo que tú crees, o sea, que el acto procede de tu propio poder y libertad, esa libertad, ¿de dónde procede? Porque tu acto no se concibe, sin tu existencia y sin la existencia previa de tu conocimiento, de tu voluntad, de tu poder y de todas las demás concausas que al acto concurren; y todo esto es de Dios y no tuyo. Porque si el acto se realiza por la libertad, ésta será su llave, pero esta llave está en mano de Dios, y mientras Dios no te la entregue, no podrás realizar el acto. De modo que las obras de devoción, hechas para servir a Dios, son como tesoros por medio de los cuales se logra la felicidad eterna; pero las llaves para abrir esos tesoros, que son la libertad, la voluntad y el conocimiento, están, sin duda, en la mano de Dios.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 62.

Es como si todos los tesoros de la tierra estuviesen almacenados en el interior de un fuerte castillo, cuya llave estuviera en mano del tesorero: aunque tú permanecieses sentado a su puerta y al pie de sus muros durante mil años, de nada te serviría todo esto para lograr ni un solo doblón; en cambio, si el tesorero te entregase la llave, con sólo alargar la mano y tomarla, te sería fácil posesionarte pronto de todos aquellos tesoros. Mas, en este caso, ¿de qué deberías envanecerte? ¿De que el tesorero te hubiera entregado la llave o de haber extendido tú la mano para tomarla? Indudablemente, de lo primero, pues reconocerías sin dificultad que todo era debido al favor del tesorero entregando la llave, ya que el simple movimiento de tu mano para tomarla era cosa fácil y secundaria para el resultado.

Pues así mismo: Desde el momento en que Dios te crea la facultad de poder obrar y la decisión voluntaria y pone en movimiento los estímulos e impulsos para la acción y elimina todos los obstáculos e impedimentos que puedan estorbarla, es evidente que la acción no ofrece ya dificultad alguna para ti, y, por tanto, que de Dios, y no de ti, es y depende en sus motivos y causas todas. Luego lo admirable es que te admires de ti mismo y no te admires de Aquel a quien todo lo debes, ni de la generosidad y pura gracia con que te ha distinguido al preferirte sobre los malvados, permitiendo que éstos sean tentados de los estímulos y ocasiones de perdición, de que a ti te ha preservado, librándote de malas compañías y de pasiones, concupiscencias e incentivos de pecado, al par que te facilita las ocasiones exteriores y los movimientos internos favorables a la virtud, de los cuales priva a los pecadores.

Y mucho más, si piensas en que todo esto lo hace Dios contigo, sin mérito previo de tu parte y sin culpa precedente de parte del malvado, puesto que te eligió, distinguió y escogió de antemano por su pura gracia, mientras que apartó de su privanza al pecador y lo postergó, aunque con toda justicia. ¡Cuán admirable no es que te admires y envanezcas de ti mismo, después de reconocer todo esto! Porque si tu poder de obrar el bien no se aplica a su objeto, que es la acción buena, sino después que Dios subyuga tu espíritu mediante un impulso eficaz que tú no encuentras manera de resistir o contrariar, resulta que, si realizas el acto efectivamente, es algo así como si Dios mismo te forzase a realizarlo. A Él, por consiguiente, y no a ti, debes darle gracias por el favor.

También es cosa que maravilla ver cómo algunos se maravillan de que, habiéndoles dado Dios talento, les haya dado, a la vez, menos medios de fortuna que a otros, a quienes les otorgó riquezas sin talento. Dicen esos tales: «¿Cómo me ha privado del pan de cada día, siendo como soy un hombre inteligente, y en cambio ha derramado sobre ese necio toda clase de bienes de fortuna?» Hasta llegan a pensar que Dios obra con ellos injustamente, sin hacerse cargo, en su extravío, de que, si Dios les hubiese otorgado ambas cosas, talento y fortuna a la vez, habría más razón, al menos aparentemente, para acusar a Dios de injusticia, puesto que, entonces, podría decir el que fuese pobre e ignorante: «¿Por qué juntaste, Señor, en él la riqueza y el talento, y me privaste a mí de ambos dones a la vez? ¿Por qué no me los otorgastes a mí también, o al menos uno de ellos?»

En este punto, además, lo admirable es que ese mismo sabio indigente, que se estima más infeliz que el rico ignorante, si le preguntaran si prefería la ignorancia y la fortuna de éste, a cambio de su propio talento y su pobreza, rehusaría tamaña permuta; lo cual prueba que en realidad estima en más el favor que Dios le ha hecho.

Igualmente, la mujer hermosa y pobre, al ver los vestidos preciosos y las ricas joyas sobre el cuerpo de la que es fea y contrahecha, se maravilla y dice: «¿Por qué Dios priva de esos adornos a una hermosura como esta mía y, en cambio, se los concede a una fealdad tan grande como esa?» Y es que no advierte, en su extravío, que la hermosura con que Dios la ha dotado es una partida en su *haber*, que naturalmente ha de estar compensada por la falta de riqueza. Si le dieran a elegir entre su hermosura y la fealdad de la rica, preferiría seguramente la belleza; luego el favor que Dios le ha hecho es mayor.

Por eso, cuando el sabio, que es pobre, se queja a Dios diciéndole: «¡Oh, Señor! ¿Por qué me privaste de fortuna y la concediste a los ignorantes?», obra como aquel que, habiéndole regalado el rey un caballo, le dijera: «¡Oh, rey! ¿Por qué no me regalas un criado, teniendo como tengo un caballo?» A lo cual podría replicarle el rey con perfecta razón: «Si no te hubiese regalado el caballo, no te extrañarías de eso. Pues bien: suponte que no te lo he regalado. ¿Por qué ha de ser, un favor que ya te hice, motivo ni razón para que me exijas todavía que te haga otro?»

Todas estas falsas e infundadas opiniones nacen en el espíritu de los ignorantes, por falta de reflexión, por no darse cuenta de que el hombre, con todos sus actos y cualidades, lo recibe todo de Dios como favor gratuito, anterior a todo merecimiento. Esta reflexión basta para borrar del alma todo sentimiento de vanidad y presunción y para moverla a humildad y reconocimiento por los beneficios divinos y a temor de perderlos. Ésta es, pues, la medicina capaz de cortar de raíz todo estímulo de vanidad en el corazón: penetrado éste del temor de perder los dones que Dios le ha otorgado, no puede pensar ya en envanecerse de ellos, sino que, por el contrario, al ver cómo Dios ha privado a los infieles de la gracia de la fe y a los pecadores del beneficio de la virtud, sin culpa precedente, temblará por sí mismo y se dirá: «El que no se cuida ni de negar sus gracias sin culpa previa ni de otorgarlas sin mérito anterior, tampoco le importará el reclamar la devolución de lo que graciosamente ha concedido. ¡Cuántos creyentes han apostatado de su fe y cuántos virtuosos tornáronse malvados y acabaron mal su vida!» Con este pensamiento no puede coexistir la vanidad ni un solo instante [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 259-261.

4 — CURACIÓN PARTICULAR DE LAS VARIAS ESPECIES DE VANIDAD

Ocho son estas especies: las siete mismas que ofrece el vicio de la soberbia y una más: la vanidad de la propia opinión errónea. Las meditaciones y ejercicios que Algazel recomienda hacer para curarlas, coinciden casi por completo con las que hizo en el tratado anterior de la soberbia. Nos limitaremos, pues, a entresacar aquellas ideas u observaciones que ofrezcan alguna novedad, en cada una de las ocho especies enumeradas.

1ª La vanidad de la *belleza*, salud, proporción de miembros, buena voz, etc., cúrase mediante la meditación del propio conocimiento, que se recomienda en el tratado de la soberbia, y principalmente con su punto tercero, en el cual se pondera el miserable y repugnante fin del cadáver hediondo y corrompido, en que pararán los más hermosos rostros y los cuerpos más esbeltos y gallardos, provocando la repugnancia de las gentes mismas cuya admiración buscaba el vanidoso.

2ª Lo mismo puede decirse de la *fuerza* física, sin contar con que esta especie de vanidad, como la anterior, se funda en la cosa menos personal y más deleznable, que la enfermedad más ligera, una pequeña fiebre, puede destruir, y que, por otra parte, engendra en el alma sentimientos de iracundia y movimientos de violencia, hasta agresiones y homicidios, contra quienes no admiran al que está muy pagado de su fuerza.

3ª La vanidad del propio *talento* e ingenio, de la sagacidad y penetración en resolver los más sutiles y abstrusos problemas religiosos y profanos, caracterízase por la independencia de la propia opinión y el desentenderse de la ajena. El vanidoso se tiene a menos de consultar a los demás y hasta trata de imbéciles a cuantos le contradicen, aunque sean tanto o más sabios que él.

Para curar esta especie de vanidad, recomienda Algazel, ante todo, esforzarse en agradecer a Dios, como don suyo, el talento que nos ha otorgado, pensando en que la más insignificante enfermedad, que afecte al cerebro, es capaz de perturbar y atontar la razón, hasta el punto de convertir al hombre más cuerdo y sensato en el loco más ridículo; luego si, en vez de reconocer a Dios el don, nos envanecemos de él, es fácil que nos lo arrebate cuando menos pensemos.

Conviene también reflexionar en que la ciencia y erudición de que nos envanecemos es bien exigua, aun siendo extensa, en comparación de la cantidad enorme de cosas que ignoramos y que los demás saben; ni ¿qué diremos, si se la compara con lo que todos los hombres ignoran y sólo Dios conoce?

Otro remedio eficaz será el dudar de la valía y penetración del propio talento, pensando en que también los necios están muy pagados de su ingenio y, sin embargo, son el hazmerreír de las gentes, aun sin hacerse ellos cargo de sus burlas. Es, en efecto, achaque común de los tontos el no darse cuenta de su propia necedad. Por eso convendrá que el vanidoso mida su propio talento, no por sí mismo, sino por el juicio de los demás, especialmente de sus enemigos, antes que de sus amigos, pues los que le adulen y le alaben, contribuirán a intensificar su vanidad.

4ª La vanidad del *linaje religioso* es achaque de algunos que, por descender de la familia de Mahoma, ya se creen predestinados para el cielo, salvados por la nobleza de su alcurnia religiosa y perdonadas todas sus culpas. Otros se imaginan que, sólo por ese su aristocrático origen, tienen ya derecho a tratar al resto de los hombres como siervos y clientes.

Para curar esta vanidad, bastará considerar que, si en costumbres y conducta no se parecen a sus nobles y santos ascendientes, será necia pretensión la de heredar sus méritos; y si, por el contrario, aspiran a imitar sus costumbres, no lo lograrán con la vanidad, sino, antes al revés, mediante el temor de Dios, el desprecio de sí mismos y el humilde respeto a sus prójimos. Porque si sus antepasados se ennoblecieron, fué precisamente por la virtud y la sólida instrucción religiosa, no por el linaje; por consiguiente, así también deberán ellos conquistar la nobleza a que aspiran, pues, en cuanto al linaje, de la misma sangre que el Profeta y su familia eran algunos que, por no haberse convertido al islam, son hoy, a los ojos de Dios, más viles que perros.

Ni vale decir que Mahoma mismo aseguró a sus parientes el privilegio espiritual de interceder por ellos ante Dios. Todo muslim, en efecto, sea o no del linaje del Profeta, tiene derecho a esperar en esa intercesión; pero ha de ser con una condición indispensable: que se guarde muy bien de irritar a Dios y provocar su ira, pues si no, a nadie le es lícito confiar en la intercesión del Profeta. Y esto es así, porque los pecados son de dos categorías: unos que por su gravedad provocan el odio de Dios, y no se pueden borrar por intercesión alguna, y otros que pueden ser perdonados mediante ella. Es lo mismo que ocurre con las ofensas inferidas a los reyes de la tierra: toda persona que goce de privanza cerca del rey, se declarará incapaz de interceder ante él en favor de un reo de ofensas tan graves, que hayan provocado su cólera. De modo que, no siendo susceptible de intercesión todo pecado, sino tan sólo algunos, lo más seguro será temblar y tomar precauciones, en vez de presumir lograr el perdón mediante ella.

Porque además, el vivir encenagado en los vicios y en el abandono de la piedad, confiando en la intercesión del Profeta, se parece mucho a la necia conducta del enfermo que se entregase de lleno a los deleites sensuales, fiado en la intervención oportuna de un médico experto y solícito que fuese además pariente próximo suyo, padre, hermano o cosa así, para curarle. Ese enfermo sería un necio; porque el médico, por hábil que fuese, a lo más que podría aspirar sería a curarle algunas enfermedades, pero no todas. Ni siquiera una simple fiebre cabe esperar curarla fiando sencillamente en la sola intervención de la medicina; porque, si bien es verdad que el médico influye favorablemente en general, pero es sólo cuando se trata de dolencias leves y de enfermos de buena complexión. Pues asimismo debe entenderse la influencia espiritual de la intercesión de los profetas y santos, en favor de sus afines y parientes. Ahora bien, entendida así la esperanza en la intercesión, no destruye en el alma el temor de condenarse ni la precaución contra tamaño peligro.

5ª La vanidad de la *aristocracia política,* fundada en el regio linaje, por descender de sultanes tiránicos o de auxiliares suyos, es ya el colmo de la necedad, pues ni siquiera tiene la aparente justificación de la vanidad que se basa en el prestigio de la religión y de la ciencia. Para curarla, bastará traer a la memoria las vergonzosas vilezas y las violentas persecuciones que esos antepasados cometieron contra los siervos de Dios y contra la religión, atrayéndose con todo ello la cólera divina. Si el que de tales ascendientes se gloría pudiese contemplarlos ahora en el infierno, la horrible fealdad de sus rostros y el hedor y asquerosidad de sus personas bastarían para cobrarles repugnancia y negar el parentesco con ellos, de que tanto se envanece.

6ª La vanidad del *prestigio social,* fundada en la muchedumbre de hijos, siervos, criados, parientes, amigos, auxiliares y secuaces, cúrase como la soberbia del mismo género, es decir, meditando en la debilidad e impotencia de toda criatura, desprovista del auxilio de Dios, sin el cual de poco sirve todo auxilio humano, así para bien como para mal, y con el cual, en cambio, basta para el éxito. ¡Cuántas veces vencieron los pocos a los muchos, por permisión divina! Además, después de morir, de nada le servirá al vanidoso la muchedumbre de auxiliares de que ahora se gloría, pues le abandonarán en el fondo de la tumba, solitario, olvidado y despreciado como cosa vil, sin que vengan ya a hacerle allí compañía ni su mujer ni sus hijos, ni sus parientes, amigos y allegados; y eso que entonces y en el día del juicio necesitará más que nunca de su auxilio y de sus consuelos..... ¿Por qué, pues, envanecerse de una cosa que nos ha de faltar cuando más la necesitemos, y prescindir, en cambio, de la ayuda de la gracia divina y de la compañía de las buenas obras, que son el único bagaje que podremos llevar con nosotros en el tránsito a la otra vida?

7ª La vanidad de la *riqueza* cúrase meditando en los daños espirituales que ésta acarrea, en los deberes y responsabilidades que implica, en lo caduco y voluble de la exigua felicidad que proporciona, y, en general, cúrase con la lectura atenta de cuanto se dijo en los tratados del desprecio del mundo y de la codicia [1], y de lo que se dirá más adelante en el tratado de la renuncia de los bienes temporales [1], donde se pone en evidencia la vileza de los ricos y la nobleza de los pobres, a los ojos de Dios.

---

[1] Cfr. *supra,* caps. IX y X, pp. 255 y 277.

8ª La vanidad de la *propia opinión errada* es achaque común de los sectarios y herejes de todo jaez, cuya contumacia en el error y en el extravío débese, cabalmente, a lo pagados que están de sus propias ideas, que, por ser suyas, las tienen en mucho, y si las creen atinadas y exactas, es cabalmente por ser nuevas y salirse de lo común y vulgar. Este origen, es decir, el amor propio de que nace, explica lo difícil que es la curación de esta vanidad: el que la sufre, ignora lo erróneo de la opinión de que se envanece, pues si la tuviera por errónea, de seguro que la abandonaría. Ahora bien: enfermedad que no es conocida, no puede ser curada; y como esa ignorancia de lo errónea que es la propia opinión no la conoce el mismo que la sufre, resulta extremadamente difícil su curación. Claro es que el inteligente puede demostrarle al ignorante su propia ignorancia y hacerla desaparecer así de su espíritu; pero si está envanecido de su propia opinión y de su ignorancia, no dará oídos a las palabras del inteligente, porque sospechará de su sinceridad y de su ciencia. De modo que la misma desgracia con que Dios le castiga permitiendo que viva en el error, es, a su juicio, una gracia y favor que Dios le hace. ¿Cómo, por lo tanto, va a poder curarse, si para ello habría de huir de lo que a su juicio es cabalmente la causa de su felicidad?

El único remedio, en suma, consistiría en que dudase siempre de su propia opinión y no se dejara jamás extraviar por ella, mientras no la viese confirmada por textos decisivos de los libros revelados o por pruebas de razón concluyentes, que reunieran todos los requisitos exigidos por la lógica; pero esos argumentos teológicos y esas pruebas de razón, con todas las condiciones indispensables para que concluyan y con todos los peligros de error y falacia que para ello deben evitarse, no los conoce el hombre, si no posee talento natural e inteligencia penetrante y si no consagra esfuerzo y asiduidad al estudio de las fuentes de la revelación y al aprendizaje de las ciencias, frecuentando durante toda su vida el trato con los sabios. Aun así, jamás podrá estar seguro de no errar en alguna cuestión.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 154-170: *Kitāb fī-l-zuhd.*

Por eso, lo más acertado, para quienes no puedan consagrar su vida al estudio, será abstenerse de cuestiones escolásticas y discutibles, y limitarse a creer con fe sencilla e implícita los dogmas fundamentales de la existencia, unicidad y trascendencia de Dios y de la veracidad del Profeta, aceptando todos cuantos artículos se contienen en la revelación y en la tradición, pero sin análisis, examen ni discusión alguna; y, después de esto, ocuparse en el servicio de Dios, en el cumplimiento de sus preceptos y en obras de caridad para con sus prójimos [1].

5 — CARÁCTER CRISTIANO DE ESTA DOCTRINA

Es innecesario insistir en el sello cristiano de este tratado, siendo todo él mero apéndice del tratado anterior, cuyo espíritu evangélico se puso ya bien de relieve. El capítulo de la curación de la vanidad en general es el que más evidentes huellas ofrece de aquel espíritu: la doctrina teológica, en él demostrada, de la absoluta gratuidad de la divina gracia es un eco fiel de la recomendación de San Pablo a los Corintios (*Epíst. I^{a}*, IV, 7 y *II^{a}*, X, 17): *Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? .....Qui autem gloriatur, in Domino glorietur.*

Estas palabras, glosadas y sistematizadas por San Agustín, son la base de su doctrina antipelagiana, según la cual, la voluntad humana no puede cooperar a la obra de la salvación, si de antemano no es provocada por una gracia divina preveniente. Asimismo Algazel, en dicho artículo, sostiene que la iniciativa no puede venir de la voluntad. Ya vimos — en el estudio de su

---

[1] *Iḥyā'*, III, 261-264.

Dogmática y de su *Ascética purgativa general* [1] — cómo esta tesis agustiniana es fundamental en el sistema teológico de Algazel, frente a la tesis de los *mu*^{c}*taziles,* que exaltaban, como Pelagio, las fuerzas e iniciativa de la libertad, en el negocio de la salvación.

Este paralelismo explica también por qué coincide tan completamente la doctrina ascética de Algazel con la de Casiano, en este punto de la curación de la vanidad espiritual. Léanse atentamente los capítulos IX-XIX del libro XII de *Institutis coenobiorum,* de Casiano, y se advertirá, sin esfuerzo, que su ascética antipelagiana es idéntica a la de Algazel, en cuanto al fondo de las ideas, aunque mucho más pobre en su desarrollo y sistematización [2].

---

[1] Cfr. *supra,* pp. 71-75 y 177-179.

[2] Cfr., v. gr.: Cap. X: *Quod nemo possit perfectionem virtutum vel promissam beatitudinem suis tantum viribus obtinere.* Cap. XV: *Non posse nos, sine misericordia et inspiratione Dei, ad ipsum laborem obtinendae perfectionis accedere.* Cap. XVII: «..... *nihil posse nos, quod ad salutem nostram pertinet, sine adjutorio Dei perficere.*»

CAPÍTULO XV

DE LA ILUSIÓN ESPIRITUAL Y SU CURACIÓN [1]

1. Razón y originalidad de este tratado. — 2. Naturaleza de la ilusión espiritual. — 3. Ilusión espiritual de los incrédulos. — 4. Ilusión espiritual de los pecadores. — 5. Ilusión espiritual de los sabios. — 6. Ilusión espiritual de los devotos. — 7. Ilusión espiritual de los *ṣūfīes*. — 8. Ilusión espiritual de los ricos piadosos. — 9. Posibilidad de curar la ilusión espiritual. — 10. Curación del extravío espiritual. — 11. Últimas ilusiones espirituales que sufren los perfectos.

1 — RAZÓN Y ORIGINALIDAD DE ESTE TRATADO

CIERRA Algazel con este tratado la *Ascética purgativa*, porque, según advierte en el preámbulo del mismo, la fuente de todos los vicios y la madre de todos los males espirituales es la ilusión y negligencia del alma, así como la vigilancia y prudencia del espíritu es la llave de la felicidad eterna. Explicar la naturaleza de la ilusión o extravío espiritual y analizar los diferentes tipos que ofrece, no sólo en el devoto, sino en el simple fiel y hasta en el incrédulo, a fin de prevenirles contra el peligro de errar en un negocio tan importante como el de la salvación eterna, es el asunto de este tratado, completamente original y sin precedentes, respecto de la ascética cristiana anterior a Algazel.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 264-292: *Kitāb ḏamm al-gurūr.*

El plan de esta ascética cristiana, según repetidas veces hemos dicho, abarcaba la purificación de los vicios capitales, que en conjunto coinciden con los estudiados hasta aquí por Algazel; pero excluía de su contenido este último de la ilusión o extravío. Sólo desde el siglo XVI puede decirse que la ascética cristiana occidental comienza a tratar ex profeso tan interesante materia, al estudiar el tema de la discreción de espíritus, aunque sin la extensión y método que vamos a ver en este tratado del *Iḥyā'*.

Este tratado tiene, por otra parte, el más alto interés para el conocimiento de la vida, defectos, vicios y costumbres religiosas del islam medieval, que aparece retratado al vivo en sus copiosas páginas, con análisis tan minuciosos y penetrantes, que acreditan a su autor de sagaz observador y psicólogo profundo. Su originalidad, bajo este aspecto, es tal, que bien puede afirmarse no se encontrará en toda la literatura cristiana anterior al islam libro alguno que de propósito y en forma sistemática ofrezca, como él, un cuadro completo de los vicios espirituales de que adolecían las diversas categorías de los fieles. Hay que llegar al siglo XIV, para topar en el Occidente con algo semejante: el libro *De planctu Eclesiae*, en que su autor, Alvaro Pelagio, franciscano español y obispo de Silves, pone al descubierto con cristiana sinceridad, no exenta de rudeza, los vicios de los miembros de la Iglesia, desde el papa y los prelados, hasta las mujeres y los niños, a través de clérigos, monjes, frailes, príncipes, emperadores y reyes, militares, maestros, abogados y juristas, mercaderes, artesanos y labradores.

Por esta falta de precedentes en la literatura cristiana oriental, el cotejo de las ideas de este tratado con las monásticas ofrece un resultado menos interesante que el de los tratados anteriores, pues son muy pocas las veces en que la imitación de modelos cristianos aparece visible. Por eso, sin consagrar el acostumbrado artículo especial a poner de relieve el sello cristiano de la doctrina en él desenvuelta, nos limitaremos a señalarlo en los contados pasajes que lo ostentan.

2 — NATURALEZA DE LA ILUSIÓN ESPIRITUAL

En sí misma considerada, es una de las especies de la ignorancia, pues ésta consiste en creer una cosa y juzgarla como ella no es en sí, y la ilusión es también eso mismo esencialmente: ignorancia. Pero no toda ignorancia es ilusión; la ilusión espiritual exige, además, una materia especial u objeto propio, sobre el cual verse la ignorancia, y una causa determinada que la produzca: cuando el objeto, ignorado o juzgado como no es en sí, es algo que se armoniza bien con el amor propio, con las pasiones, y, por otra parte, la causa que engendra la ignorancia es una simple sospecha o falsa presunción, que el sujeto cree verdadera prueba, sin serlo en realidad, entonces la ignorancia, nacida de esa creencia, se llama ilusión espiritual.

Es, por lo tanto, la ilusión espiritual el reposo o confianza del alma en cosas que se acomodan bien con la pasión y a las que se inclina la naturaleza, engendrado por una simple sospecha, debida a sugestión de Satanás. Así, el que, movido por falsas apariencias de verdad, forma buen juicio de su salud espiritual en la vida presente, o de su salvación eterna, en la vida futura, es un iluso o extraviado.

La mayoría de los hombres piensan bien de sí mismos, equivocadamente, y son, por esto, unos ilusos, aunque varíen mucho las especies de su ilusión y sus grados, siendo unas más evidentes y graves que otras. La más evidente y grave de todas es la ilusión de los incrédulos y la de los pecadores y malvados, que, por eso, pasa Algazel a explicar previa y separadamente [1].

3 — ILUSIÓN ESPIRITUAL DE LOS INCRÉDULOS

Es de dos especies: una, la que sufren, extraviados por la vida presente; otra, la que padecen, fiados en la bondad de Dios.

1ª Los incrédulos a quienes extravía la vida de acá abajo son aquellos que dicen: «Lo contante es mejor que lo fiado. La vida de acá abajo es cosa contante, mientras que la vida futura es cosa en que se fía. Por consiguiente, es mejor y debe ser preferida.» Dicen también: «Lo cierto es mejor que lo dudoso. Los placeres de este mundo son ciertos, mientras que los de la otra vida son dudosos. No dejemos, por tanto, lo cierto a cambio de lo dudoso.» Estos silogismos viciosos son semejantes al del diablo cuando dijo, refiriéndose a Adán: «Yo soy mejor que él: me creaste de fuego, y a él de barro» [1]. A tales incrédulos alude Dios al decir: «Los que compran la vida de este mundo al precio de la vida futura, no experimentarán consuelo alguno en su castigo, ni serán socorridos» [2].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 264-265.

Para curar este extravío espiritual, hay que recurrir o a la fe o al razonamiento. A la simple fe, prestando asentimiento a las palabras de Dios cuando nos dice: «Lo vuestro desaparecerá y lo de Dios permanecerá» [3]. «Lo de Dios es mejor» [4]. «La vida futura es mejor y más duradera.» «La vida de acá abajo no es más que un bien ilusorio.» «No os dejéis extraviar por la vida presente.» Al Profeta le bastó enunciar estas verdades a muchos grupos de infieles, para que prestasen fe a sus palabras por su sola autoridad, y le creyeran sin pedirle demostración alguna. Esta fe es la del vulgo, la cual redime del extravío espiritual. Equivale al asentimiento que presta el niño a las palabras de su padre, cuando le dice que el asistir a la escuela es mejor que el ir a jugar, a pesar de que el niño ignora cómo y por qué es mejor.

Por lo que toca a la curación de este extravío mediante el razonamiento, o sea por la demostración, consiste en que el incrédulo llegue a conocer cómo y por qué es vicioso ese silogismo que en su corazón Satanás forjó. Todo el que es víctima de una ilusión o extravío espiritual, indudablemente lo debe a alguna causa, la cual causa ha de ser algún razonamiento; y todo razonamiento es una especie de silogismo, que impresiona al alma haciéndola descansar confiada en él, aunque el sujeto no se dé cuenta de que es un silogismo ni pueda tampoco ponerlo en forma o expresarlo con los términos técnicos de la lógica.

---

[1] Alcorán, VII, 11.
[2] Ibid., II, 80.
[3] Ibid., XVI, 98.
[4] Ibid., LXII, 11.

Pues bien: el silogismo que en el corazón del incrédulo forjó Satanás, consta de dos fundamentos por premisas. Uno es: la vida de acá abajo es cosa contante, y la vida futura es cosa que se supone ha de venir. Este principio es exacto. El otro principio es: que lo presente es mejor que lo que se supone ha de venir. Y aquí es donde reside el equívoco, porque la cosa no es así. En efecto: si lo prèsente y tangible es semejante en cantidad y en valor a lo que se supone ha de venir, entonces sí que es mejor; pero si es menor, entonces será mejor lo que se supone ha de venir. Ese mismo incrédulo, víctima del extravío espiritual, gastará generosamente en sus negocios una moneda de plata, para ganar luego con ella diez que espera le han de venir, y no dirá que lo contante es mejor que lo esperado ni abandonará esto último. Y si el médico le prohibe por precaución las golosinas y los placeres gastronómicos, se privará de ellos inmediatamente, por temor a los dolores de la enfermedad futura; de modo que abandona lo presente y tangible y se contenta con lo que supone ha de venir. Los mercaderes, todos ellos, surcan los mares con sus barcos y soportan en sus viajes grandes fatigas, de presente, a cambio del descanso y de la ganancia que esperan conseguir en lo futuro.

Si, pues, se prefieren diez en lo futuro, a cambio de uno en lo presente, compara tú ahora la duración de los placeres de la vida de acá abajo con la duración de la vida futura. Lo más que puede durar la vida del hombre es cien años, y esta duración no es ni siquiera una centésima parte de cada una de las millonésimas partes que integran la vida futura. Por consiguiente, es como abandonar uno, para adquirir un millón; mejor diré: para adquirir algo que no tiene fin ni límite en su duración. Y si el problema se examina desde el punto de vista de la especie o cualidad, se ve que los placeres de la vida presente son placeres turbados por la amargura y el fastidio, mezclados con varios motivos de inquietud, mientras que los deleites de la vida futura son puros y exentos de toda turbación. Por consiguiente, yerra el incrédulo al decir que lo presente vale más que lo futuro. Y el origen de su extravío mental consiste en haber empleado una palabra general, para expresar con ella uno sólo de los varios significados particulares que implica, pero sin que se dé cuenta ni haga caso de este particular sentido el que sufre ese extravío mental. En efecto: el que dice que lo presente es mejor que lo futuro, quiere significar — aunque no lo diga explícitamente — que es mejor que lo futuro que sea semejante, en cantidad y cualidad, a lo presente.

Mas, al llegar a este punto, se acoge Satanás al otro silogismo, a saber: «Lo cierto es mejor que lo dudoso, y la vida futura es cosa dudosa.» Pero este silogismo es todavía más vicioso que el primero, ya que cada uno de sus dos fundamentos o premisas es falso. En efecto: lo cierto es mejor que lo dudoso, pero cuando es semejante a lo dudoso en valor y cantidad, porque si no lo es, bien vemos cómo el comerciante está cierto de sus fatigas presentes y, en cambio, está dudoso de sus futuras ganancias; lo mismo que el estudiante de derecho está bien seguro de que tiene que esforzarse para alcanzar la categoría de jurisconsulto, la cual le es muy dudoso si la alcanzará o no; y el cazador, asimismo, está cierto de que tiene mucho que andar para levantar la caza, pero está dudoso de si conseguirá apoderarse de ella. Y ésta es la conducta discreta que habitualmente observan todos los hombres prudentes, con absoluta unanimidad. En todos estos casos, se deja lo cierto por lo dudoso; pero es porque el mercader se dice: «Si no comercio, tendré que pasar hambre y serán graves los males que se me sigan; en cambio, si comercio, pasaré pequeñas fatigas, pero serán grandes mis ganancias.» Y asimismo, el enfermo se bebe la amarga y repugnante pócima, estando dudoso de la curación y bien cierto de la amargura del medicamento; pero es porque se dice: «El daño de la amargura de la pócima es bien pequeño, en comparación a los dolores y a la muerte que de la enfermedad temo.»

Pues de la misma manera: el que duda de la vida futura, debe decirse, si quiere ser prudente y discreto: «Los días que he de soportar con paciencia hasta el fin de la vida, son bien pocos, en comparación con lo que se me dice que ha de ser la vida futura. Si esto que se me dice de la vida futura fuere mentira, no me habré privado sino del bienestar sensible, durante los días de mi vida. Ahora bien: desde la eternidad hasta ahora, estuve en la nada, sin gozar de placer sensible alguno. Me haré, pues, la cuenta de que he continuado en la nada. En cambio, si lo que se dice de la vida futura fuere cierto, habré de permanecer en el fuego del infierno por eternidad de eternidades, lo cual es insoportable.»

Por eso dijo ᶜAlī [1] a un incrédulo: «Si lo que tú dices es verdad, te salvarás tú y nos salvaremos nosotros. Pero si lo que nosotros decimos es lo cierto, entonces nos salvaremos nosotros y tú te perderás.» Y eso no lo dijo ᶜAlī porque él mismo dudase de la vida futura, sino para argüir al incrédulo acomodándose a su manera de pensar y para demostrarle que, aun sin estar cierto de la verdad de la vida futura, su incredulidad implicaba extravío mental.

Por lo que toca a la segunda premisa del silogismo, o sea que «la vida futura es cosa dudosa», también es un error, pues, por el contrario, es bien cierta para los creyentes. Dos son las fuentes que pueden dar origen a esta certidumbre.

Una de ellas es la fe o el asentimiento prestado a la autoridad de los profetas y de los sabios, que por sí sola basta para curar el extravío o error mental. A esta fuente debe su origen la fe del vulgo indocto y de la mayoría de los que no lo son. Es como si un enfermo, ignorando la medicación necesaria para su enfermedad, averiguase que los médicos y profesionales del arte de curar estaban todos unánimes, sin exceptuar uno solo, acerca de que el medicamento para su enfermedad era tal planta. El alma del enfermo sentiríase ya tranquilizada, dando crédito a los médicos, y no les pediría que le demostrasen con pruebas científicas la verdad de sus prescripciones facultativas, sino que confiaría en sus palabras y las pondría en práctica, aunque cualquier palurdo o imbécil le dijera que los médicos mentían; y esto, porque el enfermo sabe muy bien, por tradición histórica y por la experiencia de sus dotes personales, que los médicos son más en número y de mayor crédito moral y de más conocimientos terapéuticos que aquel imbécil palurdo, el cual no sabe nada de medicina. Y así, el enfermo conoce que ese imbécil miente, con sólo saber lo que los médicos dicen; y no cree que éstos mientan, tan sólo porque así lo afirme aquél, ni se deja extraviar por su culpa en lo que él tiene ya por bien sabido. En cambio, si diese crédito a las palabras del palurdo, prescindiendo de las de los médicos, sería él mismo un insensato extraviado.

---

[1] Se refiere al cuarto califa, yerno y primo de Mahoma. La sentencia que aquí se le atribuye es uno de los precedentes del *pari* de Pascal. Cfr. Asín, *Los precedentes musulmanes del «pari» de Pascal* (Santander, *Bol. de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo*, 1920).

Pues así también, todo el que examine las cualidades de los que afirman la existencia de la vida futura, de los que informan acerca de lo que en ella ha de suceder y de los que dicen que el temor de Dios es la medicina útil para llegar a conseguir la felicidad de esa vida futura, se encontrará con que esas personas, es decir, los profetas, los santos, los sabios y los doctos, son las mejores criaturas de Dios y las que más alto rango han alcanzado, en cuanto a vista interior, a intuición y a inteligencia; encontrará, asimismo, que la humanidad entera, en todas las épocas, ha seguido sus enseñanzas, con la sola excepción de unos cuantos individuos frívolos que, dominados por las pasiones e inclinados al goce de los deleites sensibles, se les hace muy difícil el abandonar sus hábitos de placer y el reconocer que están por ello condenados al fuego eterno; y así, niegan en redondo la vida futura y tratan de impostores a los profetas. Pero así como las palabras del niño o del palurdo no destruyen la confianza con que el corazón del enfermo asiente a la prescripción unánime de todos los médicos, así también las palabras de ese insensato, víctima inconsciente de sus pasiones, no deben hacer dudar de la veracidad de los profetas, santos y sabios. Y esta dosis de fe basta para la generalidad de las gentes, puesto que engendra certidumbre decisiva, capaz de excitar a la práctica de la virtud y de destruir el extravío mental de la incredulidad.

Esta especie primera de ilusión espiritual que sufren los incrédulos, fiados en la vida presente, para negar o prescindir de la futura, padécenla también los creyentes que, aunque de boca y de corazón admiten la existencia de otra vida, traspasan, sin embargo, los preceptos divinos, y, en vez de practicar la virtud, déjanse llevar de sus pasiones y cometen toda clase de pecados. Participan, efectivamente, de la misma ilusión que los infieles, puesto que prefieren la vida presente a la futura en que creen. Claro es, sin embargo, que su condición es menos grave, porque la raíz de la fe les preservará de la condenación eterna, librándolos del fuego infernal, aunque sea tras larguísimo suplicio; pero, a pesar de todo, también son unos ilusos, ya que reconocen y confiesan que la vida futura es mejor que la presente, y, sin embargo, se inclinan a ésta prefiriéndola.

Porque, además, hay que tener presente que la fe, desnuda de obras, no basta para la salvación. Las promesas de perdón que para los pecadores consigna el Libro de Dios, aparecen siempre en el texto, dependiendo de la fe y de las buenas obras juntamente, no de la fe sola [1]. Estos pecadores, pues, son también víctimas de la ilusión, ya que se dejan llevar de la natural inclinación a las cosas de acá abajo, gozándose en ellas, viviendo en la molicie de los placeres, amándolos de corazón y aborreciendo la muerte, por temor de perderlos, y no por temor a lo que tras ella les ha de sobrevenir.

2ª La ilusión espiritual que se funda en cierta confianza injustificada en la bondad de Dios, afecta a los incrédulos, tanto como a los pecadores.

De la que afecta a los primeros nos ofrece un ejemplo el Alcorán (XVIII, 31-41) en aquella parábola de los dos vecinos, creyente el uno y descreído el otro, la cual, según los intérpretes la comentan, puede condensarse en esta forma: Habiendo el incrédulo edificado un palacio con hermoso jardín, comprado esclavos y tomado esposa, exhortábale su vecino creyente a que reflexionase en lo caduco de estos bienes terrenos, diciéndole: «¿Por qué no te compras un alcázar y un jardín en el cielo, que no se puedan destruir, en vez de comprarlos acá en la tierra, que seguramente se destruirán?» [1]. A lo cual, el descreído le contestaba: «¡Pero si no hay nada, más allá de esta vida! ¡Todo lo que de ella se dice son mentiras! Y si por acaso existiera otra vida, en el cielo poseeré cosas mejores que éstas de la tierra.»

---

[1] Alusión a la doctrina del apóstol Santiago en su *Epistola catholica* (II, 17-26): *Sic et fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa..... Videtis quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum?..... Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est.*

Esta ilusión de los incrédulos obedece también a un falaz razonamiento del demonio; porque, en efecto, de una parte, cuando ellos contemplan los bienes temporales que Dios les concede en esta vida, infieren de este hecho que en la otra, si existe, también se los concederá y mejores; de otra parte, al ver que Dios retrasa en este mundo la fecha del castigo que deben merecer por sus pecados, calculan que tampoco en el otro mundo les castigará; de otra parte, en fin, al notar que los creyentes reciben de Dios calamidades y desgracias en vez de los beneficios que a ellos les otorga, sacan la consecuencia que fluye del silogismo que en sus corazones les sugiere Satanás, conforme a estas premisas, y que puede formularse así: «Dios nos ha hecho favores en esta vida; todo el que hace favores a otro, es porque le ama; y todo el que ama a otro, le hará también favores en lo futuro.» Esta última inferencia de lo futuro, basada en lo pasado, razónanla diciendo: «Si yo no fuese amado y caro para Dios, no me habría favorecido hasta ahora; luego, si lo soy, también después me favorecerá.»

Mas, en este silogismo, el sofisma late bajo la sospecha aquella de que todo el que favorece a otro, es porque le ama. Dije mal; donde se oculta la falacia es en creer que el hecho de otorgar Dios favores en esta vida constituye, por sí solo, un beneficio. En esto estriba la ilusión: en creerse amado de Dios, por un indicio que, lejos de ser síntoma de afecto, es señal cabalmente de desdén y desprecio, de parte de Dios mismo.

---

[1] Alusión al texto evangélico (Mat., VI, 20): *Thesaurizate autem vobis thesauros in coelo: ubi neque aerugo neque tinea demolitur et ubi fures non effodiunt nec furantur.*

Supongamos, en efecto, un hombre que tenga dos esclavos jovencitos, de los cuales odie al uno y ame al otro. A este último le prohibe el juego, le obliga a ir a la escuela, donde lo tiene encerrado para que aprenda las letras, le priva de golosinas y manjares suculentos, pero perjudiciales a su salud, y le hace tomar pócimas medicinales e higiénicas. Al otro, en cambio, al que odia, le deja en plena libertad, para que viva como le plazca, entregado al juego, sin ir a la escuela y comiendo cuanto le apetece. Este esclavo creerá que es muy amado de su señor, porque le permite satisfacer todos sus gustos y pasiones y le favorece en todos sus caprichos sin estorbárselos ni impedírselos. Pero tal creencia será, evidentemente, una pura ilusión de su parte.

Ahora bien: eso mismo ocurre con la felicidad de la vida presente y con sus deleites, puesto que son mortales para el alma y la alejan de Dios. Cuando Dios priva a su siervo de los bienes de este mundo, es porque le ama; lo mismo que cualquiera de nosotros prohibe a su enfermo, porque lo ama, el comer y el beber lo que sabe le ha de perjudicar. Por eso las almas dotadas de vista interior para las cosas espirituales, se llenan de tristeza, cuando los bienes temporales se les entran por las puertas, y exclaman: «¡Algún pecado cometí, y Dios me lo quiere hacer expiar pronto, mediante este castigo!» De modo que estiman que aquel bien temporal es un síntoma de la ira de Dios, que quiere dejarlos de su mano. En cambio, si se ven agobiados por la pobreza, exclaman: «¡Bienvenida sea la librea de los santos!» [1]. Lo contrario es lo que cree el iluso: si Dios le envía riquezas, piensa que es señal de consideración y afecto de parte suya, y si se las quita, lo atribuye a desprecio [2].

---

[1] Sobre el origen cristiano de estas ideas, cfr. Asín, *Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz* (*Al-Andalus*, 1933).

[2] *Iḥyā'*, III, 265-269.

4 — ILUSIÓN ESPIRITUAL DE LOS PECADORES

La que sufren los que, teniendo fe en Dios, no cumplen sus preceptos, consiste en decir: «Dios es generoso y esperamos que nos perdonará.» Fiados en esto y abandonando la práctica de las virtudes, decoran luego con el bello nombre de «esperanza» lo que no es más que un deseo suyo y una vana ilusión. Y como creen, además, que la esperanza es una muy laudable virtud religiosa y que la gracia de Dios, su piedad y generosidad son amplísimas, universales e inmensas, se preguntan: «¿Dónde ni cómo, pues, encontrar luego los pecados de los hombres, una vez anegados en el océano de la divina misericordia?» Porque añaden: «Nosotros creemos en Dios, somos fieles creyentes y, por lo tanto, esperamos que nuestra fe nos ha de salvar.»

No es raro tampoco que se ilusionen algunos, fiando en la santidad y mérito espiritual de sus antepasados, como les sucede a los descendientes de la familia de ᶜAlī, sin pensar en que su conducta es bien contraria a la de sus ascendientes, los cuales, a pesar de haber llegado a la cumbre de la perfección por su devoción y ascetismo, andaban siempre llenos de temor y ansiedad por su suerte eterna, mientras que ellos, viviendo sumidos en la maldad y en la depravación, todavía presumen salvarse, ilusionados por esa engañosa fiducia, basada en el mérito de sus abuelos.

Satanás les ayuda también, sugiriéndoles este otro argumento: «El que ama a un hombre, también ama a sus hijos; pero Dios ama a vuestros antepasados; luego también os ama a vosotros; luego no necesitáis practicar la virtud para salvaros.»

Para desechar esta falaz ilusión, bastará considerar que Dios ama al que le obedece, y odia al que se rebela contra sus mandatos; luego así como no odia al padre obediente porque odie al hijo desobediente, tampoco amará a éste porque ame a aquél. Si el amor al padre hubiera de propagarse al hijo, también debería suceder lo mismo con el odio. Pero no hay tal, sino que, en puridad de verdad, cada cual ha de cargar con su fardo propio;

de modo que quien piense salvarse por la virtud de su padre, es tan iluso como el que creyera hartarse con lo que su padre comiese, o pretendiera quitarse la sed con el agua que su padre beba, o instruirse con el estudio de su padre, o llegar a la Kaᶜba y verla, mediante la peregrinación que su padre hiciese. La virtud y la piedad religiosa son carga personal de cada uno, y no puede llenarla el padre por el hijo, ni el hijo por el padre, pues cabalmente su recompensa está reservada por Dios para aquel día, en el cual huirá el hombre de su hermano y de su madre y de su padre [1].

Objeción 1ª — Alguien dirá quizá: «Pero ¿qué error hay en eso que afirman los pecadores cuando dicen: «Dios es generoso y nosotros esperamos de su misericordia el perdón?» No hay en esta frase nada, que no sea exacto y que no tenga todas las apariencias de aceptable.»

Respuesta. — Cabalmente son éstas las frases de que siempre se sirve Satanás, para inducir a error a los hombres, es decir, frases aparentemente admisibles, pero realmente dignas de recusación. Y es natural que así obre, porque, si no emplease palabras que parecieran justas y verdaderas, no se dejarían seducir por él los corazones de los hombres. El Profeta deshizo ya este sofisma de Satanás, cuando dijo: «Es discreto y avisado el que se tiene en poco y obra con la mira puesta en lo que le ha de venir después de la muerte. En cambio es un necio el que, siguiendo el impulso de sus pasiones, aún confía en Dios.» Esta vana fiducia es la que Satanás decora con el nombre de «esperanza», para seducir a los incautos.

Supongamos que un amo encarga a un jornalero que le limpie unos vasos, por una retribución determinada. El amo es generoso: sabe el jornalero, por eso, que le ha de cumplir con exactitud y aun con creces lo prometido; pero, en vez de realizar el trabajo encomendado, el jornalero rompe los vasos y los echa a perder por completo. Después, se sienta muy tranquilo, esperando la retribución prometida, porque sabe que el amo es generoso. ¿Qué pensarán de él los discretos? ¿Cómo llamarán a esa su presunción y vana fiducia: «ilusión» o «esperanza»? Eso es tan insensato, como pretender tener un hijo sin casarse, o casándose, pero sin tener ayuntamiento carnal, o iniciándolo, pero sin consumarlo. Asimismo, el que espera en la misericordia de Dios sin tener fe, o teniéndola, pero sin buenas obras, o con ellas, pero sin evitar los pecados, es un iluso. Porque así como el que pone todos los medios para tener prole, todavía está perplejo entre la esperanza y el temor de lograr de Dios ese favor — puesto que si es persona discreta sabe que de Dios y no de él penden las múltiples contingencias que pueden hacer fracasar la concepción y el parto —, así también, aun teniendo fe y obrando el bien y evitando los pecados, deberá el discreto quedarse siempre perplejo entre el temor y la esperanza, temiendo, por un lado, si Dios no le aceptará sus buenas obras o si no le otorgará la gracia de la perseverancia en la virtud hasta el fin de su vida, y esperando, por otro lado, los beneficios opuestos.

---

[1] Alcorán, LXXX, 34. Alude al día del juicio final, en el que cada hombre estará demasiado preocupado de su propia suerte, para cuidarse de la de sus más próximos parientes.

Objeción 2ª — «Pero, si esto es así, ¿cuándo cabrá tener saludable esperanza en Dios, o en qué materias será justo y laudable concebirla?»

Respuesta. — En dos casos: 1° Cuando al pecador empedernido, que comienza a pensar en arrepentirse de sus culpas, le dice Satanás: «¿Pero de dónde esperas que Dios acepte tu arrepentimiento?» En este caso, la tentación diabólica, que quiere hacerle desesperar de su salvación, deberá el pecador reprimirla con la esperanza en la misericordia divina, recordando que Dios es generoso y perdona todos los crímenes, con tal que exista sincero arrepentimiento, pues la penitencia es una virtud que los expía todos. De modo que, si el pecador confía en el perdón a la vez que se arrepiente, se dirá con razón que espera; mas si confía, a la vez que persiste en su pecado, se dirá que presume vanamente de la divina misericordia.

Supongamos que, faltando pocos minutos para la oración del viernes en la mezquita, le ocurre a uno en el mercado la idea y el propósito de dejar la tienda, para llegar a tiempo a los oficios; pero entonces le dice Satanás: «No vas a llegar a tiempo. Quédate, pues, aquí en tu puesto de venta.» Si ese tal, rechazando la sugestión diabólica, se echa a correr hacia la mezquita, confiando llegar a tiempo, tiene esperanza; pero si continúa en su puesto, confiando en que quizá el *imām* retrase la hora de los oficios para que llegue él u otro, o por cualquier otra causa, ignorada de él, ya no se dirá que tiene fundada esperanza, sino vana ilusión.

El caso segundo en que la esperanza en Dios es útil y laudable, es aquel en que el alma, entibiada en sus prácticas devotas y deficiente en el cumplimiento de las obligaciones religiosas, procura concebir el deseo y el anhelo de las gracias que Dios ha prometido a los santos, con el fin de provocar así en su corazón el fervor para el divino servicio y la práctica de las virtudes. La esperanza, pues, en el caso primero, reprime la desesperación, que es obstáculo para el arrepentimiento; y, en el segundo, reprime la tibieza, que es obstáculo para el fervor y el ánimo en la vida devota.

De modo que, según esto, toda confianza que excite a la penitencia y al fervor, será esperanza saludable; pero si engendra tibieza y negligencia en el servicio de Dios, será ilusoria fiducia. Tal ocurre, por ejemplo, cuando, al venirnos a las mientes la idea de abandonar el pecado y consagrarnos a la virtud, nos dice el demonio: «¿Para qué te vas a molestar con privaciones y mortificaciones, teniendo un Señor tan generoso, misericordioso y compasivo?» Esta sugestión, que tiende a provocar tibieza en la penitencia y en el servicio de Dios, engendra fiducia ilusoria, que deberá ser combatida mediante contrarias ideas de temor, meditando en el peligro de incurrir en la ira de Dios y en sus terribles castigos, es decir, pensando en que Dios, aunque perdona el pecado y acepta la penitencia, también es justo castigador de los pecadores; y, aunque generoso, condena al fuego eterno a los infieles, cuya infidelidad en nada personalmente le perjudica, y, lo que es más grave aún, somete en este mundo a sus siervos a calamidades, pruebas, dolencias, enfermedades, hambres y pobrezas, a pesar de que podría evitárselas; luego si así obra con sus siervos y a mí me amenaza con su castigo, ¿cómo no le temeré? El temor y la esperanza son los dos poderosos estímulos que mueven al alma a la virtud; y todo lo que no produzca este mismo efecto, será vano deseo o ilusoria fiducia, pero no esperanza saludable.

Otra ilusión espiritual, análoga a la anterior, es la que sufren muchos fieles que, teniendo virtudes y vicios, son más los pecados que han cometido que las buenas obras que han practicado. Esos tales confían ser perdonados, creyendo que el peso de sus buenas obras, aun siendo menor que el de sus vicios, hará inclinar la balanza a su favor. Y esto es el colmo de la ilusión. Así se ve, por ejemplo, al uno haciendo limosnas con contadas monedas de su dinero, bien y mal adquirido, siendo así que lo que robó a sus prójimos es, con creces, doble de lo que da. Y hasta cabe que algunas de aquellas mismas monedas que da sean de las robadas, y él confía en ellas para creer que las mil monedas que, por ejemplo, robó, quedarán compensadas con las diez que da de limosna, entre las cuales hay algunas mal adquiridas; que es como poner diez monedas en un platillo de la balanza y mil en el otro, y querer que el más pesado suba, arrastrado por el peso del más ligero. ¡El colmo de la necedad, evidentemente!

Otros creen que sus buenas obras son más en número que sus pecados, sencillamente porque ni examinan su conciencia ni se acuerdan de las culpas pasadas, y, en cambio, cuando hacen alguna obra buena, la tienen muy presente en la memoria y la cargan en su haber. Así, por ejemplo, le pasa a aquel que reza, cien veces al día, el acto de contrición o alguna otra jaculatoria, y, luego, se entrega a la maledicencia, el día entero, quitando la fama al prójimo u ofendiendo a Dios con su lengua innumerables veces al día. Ese tal lleva en su rosario con todo cuidado la cuenta de las veces que ha pedido perdón a Dios en el día; pero no hace caso alguno de las palabras inútiles que ha proferido, cuyo número, si lo hubiese también apuntado por escrito, sería, seguramente, cien o mil veces mayor que las cien cuentas de su rosario; mas, si él no las ha contado, sus ángeles custodios bien las apuntan por escrito [1].

5 — ILUSIÓN ESPIRITUAL DE LOS SABIOS

Analizadas hasta aquí las formas generales que la ilusión reviste en los incrédulos y en los pecadores creyentes, emprende ahora Algazel el minucioso examen de las variadísimas formas particulares que ofrece la ilusión espiritual en los creyentes que pasan por justos, los cuales clasifica previamente en cuatro grandes grupos: *sabios, devotos, místicos* o *ṣūfíes* y *ricos* que emplean su fortuna para fines religiosos. En cada grupo estudia un número determinado de categorías de ilusos. El grupo de los sabios comprende doce categorías.

1ª *Los reos de pecados externos.* — Los que se entregan al estudio de las ciencias teológicas y filosóficas, descuidando el cumplimiento de las obligaciones religiosas e incurriendo en pecados externos, se ilusionan pensando que la ciencia que poseen les sirve de mérito a los ojos de Dios para preservales de toda culpa y castigo y hasta para conquistar el derecho de intercesión en favor de los simples fieles del vulgo indocto. Su ilusión es palmaria, tanto si se consagran a las ciencias especulativas —teología dogmática y mística— como a las ciencias prácticas— teología moral y ascética.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 269-271. — Ofrece este pasaje un singular interés para la historia comparada de la espiritualidad, porque en él encontramos el precedente de un ingenioso recurso, utilizado todavía hoy por las personas piadosas, para facilitar el examen de conciencia particular y cotidiano. Sabido es que, a este efecto, se recomienda por los directores espirituales el uso de un pequeño rosario, cuyas cuentas, en número de diez o pocas más, van enfiladas en un bramante sin el engarce metálico de los rosarios usuales, con el fin de que aquéllas puedan deslizarse una a una, de arriba abajo, y llevar así con ellas el devoto la cuenta de las faltas o pecados cometidos durante el día contra una determinada virtud, para poder anotar su número, al hacer el examen por la noche, en un librito de conciencia que a este objeto se edita todavía. Algazel, en su tratado del examen, que más adelante estudiaremos (*Iḥyā'*, IV, 281-304), no habla — sin duda, por olvido — ni del librito ni del rosario; pero en el tratado de la meditación (*Iḥyā'*, IV, 310, línea 9 *infra*) recomienda el uso de aquél — del librito o registro de los vicios y virtudes —, así como en el pasaje que ahora comentamos da a entender, con sobrada claridad, que también se empleaba el rosario como instrumento auxiliar para facilitar la cuenta de las faltas sin esfuerzo de la memoria. Del uso del librito existían precedentes en el monacato cristiano oriental, anterior al islam (cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum*, 50 *a*); pero del rosario, utilizado para el mismo fin, no sé que se conserven datos en la literatura cristiana patrística o ascética anterior al islamismo.

En este último caso, la ilusión que sufren es análoga a la del enfermo que padeciese de una dolencia, cuya curación no pudiera lograrse sino mediante una pócima compuesta de ingredientes varios, que sólo los más entendidos médicos conociesen. Ese enfermo, para lograrla, abandona su patria, en busca de médico experto, y, tras de topar con él, consigue que le explique al por menor la fórmula del medicamento, la naturaleza química de sus ingredientes, sus propiedades particulares, la proporción en que cada uno ha de entrar en la mezcla y el modo de pulverizarlos previamente, para mejor mezclarlos y formar la pasta. El enfermo, una vez bien enterado de la receta, saca de ella una copia por escrito, en muy buena letra, y se vuelve a casa; pero, en lugar de ocuparse en cumplimentar lo que la receta dice y tomar el medicamento, dedícase a repetir la fórmula y a enseñarla a otros enfermos. ¿Quién creerá que obrando así logrará curarse de su propia dolencia? ¡Sin duda que nadie! Porque, aunque de la receta saque mil copias y las entregue o enseñe a mil enfermos para curarlos, o aunque la esté repasando él mismo de memoria mil veces cada noche, de nada le servirá para su propia enfermedad, mientras no gaste el dinero preciso para comprar los ingredientes de la medicina y los mezcle como debe y se la tome, soportando lo amargo de su sabor, y esto lo haga, no en cualquier momento, sino en el oportuno y con todos los requisitos exigidos por la receta del médico. Y si, aun así, correrá siempre el peligro de no curarse, ¿cómo no lo correrá dejando de tomar la medicina?

Pues esta misma ilusión es la que sufre el moralista, que se dedica a repetir y enseñar a los demás la ciencia de lo lícito e ilícito y los métodos curativos de las dolencias espirituales, sin seguirlos él mismo para curar sus propios defectos.

Más grave ilusión sufre el sabio que se dedica a las ciencias especulativas, es decir, al estudio de Dios y sus atributos, y que, a la vez, deja de cumplir sus preceptos. Parécese mucho al que, queriendo servir a un rey, se preocupase exclusivamente de conocer sus cualidades y atributos, el color de su tez, su estatura, dimensiones y figura, sus costumbres, etc., sin enterarse para nada de lo que le gusta y le disgusta; o bien, se enterase también de esto, pero luego pretendiera servirle con las cosas que sabe le disgustan y sin aquellas que conoce le agradan.

2ª *Los reos de pecados internos confesados.* — Los que se dedican a la ciencia de Dios, pero sin descuidar la práctica de sus preceptos, aunque solamente los externos; de modo que, si bien evitan los pecados, no se cuidan, en cambio, de borrar de sus corazones los vicios espirituales o internos, v. gr., la soberbia, la envidia, la hipocresía, la ambición, la mala voluntad contra sus colegas de profesión, el amor de la fama entre propios y extraños, etc.

Estos tales se ilusionan, creyendo que les basta con adornarse exteriormente, descuidando su interior, pues se olvidan de que Dios no mira a sus caras, sino a sus corazones. Son, tales ilusos, semejantes al pozo de la letrina, cuyo exterior está blanqueado de cal, pero por dentro hiede; o bien, a los sepulcros de los muertos, que por fuera están llenos de adornos y en cuyo interior no hay más que carne podrida [1]; o bien, a la casa en tinieblas, sobre cuya azotea se ha puesto una lámpara, que alumbra el exterior, mientras por dentro reina la oscuridad [2]; o bien, al hombre que, al saber que el rey va a hospedarse en su casa, blanquea con cal su puerta, pero deja en su interior las basuras. Pero a quien más exactamente se parecen estos ilusos es a un hombre que sembrase trigo y, al nacer éste, naciera con él la cizaña que lo ahogase; entonces, el amo le manda que limpie el trigo de la cizaña, arrancándola de raíz; pero él se contenta con ir segando los tallos de la cizaña; con lo cual, las raíces de ésta rebrotan todavía con más fuerza [1]. Asimismo, las plantas de que nacen los pecados externos son los malos hábitos del corazón, y al que no limpia éste de sus malos hábitos, de poco le servirá evitar aquéllos. Es lo que le pasaría al sarnoso, para cuya curación le recetaran un ungüento, que le limpiase la sarna de la piel, y una pócima, que atacase la causa interior de su enfermedad; pero él se contentase con el ungüento, sin tomar la pócima; y así, dejando viva la causa, seguiría brotando la sarna, por más que con el ungüento la limpiase por fuera [2].

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, nº 5, comparado con Mat., XXIII, 27: «..... *quia similes estis sepulchris dealbatis, quae a foris parent hominibus speciosa, intus vero plena sunt ossibus mortuorum et omni spurcitia.*»

[2] Cfr. Asín, *Logia*, nº 53, comparado con Luc., XI, 33-36: *Nemo lucernam accendit et in abscondito ponit, neque sub modio: sed supra candelabrum, ut qui ingrediuntur, lumen videant..... Vide ergo ne lumen, quod in te est, tenebrae sint.*

3ª *Los reos de pecados internos negados.* — Los que, a diferencia de los anteriores, ya comprenden que esos vicios internos o pasiones espirituales son también vituperables; pero, por presunción y vanidad, se creen exentos de tales vicios, que, en su opinión, sólo son patrimonio del vulgo indocto y no de personas, como ellos, que, por su ciencia teológica, ocupan un alto rango espiritual a los ojos de Dios. Y así, cuando, a su pesar, dan evidentes muestras de alguna pasión, v. gr., de soberbia, las interpretan en buen sentido, diciendo: «Esto no es orgullo, sino celo por la gloria de la religión y por la dignidad de la ciencia teológica, para contribuir así a la defensa del dogma y a la destrucción de las herejías. Porque si yo no fuese bien vestido o si me sentase en el ínfimo lugar de las tertulias, redundaría esto en desdoro de la religión, y bien se alegrarían de ello los enemigos de la fe.» Y el iluso, que así piensa, olvida que el enemigo de quien Dios le recomienda que se guarde más es el demonio, el cual se alegra de que así piense, y se burla de él, porque le ve buscar la gloria de Dios y el prestigio de la religión, con medios tan profanos y hasta ilícitos como el uso de trajes lujosos, de rico brocado de oro y seda.

---

[1] Es la parábola evangélica de la cizaña. Cfr. Mat., XIII, 24-30.

[2] Cfr. Asín, *Logia*, nº 53.

Asimismo, cuando uno de estos sabios desata su lengua en palabras saturadas de envidia contra sus colegas o adversarios que se han permitido discutir sus opiniones científicas, jamás cree que lo hace movido por la envidia, sino por ira santa en defensa de la verdad y en refutación del error. Y no se da cuenta, en su ilusión, de que si la misma contradicción que él ha sufrido la sufriera otra persona, es seguro que no le haría tan mal efecto ni le provocaría a semejantes extremos de cólera. Es más: probablemente se gozaría en su interior de ver a uno de sus colegas discutido y contradicho. Lo cual demuestra que sus palabras no nacen del celo por la defensa de la verdad o por la gloria de Dios, sino de envidia y de amor propio.

Esto mismo ocurre, cuando hace ostentación pública de su ciencia o de su virtud: no lo atribuye a jactancia o vanagloria, sino al noble y santo deseo de propagar las verdades de la fe y de dar buen ejemplo a sus prójimos, para que se salven; pero no advierte el iluso que, si así fuera, sentiría igual satisfacción cuando sus colegas, y no él, fueran los que realizasen esos mismos fines; y bien sabe que no es así. El que de verdad desea la curación de sus criados enfermos, poco le importa que logren la salud por intervención personal suya o por medio de otro médico.

Claro es que el demonio entonces insiste todavía, para que siga en su error, sugiriéndole este otro pensamiento: «Esa mayor satisfacción que sientes, obedece a que, siendo tú y no otro quien catequiza y da buen ejemplo al prójimo, tú serás acreedor a la recompensa sobrenatural; y de eso te alegras: de tu mérito a los ojos de Dios y no de que las gentes acepten tus enseñanzas.» Pero no advierte el iluso que Dios, que escudriña lo más secreto de su corazón, ve claro que, si un profeta le revelase que viviendo en la oscuridad y ocultando su ciencia habría de lograr mayor mérito, a los ojos de Dios, que enseñando a las gentes, y, después de esto, lo encerrasen en una cárcel y allí lo tuvieran atado con cadenas, todavía se ingeniaría buscando medios para soltarse de sus grillos y derruir la prisión y evadirse de ella, a fin de poder volver al país en el cual goza de la fama de sabio y conservarla mediante la enseñanza o la predicación.

Igualmente, otras veces, ese sabio penetra en el alcázar regio para adular al sultán, alabándolo y humillándose ante él; y cuando le ocurre la idea de que le está prohibido por la moral el rebajarse así ante los tiranos usurpadores del poder, dícele al oído Satanás: «¡Nada de eso! Estaríate prohibido, si lo hicieras por ambición personal; pero tu propósito, al humillarte ante él, no es otro que el de conquistar su influencia en pro de los fieles, para librarlos, a ellos y aun a ti mismo, de toda vejación injusta.» Y sin embargo, Dios que lee en el fondo de su corazón sabe muy bien que, si cualquier otro sabio de sus colegas lograse tal ascendiente en el ánimo del sultán, que por su influencia evitara toda vejación injusta a todos los muslimes, sentaríale muy mal y hasta procuraría difamar a su colega ante el sultán, para que perdiese su prestigio.

Algunos de estos sabios cortesanos llegan en su extravío hasta el extremo de aceptar sin escrúpulo los donativos del sultán tiránico, aun a sabiendas de que se trata de dinero mal adquirido, porque dan oídos a las sugestiones de Satanás, que les tranquiliza diciendo: «Ese dinero carece de dueño, es *nullius;* y, por tanto, debe destinarse a obras de beneficencia general para los muslimes. Ahora bien, tú eres, por tu ciencia, doctor y hasta jefe religioso de los fieles; ¿por qué, pues, no te ha de ser lícito tomar la cantidad de esos bienes que te sea personalmente necesaria?» En la cual falaz sugestión hay varias afirmaciones erróneas: una, el decir que son bienes sin dueño, pues él debe saber perfectamente que proceden de impuestos vejatorios e injustos, cuyas víctimas o, al menos, sus hijos y herederos viven; de modo que, aunque el donativo que él tomó de manos del sultán proceda, no exclusivamente de ese origen ilícito, sino del tesoro general del sultán, el cual cuenta también con otros ingresos lícitos, la moral enseña taxativamente que, aun en tales casos, hay obligación de restituir a sus dueños la cantidad de que se les despojó inicuamente. El segundo error está en creerse ese sabio, por su ciencia, jefe de los fieles, siendo así que con su conducta inmoral hácese acreedor con más razón al denigrante título de impostor de la religión y ministro de Satanás para extraviar a los simples fieles del camino de la verdad; de él, en efecto, puede decirse lo que el Mesías decía de los sabios perversos, a saber: «Que son como la piedra que cae en la boca de la acequia, pues ni ella bebe del agua, ni tampoco deja que corra libremente para regar el campo» [1].

4ª *Los negligentes en desarraigar el amor propio.* — Los que, a diferencia de los anteriores, esfuérzanse por desarraigar de sus corazones todos los vicios espirituales enumerados en la categoría anterior, arrancando sus brotes más aparentes y lozanos; pero, no obstante, son todavía víctimas de la ilusión, porque se creen ya con eso exentos de toda mancha, aunque todavía queden en los más escondidos rincones del corazón sutilísimos hilos de las ocultas redes con que el demonio y el propio egoísmo les engañan, sin que ellos se den casi cuenta, cabalmente por lo sutil y apenas perceptible de tales sugestiones.

Son las almas de esta categoría como el labrador que quisiera limpiar el trigo de la cizaña, pero que, para ello, se contentase con recorrer el campo en toda su extensión, buscando cuantas matas de cizaña aparecieran a flor de tierra para arrancarlas de raíz, descuidando en cambio la búsqueda de aquellas otras que todavía no hubiesen brotado, por creer que todas las que puede haber en el campo son las que a la vista aparecen, sin advertir que de las profundas raíces de la cizaña van naciendo otros sutiles y finos brotes, que bajo la tierra crecen y acaban al fin por salir a la superficie y crecer y arraigar con fuerza y matar las raíces del trigo, sin que el labrador se dé cuenta de ello [2].

Eso mismo le ocurre al sabio que se olvida de examinar atento las ocultas inclinaciones viciosas de su alma, mientras se le ve pasar en vela los días y las noches, abstraído en el estudio de los problemas teológicos, en la redacción escrupulosamente metódica y literariamente bella de sus obras y en el acopio previo de datos bibliográficos y eruditos. Él cree que el estímulo que a ello le mueve no es otro que el celo por la explicación del dogma y por la difusión de la verdadera fe, aunque cabe muy bien que su móvil oculto sea la conquista del propio renombre, la difusión de su fama de sabio por todos los ámbitos del mundo islámico, a fin de que de todas partes acudan discípulos a seguir sus cursos y que las lenguas todas se desaten en elogios de su ciencia, austeridad y virtud, y que todas las cabezas se inclinen en señal de asentimiento al oír su palabra.

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, nº 5. Esta parábola depende de Mat., XXIII, 13: *Quia clauditis regnum coelorum ante homines: vos enim non intratis, nec introeuntes sinitis intrare.*

[2] Nueva alusión a la parábola evangélica de la cizaña. Cfr. Mat., XIII, 24-30.

Este desgraciado iluso pasará quizá así su vida entera, sin advertir el oculto extravío de su alma, obsesionado por la secreta pasión de la gloria mundana que le domina; y si de repente viera que las gentes cambiaban de opinión respecto de su virtud, fácil sería que su corazón se turbara ante el choque de tan desagradable emoción y que todo su plan de vida espiritual se alterase y que rebuscara los más ingeniosos medios para sincerarse de las acusaciones de que era víctima, llegando hasta mentir por ocultar el defecto de que algunos le acusaran o adular y distinguir con su afecto a los que lo defiendan y alaben, aunque sepa que tales alabanzas son inmerecidas por exageradas.

Análoga ilusión sufre, cuando prefiere y distingue a unos discípulos más que a otros: él cree que tal preferencia la funda en la mayor virtud y talento de aquéllos sobre éstos, cuando sólo se debe a que unos le obedecen y siguen en sus ideas y caprichos, más que otros, o le alaban y adulan mejor, o le sirven más rendidos y sumisos. Y si los discípulos, por acaso, aprenden y aprovechan realmente de su doctrina, él se cree que la sumisión que le muestran nace de que advierten, en su enseñanza, pura intención de servir a Dios; y así, da gracias al Señor por los buenos resultados que le permite lograr de la clase, y se ilusiona ya pensando que sus lecciones le servirán de méritos con que expiar sus pecados, sin cuidarse de escudriñar antes si de veras dichas lecciones las dió con pura intención de servir a Dios, pues quizá si le prometieran idéntico mérito y recompensa haciendo vida eremítica y silenciosa, sin dedicarse a la enseñanza, no aceptaría, por no privarse del placer del aplauso público y de la fama y gloria mundana.

¡Quién sabe si no será esto lo que significa aquella sentencia que se atribuye a Satanás y que dice así: «¡Aquel de los hijos de Adán que pretende librarse de mí por su ciencia, cae en mis redes por su ignorancia!» Cabe, en efecto, que trabaje con ahinco para redactar obras teológicas, creyendo que con ellas no aspira más que a conquistar para su propia alma el provecho espiritual de la ciencia de Dios; y sin embargo, a lo que tan sólo aspira es a que su nombre de autor célebre vuele por el mundo, pues si cualquier persona se arrogase la paternidad de uno de sus libros, borrando de él su nombre para sustituirlo por el suyo, bien que se indignaría, aun sabiendo que el mérito espiritual, anejo a la enseñanza de la verdad contenida en un libro, corresponde tan sólo a su legítimo autor, y Dios conoce perfectamente que lo es él y no su plagiario.

Quizá también ese sabio iluso cae a veces en la tentación de alabarse en su propio libro, ya explícitamente con largos y extensos párrafos llenos de presunción, ya indirectamente con críticas y censuras de otros autores, para que así resalte su superioridad respecto de éstos, aunque dichas críticas estén allí fuera de propósito.

Otras veces, al citar textualmente las palabras de un autor al cual quiere criticar, lo hace de modo que la parte censurable del párrafo citado aparezca atribuída a dicho autor, pero el resto, que no merece censuras, lo cita de manera que los lectores crean que son palabras suyas, y no del otro, ya trascribiéndolo a la letra, es decir, robándolo francamente, ya alterándolo discretamente con ligeros cambios o retoques, que es como si robase una camisa y la transformase en túnica, para que no se conociera que la había robado.

Otras veces, esfuérzase en redactar sus obras con toda clase de adornos retóricos y en prosa rimada, para que no se le tache de pobreza de ingenio en el estilo y porque cree que así contribuye a difundir mejor la verdad, haciéndola más asequible y útil a los lectores; pero es fácil que no se acuerde de lo que cuentan de un sabio, que escribió trescientos tomos de obras científicas para utilidad, según él, de las gentes, y Dios, sin embargo, encargó a un profeta que le revelase esta sentencia: «Llenaste la tierra de palabrería; pero Yo no acepto ni una sola de tus palabras hueras.»

Por otra parte, es muy fácil que estos sabios ilusos, mientras estén juntos unos con otros, crea cada uno, de por sí, estar exento de tales vicios espirituales y ocultos; pero, si se separan después para dedicarse cada cual a la enseñanza, comienzan en seguida a dar muestras de envidia mutua y de celos, porque si ven que cualquiera de sus colegas tiene menos discípulos que él, alégranse de ello, aunque el otro merezca, por su mayor ciencia, mayor número de alumnos. Asimismo, cuando un discípulo abandona a un maestro para seguir los cursos de otro, llévalo muy a mal el primero y le cobra odio tan profundo, que ya nunca más se molestará en dirigirle y ayudarle en sus estudios, ni le dará las muestras de afecto que antes le daba, aunque le consta que sigue dedicado al estudio como antes y aprovechando tanto o más que con él, pues cabe muy bien que bajo la dirección del otro maestro y con el método de la nueva escuela logre resultados más satisfactorios para su adelantamiento en la ciencia y en la virtud. También es fácil que alguno de estos maestros envidiosos, al no poder manifestar exteriormente los celos que le atormentan, busque ocasiones y pretextos para poder denigrar la ortodoxia o la honorabilidad del colega que se le lleva los discípulos y desatar así, con aparente justicia, su cólera contra él, aunque diciendo, al mismo tiempo, que la ira que le mueve es santa e inspirada en el celo por la gloria de Dios y no en el amor propio. Asimismo, cuando alguien menta en su presencia los defectos del maestro que le hace competencia, regocíjase interiormente, tanto como le entristece y disgusta cuando oye que lo elogian; a veces, sin embargo, pone gesto de disgusto en el primer caso, como dando a entender que le repugna que se murmure del prójimo, aunque por dentro le agrada en extremo y lo desea y aun lo busca, como lo sabe perfectamente Dios que lee en su corazón.

Todos estos vicios ocultos y otros semejantes escapan a la vigilancia de las almas flacas e imperfectas, que no pueden aspirar a la sagacidad propia de las almas de sólida y arraigada virtud. Lo único a que todas pueden y deben aspirar es a conocer los propios defectos, detestarlos y desear corregirlos. Con ello basta para que puedan y deban esperar de Dios el remedio y la perfección, con mucho mayor fundamento que aquellas otras almas ilusas que, fiando en su propio saber y virtud, presumen ser ya perfectas.

Los sabios de las cuatro categorías anteriores coinciden entre sí en que todos ellos se dedican al estudio de las ciencias que importan para la salud del alma, si bien pecan por defecto en la práctica de la doctrina ascética que conocen y enseñan a los demás. Las categorías siguientes refiérense, en cambio, a los sabios cuya ilusión espiritual consiste en limitarse al estudio de las disciplinas o problemas que no importan para la salvación, descuidando las que importan, bien por completo, bien en parte [1].

5ª *Los juristas.* — Los que se dedican exclusivamente al estudio de las decisiones jurídicas en querellas y pleitos, para dirimir los mutuos derechos de los que intervienen en contratos de todo género y contribuir así al buen orden de la vida social; pero olvidan del todo la práctica de las buenas obras, así externas como internas, sin refrenar, v. gr., la lengua evitando la maledicencia, ni el vientre privándole de manjares prohibidos, etc., y sin preservar el corazón de los vicios espirituales, v. gr., la soberbia, la envidia, el odio, la hipocresía, etc. La ilusión que estos sabios sufren es por dos conceptos:

A) Por razón de la *práctica.* En este concepto, su ilusión se parece a la de aquel que, estando enfermo de hemorroides y de pleuresía y en peligro de muerte y necesitado de conocer la medicación oportuna y de aplicársela, se ocupase en estudiar la terapéutica de las enfermedades de la menstruación, día y noche, sabiendo que éstas, por su sexo, jamás le han de sobrevenir, pero pensando en que quizá alguna vez le consulte alguna mujer sobre dicha enfermedad femenina. Asimismo, ese desgraciado jurista, dominado por el amor del mundo y por la fuerza de sus pasiones y expuesto al grave peligro de perder su propia alma y de morir impenitente en desgracia de Dios, no se ocupa para nada en corregirse y enmendarse, y en cambio, pierde el tiempo en estudiar la jurisprudeneia del contrato de arriendo o las particularidades del derecho penal y procesal, que jamás necesitará aplicar en su vida, y que, si alguien alguna vez las necesita, sobrados *muftīes* encontrará que le informen sobre sus derechos y deberes.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 271-275.

B) Por razón de la *ciencia*. La ilusión que sufren estos sabios consiste en creer que ese estudio de la jurisprudencia a que se limitan es la ciencia de la religión, y por eso desprecian y abandonan el estudio de las fuentes de la revelación divina, que son el Alcorán y las tradiciones del Profeta, llegando hasta a zaherir a los tradicionistas con los nombres despectivos de *narradores de cuentos* y *farderos de libros* que repiten sin entenderlos. Asimismo desprecian el estudio de la moral ascética y el de la dogmática en lo que ayuda al conocimiento de la majestad y grandeza de Dios, tan indispensable para provocar en el alma los sentimientos de temor, respeto y veneración, que son la esencia de la piedad religiosa; a pesar de lo cual, se les ve completamente tranquilos y seguros de salvarse, porque fían en la misericordia de Dios, ilusionados con la trascendental misión religiosa que cumplen, ya que, a juicio de ellos, el islam no subsistiría si ellos no se ocupasen en esos estudios jurídicos, que consideran la base y sostén de la religión. Y ahí está su ilusión, porque la ciencia del derecho no llena otros fines que éstos, a saber: la conservación de la riqueza, mediante el derecho contractual, y la conservación de la vida e integridad corpórea, mediante la riqueza y evitando los homicidios y heridas. Ahora bien, la riqueza no es más que un mero instrumento para el camino que a Dios conduce, así como el cuerpo es un simple vehículo para el viaje. En cambio, lo que de veras importa saber es cuál sea ese camino y cómo hay que recorrerlo. Por lo tanto, el jurista que se limita al estudio del derecho, se parece al peregrino que se limitase a aprender el arte de coser el odre en que llevar el agua necesaria para el viaje y los zapatos indispensables para el camino, pues si bien es verdad que sin ambas cosas, sin odre y zapatos, la peregrinación es imposible, sin embargo, el simple conocimiento de ese arte no es, en sí mismo, nada de la peregrinación propiamente dicha ni implica el conocimiento de su itinerario.

Todavía hay, dentro de los juristas, otros más ilusos, que se limitan a estudiar, de la ciencia del derecho, tan sólo las cuestiones controvertidas y el método adecuado para vencer en las disputas escolásticas, arguyendo y contradiciendo al adversario. Consumen para ello los días y las noches en el examen de los puntos flacos y vulnerables de las opiniones adversas a la suya, en la investigación de los defectos de sus contrincantes, en la rebusca de las frases despectivas que más les puedan molestar. Son estas gentes, en realidad, fieras humanas, pues su natural temperamento les impulsa a hacer daño y no se preocupan de otra cosa que de insultar con insolencias al contrincante, sin buscar en la ciencia más que el medio indispensable para satisfacer su pasión de dominio sobre sus colegas de profesión. Por eso, todas las ciencias que, como la ascética y mística, no les son necesarias para ese fin, las desprecian, calificándolas de *palabrería florida* y *declamaciones de oradores sagrados*, porque para ellos el *summum* de la perfección se cifra en el arte de las discusiones escolásticas, en el dominio de las sutilezas y argucias que son corrientes en las polémicas. A la ilusión espiritual, que en general padecen los jurisconsultos, agregan estos discutidores otra especial y mayor, puesto que gastan el tiempo en el estudio de materias que ya ni siquiera son necesarias — como lo es el derecho civil y canónico — para la sociedad islámica, tomada en común; antes bien, esas sutilezas dialécticas, a que estos juristas se dedican, son verdaderas innovaciones heréticas, que en los orígenes del islam no se conocían y que sólo fueron inventadas más tarde, para vencer en las disputas, confundiendo al adversario con las artimañas ingeniosas de los sofismas o falacias.

6ª *Los teólogos dogmáticos.* — Ocúpanse éstos en la exposición y demostración filosófica de los dogmas y de las opiniones sostenidas por las diferentes escuelas teológicas a que pertenecen, en puntos controvertibles, que cada una de ellas defiende contra las demás, mediante disputas y controversias escolásticas. Su ilusión espiritual nace de que creen que la virtud no tiene mérito alguno sin la fe, y que la fe no se logra sino aprendiendo el arte de las disputas escolásticas que ellos profesan, es decir, las que ellos llaman pruebas de los dogmas. Por eso mismo, piensan que nadie conoce, mejor que ellos, la naturaleza de Dios y sus atributos y que, por ende, carecen de fe cuantos ignoran o no aceptan las opiniones de su escuela teológica. De aquí, su empeño en atraer e invitar cada una a las otras, para que sigan su exclusiva doctrina.

Todas ellas pueden agruparse en dos categorías: escuelas ortodoxas y heterodoxas, según que se funden o no en la doctrina de la tradición profética; pero unas y otras viven igualmente en la ilusión y el extravío espiritual.

Las heterodoxas yerran, porque no se dan cuenta de sus errores en materia de fe y hasta cree cada una que sólo ella posee la verdad saludable para el alma; ahora bien, como son muchas y mutuamente se anatematizan y excomulgan, cree el partidario de cada una de ellas que los de las otras yerran por no seguir la suya, que es, a su juicio, la única basada en razones concluyentes, mientras que las demás se fundan en sofismas.

Las escuelas ortodoxas, a su vez, se ilusionan también, creyendo que las controversias escolásticas son la ocupación, más importante y grata a Dios, en que puede emplear el tiempo todo hombre que se precie de religioso. Se engañan, asimismo, al creer que nadie merece con razón este título de hombre religioso, mientras no estudie y razone su fe, pues aunque preste asentimiento firme a las verdades reveladas por Dios y su Profeta, no podrá, según ellos, llamarse creyente, si su asenso no se basa en las pruebas de razón teológica. Por esta ilusoria opinión, consumen los teólogos ortodoxos su vida entera en el estudio de la dialéctica y en el examen crítico de las absurdas doctrinas y delirios de los herejes para refutarlos y contradecirlos, mientras descuidan sus propias almas, hasta el punto de vivir obcecados sin darse cuenta de sus propias culpas y vicios, así externos como internos. Si fueran discretos, pensarían que, aunque con sus discusiones teológicas contra los herejes e infieles lograsen salvar a la humanidad entera, de nada les serviría esto, si perdían sus propias almas; en cambio, si ellos se salvaban, en nada les perjudicaría que se condenasen todos los hombres. Verían, asimismo, si fuesen avisados, que jamás el hereje abandona el error por la fuerza de los argumentos polémicos del apologista, sino que, antes bien, esos argumentos contribuyen a aferrarlo en su herejía; y por tanto, más útil les sería que se dedicasen a contradecir y amonestar a sus propias almas para obligarlas a abandonar el mundo y las pasiones.

7ª *Los oradores sagrados.* — Aun los que se consagran a la predicación moral y a las pláticas ascéticomísticas, tratando en ellas de las virtudes y de los estados varios de la vida espiritual, cuales son el temor y la esperanza, la paciencia y la gratitud, la abnegación de la voluntad, la renuncia de los bienes mundanos, la sinceridad en la intención, etc., sufren también la ilusión espiritual de creer que, puesto que hablan de tales grados de perfección y exhortan a las gentes a que los logren, tienen que poseerlos ellos forzosamente, siendo así que en realidad y a los ojos de Dios no los poseen, si no es en la cantidad exigua en que los posee el vulgo de los muslimes.

Esta ilusión es la más grave de todas, ya que la vanidad propia les ciega hasta el extremo de creer que les basta querer profundizar en la ciencia del amor divino, para amar realmente a Dios, o que no podrían analizar, como analizan, los más sutiles matices de la pureza de intención, si no la poseyesen, o que no serían capaces de escudriñar los más ocultos defectos del alma, si no estuviesen exentos de ellos, o que si no hubieran llegado a la intimidad en el trato con Dios, no podrían conocer y explicar en qué consiste eso de estar cerca o lejos de Él, ni cuál es el camino que a Él conduce, ni cómo se recorren sus varias etapas o moradas. Así es que los desgraciados, por el engaño de esta ilusión, creen poseer todas las virtudes y grados de perfección, cuando realmente son víctimas de todos los vicios y defectos espirituales.

La ilusión que padecen es la más difícil de evitar, porque cabalmente el estímulo para la virtud y el freno para el vicio se logran conociendo la utilidad de aquélla y el daño de éste; y como a los tales predicadores ilusos de nada les sirve toda la ciencia espiritual que poseen sobre las virtudes y los vicios, porque sólo gustan de exhortar a los demás a que hagan lo que ellos dejan de hacer, es muy difícil que curen. ¿Cómo, en efecto, se podrá infundir en el corazón de uno de estos predicadores el saludable temor de Dios, si el único medio útil es la meditación de las verdades eternas que él mismo predica a los fieles, a los cuales mueve con ellas a temor, mientras él no teme?

Contra esta ilusión cabe, sin embargo, reaccionar, mediante un seguro remedio, que consiste en someterse el iluso a la siguiente prueba o experiencia espiritual: si se imagina haber llegado ya, v. gr., al grado del amor de Dios, examine cuántas y cuáles aficiones mundanas ha mortificado por Dios; si cree poseer la virtud del temor de Dios, vea de qué cosas se priva, movido de ese temor; si pretende haber ya subido al grado de la perfecta renuncia de los bienes de acá abajo, diga sinceramente cuántos de éstos renunció por Dios; si, en fin, presume gozar ya de la íntima familiaridad con Dios, confiese en verdad cuándo y dónde se encuentra más a gusto: si en la soledad, o en la vida social y en medio del mundo; porque es seguro que, si hace este examen y prueba, advertirá que el corazón se le llena de tristeza y horror, ante la idea de estar solo con Dios, mientras que, por el contrario, se le llenará de dulzura, ante la perspectiva de verse rodeado de sus novicios y discípulos, que con los ojos puestos en él oyen sus pláticas. Ahora bien, ¿quién vió jamás a un amante lleno de tristeza en presencia de su amada, y lleno de alegría en su ausencia?

Nace esta ilusión, de que esos oradores sagrados encuentran en sus almas realmente una cantidad, aunque insignificante, de las emociones o estados psicológicos que caracterizan a cada una de estas virtudes, v. gr., el amor divino, el temor, etc.; y como, además de esto, ven que pueden describir de palabra los grados más sublimes de esos mismos estados de la vida mística, creen que si no poseyeran realmente también estos altos grados de perfección, no les sería tan fácil describirlos, ni les habría Dios comunicado la ciencia que de los mismos tienen, ni sus oyentes sacarían tanto provecho espiritual de sus pláticas. Pero no se dan cuenta estos ilusos de que ni el hablar, ni el entender, ni el conocer una cualidad, equivalen a poseerla realmente. Cualquiera de esos predicadores no se distingue de los simples fieles del vulgo en esto último, es decir, en la aptitud para poseer realmente aquellas cualidades espirituales del amor, temor, esperanza, etc., sino únicamente en la facultad de describirlas de palabra. Por eso, puede muy bien comparársele con un enfermo, que sepa describir elocuentemente la enfermedad y sus remedios, la salud y la curación, mientras que la generalidad de los enfermos son incapaces de explicar las causas, síntomas y medicación de las dolencias humanas. Claro es que el primero, no por eso se distinguirá de los demás enfermos en nada, por lo que atañe a su aptitud o propensión respecto de las enfermedades y a la real posesión de sus síntomas y efectos; en lo único que superará a los demás enfermos, será en la descripción que de ellas puede hacer, por su dominio de la medicina; pero creer que por conocer la naturaleza de la salud, ya va a estar sano, es el colmo de la necedad.

8ª *Los predicadores floridos.* — La ilusión espiritual de los predicadores de la categoría anterior es la menos grave, porque hemos supuesto que sus sermones son impecables, por su fondo y forma, ajustándose en un todo a las normas de la tradición ortodoxa e inspirándose en la doctrina revelada. Pero tales predicadores, según Algazel, son rarísimos: la mayoría de los de su época, si no todos, apártanse de tales normas y modelos, para servirse de frases extravagantes y audaces, como aquellas en que prorrumpen los *ṣūfíes* en la inconsciencia del éxtasis, e hilvanan palabras ajenas a toda norma racional y revelada, tan sólo por el prurito de la originalidad.

Otros hay, que les encantan las frases ingeniosas y sutiles, hábilmente ensartadas en períodos rimados y armoniosos. Su mayor preocupación es ésta: lograr que las cláusulas rimen entre sí con cadenciosas asonancias y citar a cada paso, como testimonios que autoricen sus palabras, trozos de poesías eróticas, en que se canten las hondas emociones de la unión y de la separación del Amado, a fin de conmover los corazones de sus oyentes y hacer que prorrumpan en gritos apasionados o que caigan en éxtasis, sin que su causa determinante sea en realidad la emoción religiosa. Son, estos predicadores, verdaderos demonios humanos, pues que, no sólo ellos andan extraviados, sino que, además, extravían a sus prójimos del recto camino que conduce a Dios.

9ª *Los predicadores memoristas.* — Hay otros predicadores que se contentan con aprender de memoria los dichos y sentencias de los ascetas célebres acerca del desprecio del mundo, para luego repetirlos a la letra en sus sermones, sin comprender su sentido; y esto lo hacen, ya en los púlpitos de las mezquitas, ya en el mismo *miḥrāb*, ya en los mercados y plazas públicas, ante sus amigos y contertulios. Y ellos creen que, distinguiéndose del vulgo indocto por esa capacidad que tienen de saber de memoria los dichos de los ascetas y autores religiosos, ya han conseguido su fin, ya están salvados, ya han logrado que Dios les perdone sus culpas, aunque no se cuiden de preservar sus almas de los vicios externos e internos.

10ª *Los tradicionistas,* que consumen sus horas en el estudio de los hechos y dichos del Profeta, es decir, en aprender las tradiciones que los consignan, reuniendo muchas redacciones de diferentes autores para cada tradición y rebuscando las cadenas de transmisores más raras, menos vulgares y más antiguas, para garantizar su autenticidad y la fidelidad de su trasmisión. Lo que más preocupa a algunos de éstos es correr tierras y tratar a los maestros de esta ciencia, para poder luego decir: «Yo aprendí de fulano», o «Yo traté a zutano», o «Yo fundo mis tradiciones en cadenas de testigos, que nadie más que yo posee.»

La ilusión espiritual que éstos sufren, nace de varias causas: Una es que son como fardos de libros, pues no aplican su atención a penetrar el sentido de las tradiciones que aprenden de memoria; y así, su saber es bien deficiente, pues no pasan de trasmitir lo que no entienden, y sin embargo creen que con eso les basta.

Otra causa de ilusión es que, no entendiendo las tradiciones proféticas, no las pueden practicar; y si algunas las entienden, tampoco las cumplen.

Otra es que dejan de estudiar la ciencia que a todos y cada uno de los fieles obliga, es decir, la medicina espiritual o moral ascética, para ocuparse en estudios que nada necesitan sus almas.

Otra es — y por cierto la más corriente causa de ilusión espiritual — que ni siquiera cumplen con los requisitos indispensables para la buena audición de las tradiciones, pues la audición, si bien por sí sola es inútil, no puede negarse que es importante en sí misma, como medio para fijar la doctrina que las tradiciones contienen. Lo primero es oírlas; luego, entenderlas; después, conservarlas de memoria o por escrito; luego, cumplirlas; y, por fin, divulgarlas. Ahora bien, estos tradicionistas se limitan a oírlas; pero, además, omiten lo que constituye la esencia de la audición. Se ve, en efecto, al niño que está allí físicamente presente en la clase del maestro, pero, mientras las tradiciones van siendo leídas, el maestro duerme y el niño juega; inscríbese luego el nombre del niño en el certificado, y cuando llega a ser mayor de edad, pasa ya, con sólo eso, a ser maestro autorizado para trasmitir a otros lo que de esa manera pasiva recibió. Si el discípulo u oyente no es un niño, ocurre a veces lo mismo: no escucha la lectura o está desatento y negligente, sin fijarse, o charlando con otro o copiando otras cosas. Entre tanto, el maestro, bajo cuya autoridad se da lectura de las tradiciones, no se entera tampoco de si el lector altera los textos o incurre en errores.

Ahora bien, todo esto supone enorme extravío e ilusión espiritual, puesto que lo fundamental en las tradiciones es oírlas del Profeta, conservarlas de memoria, tal como se oyeron, y trasmitirlas a otros, tal como se conservan en la memoria. Claro es que, siendo imposible oírlas de labios del Profeta mismo, basta oírlas de sus contemporáneos o de sus inmediatos sucesores; pero, en todo caso, la audición deberá sujetarse a iguales requisitos: oír para recordar y recordar para trasmitir; de modo que ni el trasmisor altere letra o ápice de lo oído y recordado, ni permita que alguien lo altere, sin inmediata rectificación del error.

Dos medios hay para la fiel conservación del texto: uno, aprendiéndolo de memoria, a fuerza de repetirlo y recordarlo constantemente; otro, consignándolo por escrito; pero lo más seguro es usar de ambos medios a la vez: así, la copia sirve de recordatorio a la memoria, y la memoria sirve de piedra de toque para cualquier alteración o error que se deslice en el texto. Pero si el discípulo ni lo aprende de memoria ni lo copia por sí mismo, sino que se limita a dejar que la voz del lector se deslice a través de sus oídos desatentos y, luego de salir de la clase, ve una copia del libro de aquel maestro en la cual no puede asegurar que deje de haber alteraciones graves del texto original cuya copia supone que es, no tendrá jamás el derecho de afirmar que él oyó aquel libro. Si lo afirma, mentirá, como mentiría quien afirmase que realmente había oído aquel mismo libro un feto, o un niño de pañales, o un hombre dormido, o un loco, o un turco que no sepa árabe, pues para el resultado de su inatención e inconsciencia de lo que se lee, el caso es el mismo que el del adulto distraído y el del muchacho que juega. Por eso, Algazel concluye que tales discípulos no tienen luego derecho a asegurar más que esto: «Oí, después de mi pubertad, que yo en mi infancia asistí a una clase, en la cual se trasmitía de viva voz una tradición, cuyo sonido material hirió mis oídos, pero sin que yo entendiese lo que significaba.» Lo más grave del caso era que en la época de Algazel pocos maestros de tradiciones estaban exentos de esta tacha original, a pesar de lo cual, dejábanse llevar de la ilusión de creer que realizaban una muy meritoria función religiosa, enseñando a niños y adultos las tradiciones proféticas en esa forma tan negligente, sólo por temor de perder alumnos, si eran más exigentes y rígidos con ellos.

11ª *Los filólogos,* que ocupan su tiempo en el estudio de la gramática, la lexicografía y la poesía, sufren la ilusión espiritual de creerse dignos de la misericordia divina, sencillamente porque su profesión los constituye, a juicio suyo, en doctores de la iglesia islámica, ya que todo el edificio religioso se basa en las fuentes de la revelación, que son el Alcorán y las tradiciones del Profeta; ahora bien, el conocimiento de ambos textos revelados se logra sólo con la lexicografía y la gramática. De aquí que los tales consuman su vida entera en las sutilezas gramaticales, en el arte de la poética y en el estudio de las voces raras y peregrinas del léxico árabe.

En esto son tan ilusos, como aquel que gastase su vida entera en aprender a escribir las letras, con todos los perfiles y elegancias de la caligrafía, fundado en que, siendo la escritura el medio indispensable para la conservación de todos los conocimientos científicos que el hombre haya de adquirir y aprender, le es también indispensable el previo aprendizaje de la escritura; sin hacerse cargo de que, para ese fin, le bastaría con aprender lo fundamental de la escritura, es decir, el simple trazado de las letras para que se puedan leer de algún modo, pues todo lo demás es innecesario para ese fin. Asimismo también, el literato o filólogo, si tuviese un átomo de inteligencia, sabría que la lengua árabe no tiene, en sí misma, mayor importancia que la turca o la india, para perder todo el tiempo de la vida en su estudio; lo único en que aquella lengua se diferencia de éstas es en que la ley religiosa nos ha sido revelada en ella; mas para eso, basta estudiar, de su léxico, las voces raras que se usan en los textos revelados y, de su gramática, las particularidades que dichos textos ofrezcan, sin llegar a profundizar en los infinitos pormenores de ambas disciplinas, que son inútiles y superfluos para aquel fin.

Pero hay más todavía: porque, aun limitándose el filólogo a esa medida estrictamente indispensable, seguirá siendo un iluso, si no procura, además, conocer el sentido de esos textos revelados y cumplir lo que ellos preceptúan. Su ilusión sería semejante a la de aquel que se pasara la vida aprendiendo a pronunciar con toda corrección y exactitud fonética las letras árabes de los textos del Alcorán, sin pasar de ahí, puesto que las letras son signos representativos de las ideas, es decir, meros instrumentos o medios para un fin superior. El que necesita tomar jarabe de ojimiel para curarse la bilis y pierde, sin embargo, el tiempo en preparar y embellecer el vaso en el cual ha de tomar el jarabe, es tan necio e iluso como el gramático, el lexicógrafo y el filólogo que se consagran exclusivamente a profundizar en la fonética, en la morfología o en el léxico, más de lo indispensable para entender aquellos conocimientos religiosos que todos y cada uno de los fieles están obligados a adquirir.

Porque no hay que olvidar que, de la vida religiosa, la medula más interior es la virtud, la práctica del bien; sobre esa medula, como corteza que la cubre, está el conocimiento de dicha práctica; esa corteza, a su vez, como si fuese también medula, está recubierta por otra cáscara más superficial, que es la mera audición de las palabras de la doctrina revelada; sobre esa cáscara, todavía hay otra cubierta más exterior, que es el conocimiento de la lengua árabe y de su gramática; y por fin, envolviendo a esta cubierta, aún queda la última piel, que es el conocimiento de la fonética o pronunciación de las letras. Claro es que todas esas cortezas, que recubren la medula interior, tienen su valor y su mérito; pero no en sí mismas, sino en cuanto que sirven como medios para conservar la medula y llegar a ésta, a través de ellas. Por eso, quienes toman las cortezas como fin y meta exclusiva de sus aspiraciones, sin cuidarse para nada de la medula interior, sufren grave extravío espiritual, que será mayor o menor, según que se detengan en las cáscaras más o menos superficiales.

12ª *Los alfaquíes casuístas.* — Sufren también la ilusión de creer que las relaciones entre el hombre y Dios se regulan por las mismas normas canónicas que ellos aplican para la resolución de los casos jurídicos en los tribunales de derecho. Sabido es, en efecto, que echan mano de toda clase de habilidades para eludir el cumplimiento estricto de la ley, interpretando laxamente las palabras del texto, cuando son vagas u oscuras, o tomándolas erróneamente en su sentido literal. Así, por ejemplo: siempre que la esposa perdona a su marido el don nupcial que éste debe darle por ley, los casuístas afirman que el marido queda ya libre ante Dios de la obligación de dárselo. Ahora bien, esta solución es errónea, pues cabe muy bien que la esposa se haya visto moralmente forzada a eximirle de aquella obligación, por los malos tratos que de él recibía, inferidos cabalmente con el propósito de obligarla a ello. No es, pues, en esta hipótesis, una verdadera donación de parte de la esposa, ya que no la hizo de buen grado, sino por fuerza, aunque voluntariamente. Son dos cosas bien diferentes el hacer algo a gusto y el hacerlo voluntariamente. El hombre quiere a menudo cosas que no le gustan, v. gr., la ventosa. La esposa del ejemplo quiere perdonarle el don, no porque eso le plazca, sino porque lo prefiere a los malos tratos que del marido recibe. De modo que su remisión del don nupcial es realmente una entrega forzada y violenta. Claro es que los jueces de este mundo, no pudiendo leer en el interior de los corazones las intenciones de los actos, sólo verán, en ese caso, que la remisión hecha por la esposa no parece exteriormente determinada por causa ninguna violenta; pero en el día del juicio, cuando el Juez supremo venga a juzgar ese caso, no tendrá para nada en cuenta aquella sentencia, basada sólo en lo aparente y externo. Por igual razón no es lícito tomar lo ajeno contra el gusto de su dueño. De modo que, si alguien le pide que le dé cualquier cosa, delante de gente, y el dueño se la da por temor de que le tachen de mezquino si no la da, tampoco será donación verdadera, aunque voluntaria, porque no la hace a gusto, sino tan sólo por evitar un mal que estima mayor, a saber, las censuras de la gente [1].

6 — ILUSIÓN ESPIRITUAL DE LOS DEVOTOS

Las categorías que comprende este grupo de ilusos son diez, según las obras de piedad o ejercicios devotos a que se consagran exclusivamente o los escrúpulos injustificados con que cumplen las ceremonias obligatorias del culto.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 275-281.

1ª Unos dejan de cumplir las prácticas religiosas obligatorias, para ocuparse, en cambio, en obras supererogatorias y de mera devoción; pero con tal asiduidad y escrupulosidad, que exceden toda medida discreta. Así, por ejemplo, hay quien se deja dominar por el escrúpulo de la ablución ritual y llega en esto al extremo de no parecerle lícita ni siquiera el agua que la moral canónica considera pura, porque las hipótesis más inverosímiles sobre su impureza se le antojan probables. En cambio, si se trata de manjares ilícitos, ya piensa de otro modo: las hipótesis más probables le parecen inverosímiles. Otros de estos devotos escrupulosos, gastan más tiempo del necesario en hacer la ablución con exagerado esmero y, luego, se les pasa con ello la hora ritual para la oración, faltando así a lo que es obligatorio, por exceso en lo que es supererogatorio. Y es que el demonio desvía de Dios a estas gentes, precisamente sugiriéndoles lo que a ellas les parece más devoto.

2ª A otros les entra el escrúpulo exagerado de la pureza de intención para la oración ritual, y el demonio no les deja en paz sugiriéndoles que aún no han formado bien la intención, para que así se les pase la hora y no puedan hacer la oración a tiempo. Otros tienen el escrúpulo de practicar con todo esmero los ritos de la oración, y así pierden la atención y el fervor interior, que es lo principal.

3ª Hay otros, dominados por el escrúpulo de la pronunciación correcta de las preces litúrgicas, que ponen un esmero tal en articular cada letra de modo que no se confunda con sus similares, que sólo esto les preocupa, sin pensar en nada más, ni en el sentido literal de las palabras, ni en los misterios espirituales que envuelven, ni en aplicar a sus propias almas las amonestaciones y exhortaciones que de ellas fluyen. La ilusión que estos devotos sufren es semejante a la de aquel a quien se le mandase llevar un mensaje a la corte del sultán, para comunicárselo de viva voz en su presencia; y él, una vez delante del sultán, comenzase a recitarlo, pero poniendo un escrúpulo meticuloso en articular las palabras, repitiéndolas una y otra vez para corregirse, y sin cuidarse para nada ni del sentido de su mensaje ni de la cortesía y respeto debidos al sultán. Evidentemente se le tendría por un mentecato, digno de ser encerrado en una casa de locos.

4ª A otros les da por recitar el Alcorán de prisa, leyéndolo por entero una vez cada día. Mientras su lengua se mueve sin descanso, el corazón vaga por valles de quimera, sin meditar en el significado de las palabras del Alcorán, ni hacerse cargo de sus exhortaciones, preceptos, prohibiciones y luminosas advertencias. El iluso que así obra, se cree, sin duda, que Dios reveló el Alcorán con el solo objeto de que él lo masculle inconscientemente. Semeja su ilusión a la del criado a quien su señor y rey escribiese una carta para encargarle que hiciera varias cosas y dejase de hacer otras; pero él, sin enterarse de su contenido para cumplimentarlo, limitárase a aprender la carta de memoria, repitiéndola de viva voz, en canturía monótona, cien veces al día. Claro es que se haría acreedor al castigo, si creía cumplir con ello los deseos de su señor, pues esa reiterada recitación sirve tan sólo para no olvidar el texto de la carta y aun para aprenderla de memoria; pero esto último es inútil, si no sirve para entender el sentido y creerlo y practicarlo. A veces, además, alguno de estos devotos ilusos tiene buena voz y se deleita en su propia recitación del Alcorán y se ilusiona creyendo que este placer que siente es el deleite espiritual que los místicos experimentan en sus familiares coloquios con Dios, cuando en realidad nace tan sólo de la armonía de su canto, pues lo mismo lo sentiría si, en vez del Alcorán, recitase versos u otras palabras cualesquiera; lo cual prueba que su deleite al recitar el Alcorán, o se lo produce la armonía de su propia voz o la belleza literaria y la rima del texto sagrado.

5ª Otros devotos hay que se ilusionan con el mucho ayunar: ayunan todo el año o, al menos, los días más señalados y meritorios, sin contar los de obligación; pero, en esos días en que se abstienen de comer por devoción, no preservan del pecado de maledicencia y palabras inútiles sus lenguas, ni de tentaciones de ostentación e hipocresía sus almas, ni siquiera de manjares ilícitos sus vientres al desayunarse.

6ª Análogamente a esos, otros devotos hay que se engañan creyendo que con abandonar su patria y familia, para ir en peregrinación a la Meca, ya les basta, aunque no se cuiden de abandonar, antes de salir, sus vicios mediante la penitencia, ni de expiar sus injusticias y deudas, reparándolas y restituyéndolas; ni tampoco se preocupan, durante el viaje, de cumplir, al menos, con los preceptos religiosos ordinarios; y así, llegan, al fin, a la Casa de Dios y penetran en ella con un corazón manchado de iniquidades y malas pasiones.

7ª Hay otros devotos que les da por el celo religioso de corregir al prójimo, enderezar entuertos y reprimir todo abuso y escándalo; pero, olvidándose de comenzar por enmendarse ellos mismos; si alguien les corrige, llévanlo a mal; si alguien rehusa someterse a sus correcciones, se encolerizan, aduciendo como razón única que para algo está a cargo suyo el corregir a los fieles; es decir: buscando pura y simplemente que le respeten como superior y autoridad religiosa. Por eso, cuando tienen a su cargo el servicio religioso de una mezquita, regañan violentamente a los fieles que llegan tarde a los oficios; pero no por celo religioso, sino por ostentación de su autoridad. Denúnciase muy claro este oculto móvil, cuando se ve cómo se indignan contra la persona que se atreve a sustituirlos en su función de censor de las costumbres o de *imām* de la mezquita o de almuédano, en ausencia suya. Él asegura que sólo por celo religioso y en provecho de los fieles desempeña esos cargos; pero bien que le molesta si se ve reemplazado por otro, aunque sea más virtuoso e instruído que él.

8ª Engáñanse otros con el mérito espiritual que creen lograr a los ojos de Dios por el simple hecho de vivir avecindados en los santos lugares de Meca y Medina, aunque descuiden el examen escrupuloso de sus conciencias y la pureza interior y exterior de sus actos. Viven físicamente en Meca y Medina, pero sus corazones no han roto los lazos que los mantienen unidos a su patria; antes bien, tan sólo piensan en que, luego, sus paisanos puedan decir: «Fulano fué vecino de Meca.» Y en efecto, al regreso, jáctanse a cada paso de ello y ponderan los años de su vecindad en las ciudades santas, a no ser que se den cuenta de lo fea que es tal ostentación, pues entonces hábilmente se ingenian para hacer que todo el mundo lo sepa, sin ellos declararlo. A veces, hacen algo peor, que es aprovechar su vecindad en Meca y Medina para enriquecerse con las abundantes limosnas de los peregrinos, y guardar luego avaramente para sí esas riquezas, sin dar por caridad ni un bocado de pan a un pobre. De modo que su vecindad les ha servido de ocasión para adquirir los vicios de la codicia, hipocresía y avaricia, de que quizá estuviesen libres antes.

9ª Ilusiónanse algunos con su vida austera, es decir, contentándose con lo necesario para comer y vestir burda y pobremente y sin más casa que la mezquita, creyendo que eso les basta para merecer ya el título y rango espiritual de los ascetas, pero haciéndolo sólo por lograr fama de eminentes maestros de espíritu o de oradores sagrados o de hombres austeros, con lo cual yerran lastimosamente, pues abandonan la riqueza por la gloria mundana, que es un mal mucho más grave para el alma. De modo que creen ser ascetas porque han renunciado a los bienes temporales, mientras ansían la fama y la supremacía, que es la pasión mundana que más deleita y atrae al corazón humano y la que necesariamente le mueve a cometer los pecados más abominables: hipocresía, envidia, soberbia, etc.

Claro es que algunos ascetas huyen del mundo y buscan la soledad, creyendo sortear así estos peligros; pero se engañan también, tropezando en el escollo de la soberbia espiritual, es decir, tratando con altanería a los ricos, reprendiéndoles con dureza, mirándolos despectivamente y considerándolos indignos de la alta recompensa que ellos para sí esperan de Dios por su ascetismo y virtudes, de que tan pagados están, sin darse cuenta. Hasta es fácil que, a veces, rehusen tomar los donativos que alguien les haga, tan sólo por temor de que la gente diga que no son tan austeros como se cree; y si alguien les dijera que los tomasen en público para luego devolverlos en secreto, no gustarían hacerlo, por temor a perder su fama de austeros; por donde se denuncia que lo que buscan es las alabanzas de la gente.

10ª Finalmente, la ilusión más común de los devotos es la de equiparar las obras de mera devoción con las de estricta obligación y aun preferir aquéllas a éstas, encontrando un gusto mayor en practicarlas. Es éste uno de los mayores errores en la vida religiosa: el de no guardar el orden debido en la jerarquía de los preceptos y de las devociones, sobre todo en los casos de concurrencia o conflicto entre una obligación y otra de inferior categoría o urgencia, o entre una devoción y una obligación, o entre dos devociones de mérito diferente. Distinguir lo que es virtud de lo que es pecado, no es empresa difícil. Pero acertar a establecer el orden con que deben cumplirse las varias obras buenas, ya no es tan fácil. Claro es que en abstracto pueden trazarse las líneas generales de esa jerarquía, diciendo que la obligación debe ser preferida a la devoción; dentro de las obligaciones, las que afectan a todos y cada uno de los fieles son antes que las que sólo afectan a la comunidad en general; las que urgen deben ser preferidas a las que pueden diferirse; las más importantes, a las que lo son menos, etc., etc. Pero, en concreto, sólo cabe sugerir, mediante ejemplos, cuáles deben ser las normas de la prudencia, para evitar toda ilusión espiritual. Así, v. gr., si un hombre se ha comprometido con otro a hacer una cosa y advierte luego que a aquella hora le urge ya el ir a la oración del viernes en la mezquita, deberá faltar a su promesa, antes que a los oficios [1].

7 — ILUSIÓN ESPIRITUAL DE LOS «ṢŪFĪES»

Diez son también las categorías que abarca este grupo de ilusos:

1ª Los que, para hacerse pasar por *ṣūfīes,* adoptan el hábito, porte exterior y lenguaje de los *ṣūfīes* auténticos y sinceros. No sólo visten como éstos, sino que también imitan sus maneras peculiares de hablar, el tecnicismo esotérico de que se sirven para expresar los fenómenos místicos, los ejercicios externos de su vida religiosa, es decir, el canto y el baile religiosos, la purificación, la oración, el modo especial de sentarse sobre el tapiz ritual, con la cabeza baja y metida en la capucha, como quien abstraído medita, lanzando profundos suspiros, hablando con voz apagada, etc., etc.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 282-284.

Ahora bien: por el mero hecho de haber adoptado esas apariencias e imitado a los *ṣūfīes* en sus prácticas externas, ya se ilusionan creyendo serlo en realidad, aunque jamás se han tomado el trabajo de someter sus almas al combate ascético, ni a la disciplina espiritual, ni al examen de conciencia, ni a la purificación de los malos hábitos, así los evidentes como los ocultos. Y, sin embargo, todos estos ejercicios son los primeros pasos de la vida espiritual en que la vida mística consiste; de modo que, si aun habiéndolos ya recorrido por completo, no tendrían derecho todavía a contarse en el número de los *ṣūfīes,* ¿cómo lo van a tener, cuando ni siquiera se han acercado nunca a revolotear en derredor de esos preámbulos de la vida mística, ni mucho menos han osado poner su pie en los umbrales? Lo único que hacen, por el contrario, es disputarse unos a otros, como perros, los bienes temporales, aun los prohibidos o de dudosa licitud, y los donativos de los sultanes, haciéndose mutua guerra por la conquista del panecillo o de la moneda de cobre o de la más insignificante bagatela, envidiándose unos a otros por la posesión de una nonada tan miserable como la hendidura del hueso de un dátil o la tenue película que lo separa de su pulpa y quitándose la honra mutuamente, tan pronto como unos y otros aspiran, en competencia, a lograr un mismo fin.

La ilusión espiritual de que son víctimas es tan evidente, como la de la mujer anciana que, habiendo oído decir que los paladines y valientes campeones del ejército inscriben sus nombres en la oficina del registro militar y se les asigna a cada uno un feudo sobre una de las regiones del imperio, desease también que se le asignara a ella su feudo correspondiente y, para lograrlo, se vistiera una cota de malla, cubriera con un casco su cabeza, aprendiera los versos *raŷaz* que para el combate recitan los campeones, acostumbrárase a declamarlos en el mismo tono con que ellos los cantan, procurase adquirir también las maneras y movimientos de los campeones en el hipódromo, los gestos de ceremonia con que se saludan y, en suma, su actitud, continente, aspecto, lenguaje, etc., para dirigirse luego al campamento e inscribir su nombre en el registro de los paladines; mas, al llegar allí y solicitarlo, le obligaran a quitarse el casco y la cota, para descubrir lo que bajo la armadura se ocultaba, y someterla a prueba en combate singular con uno de los caballeros inscritos, y conocer así el esfuerzo de su brazo y su valor personal; pero he aquí que, al despojarse del casco y de la cota, quedaba al descubierto que era una anciana decrépita y enferma, incapaz hasta de soportar el peso de la armadura, y, en consecuencia, se le dijera: «¿Viniste, acaso, para mofarte del rey y burlarte de su corte engañándonos? Prendedla y echadla a los pies de los elefantes, en castigo de su estupidez.»

Esta misma será, pues, la suerte que cabrá, en el día del juicio, a los que pretenden hacerse pasar por *ṣūfīes*, cuando allí se descubran sus interioridades ante el Juez Supremo, que no mira al hábito exterior de los religiosos, sino a lo íntimo de sus corazones.

2ª Hay otros, más ilusos que los anteriores, que se les hace muy cuesta arriba el usar los hábitos pobres, remendados y viejos que aquéllos usan, aunque no quieren dejar de parecer *ṣūfīes* y vestirse con el hábito religioso que de ellos es propio; y así, en vez de usar telas pobres de algodón y lana, usan hábitos, remendados, sí, pero de tejidos preciosos, lo mismo que cíngulos ricos y tapices de oración de variados colores. De modo que, aunque las prendas que llevan son de más alto precio que las de algodón y lana, ellos creen aparentar ser *ṣūfīes,* sólo por el color de la tela y la forma y corte del hábito remendado, sin darse cuenta de que si los *ṣūfīes* usan telas de color, es únicamente para no tener que estar lavando a cada momento sus hábitos; y si los gastan remendados, es cabalmente por espíritu de pobreza, pues, en vez de renovar las prendas gastadas o rotas por el uso, las remiendan con pedazos. En cambio, lo que éstos otros hacen, o sea, cortar en pedazos una rica tela, para coserlos unos con otros de modo que resulte un hábito religioso remendado, pero precioso, ¿en qué se parece a lo que acostumbran a usar los verdaderos *ṣūfíes?* Son, por lo tanto, estos ilusos mucho más necios que todos los otros, puesto que, gozando de todas las comodidades y lujo en el vestir y en el comer y no privándose de ningún bienestar lícito ni ilícito, todavía se atreven a pensar altamente de su virtud. Lo peor de estos tales es el daño que con su conducta y ejemplo producen en los fieles, pues el que les imita, pierde su alma, y el que no les imita, pierde su fe en la virtud de los *ṣūfíes* en general, creyendo que todos son de la misma condición que esos, y desata su lengua en improperios y murmuraciones contra los *ṣūfíes* sinceros.

3ª Hay otros que se jactan de sus conocimientos místicos y pretenden haber alcanzado ya la intuición y contemplación de Dios, porque, después de haber pasado a través de todas las moradas y estados de la vida espiritual, creen haber llegado a su meta, que es la íntima unión con Dios y la intuición fija e inalterable de su ser; pero, en realidad, no conocen de todas estas cosas, sino los nombres y las palabras, pues no hacen más que tragarse inconscientemente los términos extravagantes que en el éxtasis se les escapan a los místicos e hilvanar con ellos frases que continuamente repiten, creyendo que en eso se cifra una ciencia más sublime que todas las que poseyeron y poseen los sabios antiguos y modernos. Por eso, miran desdeñosamente a los juristas, exégetas, tradicionistas y, en general, a todos los teólogos; y nada digamos cómo miran al vulgo. Entre tanto, el labriego abandona su labranza y el tejedor su telar, para ir tras ellos y acompañarles durante algunos días y recoger ávidamente de sus labios esas frases hueras y repetirlas a su vez, como si el que se las enseñó estuviese inspirado por Dios y con ellas les revelase el más abstruso de los misterios. Por eso, desprecian estos falsos *ṣūfíes* a todos los devotos y a todos los teólogos, diciendo de aquéllos que son unos audaces fatigados, y de éstos, que, a fuerza de hablar de Dios, son ya incapaces de conocerle, y gloriándose, en cambio, de ser ellos solos los que han llegado a la unión íntima con Dios, cuando, a los ojos de Éste, son unos malvados hipócritas y, a los ojos de los místicos sinceros, son unos necios ignorantes, que jamás adquirieron ninguna idea sólida de la vida espiritual, ni corrigieron uno solo de sus hábitos morales, ni practicaron ejercicio alguno de devoción, ni examinaron vigilantes los movimientos del corazón, a no ser para mejor seguir sus pasiones y caprichos.

4ª Hay otros que caen en el libertinaje más desenfrenado, haciendo caso omiso de las leyes divinas y de los preceptos morales y religiosos y negando toda distinción entre lo lícito e ilícito. De ellos hay algunos que pretenden que pues Dios para nada necesita de nuestras buenas obras, ¿por qué nos hemos de molestar en practicarlas?

Otros dicen que es empeño absurdo, por imposible, el que los hombres se imponen de purificar sus corazones reprimiendo los apetitos y el amor del mundo; y que de esa imposibilidad no pueden dudar más que quienes no hayan hecho las oportunas experiencias, que ellos tienen bien probadas. Ignoran los necios, que así hablan, que la ley religiosa no impone a los hombres la obligación de arrancar de raíz las pasiones, sino tan sólo su materia o fómite, sometiéndolas a las normas de la razón y de la revelación.

Otros dicen que las obras externas de piedad y religión, hechas con los órganos corpóreos, carecen de todo mérito, porque Dios sólo mira al corazón; ahora bien, ellos pretenden que sus corazones están dominados por el amor de Dios, pues han logrado ya llegar a conocerlo intuitivamente; por lo tanto, aseguran que, si ellos parecen engolfados aún en las cosas de acá abajo, es tan sólo con sus cuerpos, pues sus corazones viven absortos en la divina presencia; y así, aunque dan gusto a las pasiones, es sólo por fuera, no interiormente y con el alma. Pretenden, en efecto, haber ya ascendido más arriba del grado de los simples fieles del vulgo y por eso creen no necesitar corregir sus apetitos mediante ejercicios ascéticos corpóreos, pues, según ellos dicen, las pasiones no son capaces de apartar del camino de Dios a quienes poseen, como ellos, energía espiritual para domeñarlas. Créense, como se ve, de rango superior a los profetas, los cuales bien sabido es que un solo pecado bastó a veces para desviarlos del camino de Dios y hacerles llorar años y años y gemir de arrepentimiento.

En fin, innumerables son las especies de extravío espiritual propias de estos falsos *ṣūfíes* libertinos. Todas ellas se deben a sofismas y sugestiones falaces de Satanás, que de ellos se burla por haber comenzado a dedicarse al combate espiritual y mortificación de las pasiones, antes de estar sólidamente instruídos en la ascética y sin la dirección de un maestro de espíritu, virtuoso y docto, capaz de guiarlos por el camino recto.

5ª Hay otros que, sin ser víctimas de tan grande extravío, evitan los pecados, buscan siempre lo lícito, se consagran a la vida interior y pretenden, por eso, haber ya llegado a alguno de los grados de perfección espiritual o moradas, v. gr., el de la renuncia del mundo, el de la abnegación de la voluntad, el del amor de Dios o el de la complacencia con su beneplácito, pero sin que realmente sepan en qué consisten esos grados ni cuáles sean sus requisitos y síntomas ni los peligros a que en ellos está el alma expuesta.

Así es que alguno de estos *ṣūfíes*, que dice gozar ya de las intensas emociones extáticas de la caridad porque se cree absorto en Dios, es muy fácil que se imagine, acerca de Dios, quimeras fantásticas, que sean verdaderas herejías o impiedades. De modo que pretende amar a Dios, antes de conocerlo. Pero, además, no deja de hacer cosas que sabe que a Dios le disgustan, ni de preferir lo que su amor propio le dicta a lo que Dios le manda, ni de privarse, por respeto humano, de ciertas cosas, de las cuales no se privaría, si estuviese solitario, por respeto de Dios; y no advierte que todo esto es incompatible con la caridad o amor de Dios que pretende tener.

Otros, inclinados al ejercicio de la abnegación de la voluntad propia que sólo en Dios pone su confianza, creen necesario, para dar realidad a sus anhelos, emprender peregrinaciones por los desiertos, sin llevar consigo provisiones de viaje, y no advierten que esta conducta es innovación vituperable, que no autorizan los ejemplos de los primeros muslimes y Compañeros del Profeta, los cuales conocían, mejor que estos *ṣūfīes,* la esencia de ese grado de perfección espiritual.

6ª Hay otros ilusos, que viven llenos de escrúpulos acerca de si les será o no lícito el alimento que toman, y en cambio descuidan completamente la vigilancia y examen de su vida interior y hasta de la exterior también, en todo lo que no atañe a la materia de aquel escrúpulo particular que les preocupa. O recíprocamente: cuídanse mucho de otra cualquier materia y prescinden de todas las demás, sin advertir los desgraciados que Dios no se satisface de su siervo, mientras éste no se preocupa, con diligente vigilancia, de evitar todos y cada uno de los pecados y defectos.

7ª Otros hay que pretenden poseer la virtud de la humildad, mansedumbre y dulzura, y que por eso se consagran a la profesión de ecónomos de los *ṣūfīes,* juntando a varios de ellos e imponiéndose la tarea de servirles de administrador y de proveedor de los medios de subsistencia, para que así puedan ellos con más libertad consagrarse a la vida devota. Mas, en realidad, si emplean este recurso, es como pretexto para alzarse con la jefatura y con el dinero, porque su verdadero móvil es la soberbia y el encumbramiento, aunque se las echan de humildes y serviciales: jáctanse de no aspirar a otro fin que el de prestar a los *ṣūfīes* sus servicios, cuando realmente buscan ser seguidos por ellos. Además, en su administración, no sienten ningún escrúpulo de proporcionarse ingresos procedentes de bienes ilícitos o dudosos, para luego invertirlos en el sustento de la comunidad y lograr así que ingresen en ella mayor número de *ṣūfīes* y que con eso el prestigio de su nombre, como ecónomo, se divulgue por todas partes.

8ª Ocúpanse otros en la mortificación ascética, en la corrección y enmienda de los hábitos morales y en la purificación del alma, limpiándola de sus defectos; pero entregándose a análisis sobradamente sutiles y prolijos acerca de estas materias y haciendo de su estudio una como profesión especial o arte y disciplina. Así es que en todo momento se les ve preocupados de analizar los defectos e imperfecciones del alma e inventando sutiles discursos para explicarlos. Dicen, v. gr.: «Esto, en el alma, es un defecto; y la negligencia o falta de advertencia de que esto sea un defecto, es también un defecto; y el advertir que lo es, también es un defecto.» Y encaprichados con estas sutilezas encadenadas, pierden lastimosamente el tiempo ensartando unas tras otras. El que se pasa la vida escudriñando los defectos del alma y redactando reglas para su curación, es tan iluso como el que se preocupa sólo de prever los obstáculos y peligros del camino de la peregrinación, pero sin emprenderlo jamás.

9ª Hay otros *ṣūfíes* que ya han pasado más allá, comenzando a recorrer la vía de la perfección y logrando que se les franqueen las puertas de la intuición mística; pero, cuando apenas si han comenzado a barruntar de lejos el aroma que emana del pórtico de la intuición, se maravillan, llénanse de gozo, y tan atónitos quedan de lo que para ellos es extraño y anómalo, que ya sus corazones siéntense como ligados a mantener fija en eso la atención y a reflexionar sólo en eso y a pensar en cuál haya sido la razón y el modo de que se les hayan abierto a ellos las puertas de la intuición, mientras se mantienen cerradas a los demás. Y todo esto es ilusión espiritual, porque las maravillas del camino de Dios son infinitas, y si a cada maravilla con que el alma tope ha de detenerse y quedarse allí atada, poco será lo que logre y jamás llegará a la meta. Será como el que, aspirando a visitar a un rey y viendo a la puerta de su palacio un jardín lleno de flores que jamás las hubiera visto tan hermosas, se parase a contemplarlas y admirarlas y dejase pasar el tiempo en el que le fuera posible visitar al rey.

10ª Hay otros, finalmente, que dando ya un paso más, no se detienen ante las luces que Dios les va comunicando en el camino de la perfección, ni ante los dones divinos que reciben, ni ante las dulces emociones de gozo que sienten, sino que ponen todo su esfuerzo y fervor en seguir la marcha emprendida, para irse acercando a la meta; hasta que, al fin, llegan al término de la proximidad a Dios, y entonces se creen haber ya llegado a unirse con Él y se detienen. Y en esto estriba su ilusión y su error, puesto que Dios está envuelto en setenta velos de luz, y siempre que al místico que recorre este camino espiritual se le levanta uno de estos velos, ilusiónase pensando haber ya llegado a la meta.

El primero de estos velos, que separan a Dios del hombre que aspira a conocerlo, es precisamente su propia alma, la cual, por su inmediato origen divino, es una luz de las luces de Dios mismo. El alma humana, efectivamente, es decir, lo íntimo del corazón, es como el espejo en el cual se refleja en todo su esplendor la esencia de la Verdad universal, hasta el punto de que es capaz de contener en sí misma el mundo entero y comprehenderlo o abarcarlo, revelándose en ella la forma del universo. Ahora bien, al manifestarse en el alma la realidad o existencia del universo, tal como ésta es en sí, la luz divina ilumina al corazón humano con intenso brillo. Antes, al principio, esa luz divina permanecía velada y oculta, como lo está la luz de la lámpara dentro del nicho que la encierra. Pero cuando la luz divina se revela al alma y la belleza del corazón le queda al descubierto por virtud de la iluminación de la divina luz, puede ocurrir fácilmente que el hombre dirija su mirada interior a su propio corazón y, al ver en él una hermosura tan sublime, se quede atónito; y hasta cabe que, movida de ese estupor, prorrumpa su lengua en exclamaciones como éstas: «¡Yo soy Dios!» Y es natural que, si no ve claro y patente lo que tras esa primera intuición se oculta, se ilusionará con lo primero que ha visto y se detendrá en su camino y se perderá. Es que se ha dejado ilusionar por una estrellita de las luces de la Majestad divina, sin haber aún llegado a ver la luna, ni mucho menos el sol. Por eso se ha extraviado y a eso se debe su confusión, puesto que es muy fácil confundir el objeto, que se manifiesta o revela, con el medio o sujeto en el cual se revela o manifiesta. Así ocurre con el color de las cosas que se reflejan en un espejo, el cual se confunde con el espejo mismo: el que las mira, cree que el color es del espejo. Asimismo se confunde lo que un vaso de cristal contiene con el vaso mismo, como dijo el poeta:

«Sutil es el cristal y sutil el vino. Tan semejantes son entre
sí, que la cosa resulta ambigua.
Es como si sólo hubiese vino sin copa o como si sólo hubiese
copa sin vino.»

Con estos mismos ojos contemplaron los cristianos a Jesús, y, al ver centellear en él el resplandor de la luz de Dios, erraron acerca de él [1], como quien ve reflejarse una estrella en un espejo o en el agua: cree que la estrella está realmente en el agua o en el espejo, y, víctima de la ilusión, extiende su mano para cogerla.

Las especies de ilusión que se pueden sufrir al recorrer el camino espiritual que a Dios conduce, no podrían enumerarse en varios tomos ni estudiarse en todos sus aspectos, sino después de explicadas las materias todas de la mística iluminativa, las cuales no hay para qué mentarlas siquiera, pues aun lo que hasta aquí hemos insinuado, fuera quizá mejor haberlo omitido, ya que quien haya de recorrer este camino espiritual, no necesitará oírlo de labios ajenos, y al que no haya de recorrerlo, de nada le serviría el escucharlo; es más: quizá le perjudique, al producirle cierto estupor el oír lo que no comprende. Sin embargo, de alguna utilidad puede servirle, si le saca de su ilusión y le mueve a tener por cierto que el negocio es más grave de lo que él creía con su limitada mente e imaginaba con su pobre fantasía y razonaba con su dialéctica de oropel, y acaba así por dar crédito a lo que se le cuente de las sobrenaturales revelaciones de los amigos de Dios [2].

8 — ILUSIÓN ESPIRITUAL DE LOS RICOS PIADOSOS

Seis categorías comprende este grupo de ilusos:

1ª Los que gustan de erigir mezquitas, escuelas, conventos, puentes y otras obras públicas y visibles, con la inscripción de sus nombres labrada en ladrillos, a fin de que la memoria de su fama se perpetúe, y quede, después de su muerte, alguna huella de su paso por la tierra. Creen que de este modo se hacen acreedores a la misericordia de Dios; pero en ello sufren una doble ilusión:

---

[1] Alusión al misterio de la unión hipostática y al de la transfiguración del Señor.

[2] *Iḥyā',* III, 284-287.

En primer lugar, yerran, siempre que el dinero invertido en esas construcciones lo adquirieran injustamente por medio de defraudaciones, robos, prevaricaciones, etc., pues entonces es claro que se hacen dignos de la ira de Dios, tanto al adquirirlos como al gastarlos. Debieron, efectivamente, abstenerse de adquirirlos por tales medios ilícitos; pero ya que ofendieron a Dios adquiriéndolos, deben arrepentirse de sus culpas y volverse a Dios y restituir lo adquirido a sus legítimos dueños o a sus herederos, o, si esto no fuese posible, distribuirlo en limosnas entre los pobres; pero eso es lo que los tales ricos se niegan a hacer, por temor de que así aparezca claro a los ojos de las gentes el ilícito origen de sus riquezas; por eso prefieren gastarlas en edificios suntuosos: por hipócrita ostentación, por amor de la propia alabanza, por ansia de notoriedad, para que sus nombres se perpetúen, mediante las inscripciones, y no para que perdure el beneficio público, anejo a los edificios que costean.

Porque, en segundo lugar, sufren todavía esta otra ilusión: la de creer que obran en esto con pureza y sinceridad de intención por el bien del prójimo; porque, si se les obligase a gastar un solo doblón, sin inscribir su nombre sobre el lugar en cuya construcción se invirtió, les molestaría y no lo darían a gusto. Ahora bien, Dios lo ve, escríbase o no su nombre en el edificio; luego si ese rico lo hiciese por Dios y no por los hombres, no necesitaría de ese estímulo.

2ª Hay otros que quizá adquirieron lícitamente las riquezas que gastan en construir mezquitas; pero también son víctimas de ilusión, por una de dos razones:

Primera, porque su móvil sea la ostentación y el amor de la fama, como en el caso anterior, prefiriendo gastar el dinero en edificios religiosos, que todo el mundo vea, en vez de destinarlo a obras de caridad más útiles, importantes y meritorias, v. gr., a remediar la necesidad de los pobres que quizá vivan junto a su casa o, al menos, en su mismo pueblo.

En segundo lugar, yerran cuando emplean su dinero en llenar las mezquitas de adornos brillantes y llamativos y de pinturas que, además de estar prohibidas, distraen la atención de los fieles que van a orar y hasta los dejan como embobados contemplándolas, siendo así que todo el fruto de la oración estriba en la atención y el recogimiento del alma. Y, sin embargo, el que costea esas pinturas y adornos, se ilusiona creyendo que hace una buena obra muy meritoria a los ojos de Dios, cuando con ella se hace acreedor a su ira, puesto que no sólo perturba los corazones de los fieles, sino que hasta quizá les haga apetecer, ante el espectáculo de esos lujosos y profanos ornatos en la mezquita, el goce de los falsos oropeles de acá abajo y de iguales adornos para sus casas. El templo es para que el alma se humille y sienta la presencia de Dios. Por eso, cuando los apóstoles dijeron al Mesías: «¡Mira este templo, cuán bello es!», les respondió: «¡Oh pueblo, pueblo mío! En verdad os digo que no dejará Dios de este templo piedra sobre piedra, sin destruirlo por los pecados de su gente. Dios no se preocupa del oro y de la plata, ni de esas piedras que vosotros admiráis. Lo que Dios más ama son los corazones puros. Por ellos hace florecer la tierra y por ellos, cuando no son puros, la deja yerma»[1].

3ª Hay otros que invierten sus riquezas en limosnas a los pobres y menesterosos, pero procurando hacerlas ante grandes reuniones de gente y prefiriendo a aquellos pobres que acostumbran a dar grandes muestras de agradecimiento y a divulgar la noticia de las limosnas recibidas. En cambio, les repugna darlas en secreto y consideran como ofensa e ingratitud el que oculte el pobre los favores que le han hecho. De aquí que algunos de estos ricos gusten también invertir sus caudales en hacer, una tras otra, repetidas peregrinaciones a la Meca, aunque entre tanto dejen morir de hambre a sus vecinos.

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, nº 62, comparado con Mat., XXIV, 1, 2; Marc., XIII, 1, 2; Luc., XXI, 5, 6, y Joan., IV, 21, 23, 24.

4ª Otros ricos hay que, al contrario de los anteriores, no dan limosna, sino que guardan avaros sus riquezas y, en cambio, se entregan a prácticas de devoción corpóreas que no exigen gasto alguno, v. gr., ayunar, pasar la noche en vigilia, recitar todo el Alcorán cada día. Pero en esto también se equivocan, porque la avaricia que domina sus almas es vicio mortal, que debieran, ante todo, desarraigar desprendiéndose de sus riquezas, en vez de ir buscando méritos supererogatorios que no necesitan. Son, en esto, semejantes a aquel que, habiéndosele metido una víbora dentro de la ropa y estando a punto de morir víctima de sus picaduras, se entretuviese en cocer un jarabe de ojimiel para curarse la bilis.

5ª Hay otros ricos que, dominados también por la avaricia, no dan más limosnas que la ritual del azaque, y aun ésta la hacen con los géneros más deteriorados y despreciables de las riquezas que poseen, cuidando, además, de favorecer con sus donativos a aquellos pobres que puedan prestarles algún servicio en compensación, o de quienes necesitarán en lo futuro para algún menester, o, en general, aquellos que para algún fin puedan serles útiles. Así, v. gr., dan algunos sus limosnas a la persona que les es recomendada por algún magnate, a fin de captarse las simpatías de éste. Claro es que todos estos móviles corrompen la pureza de intención y destruyen el mérito de la obra buena, aunque el iluso que se deja guiar por ellos crea que sirve a Dios, cuando sólo busca lograr, a cambio, un provecho temporal.

6ª Hay otros, finalmente, no sólo ricos, sino también pobres, pero todos ellos gente del vulgo indocto, que se ilusionan creyendo que, con sólo asistir a sermones y pláticas, ya les basta para salvarse y que nada más necesitan. Toman esto por hábito y rutina y piensan que la mera audición de una plática moral, sin poner luego en práctica los consejos del predicador y sin aplicárselos siquiera a sus propias almas, ya les ha de servir de mérito en la otra vida. Y en eso cabalmente estriba su ilusión, puesto que una plática no tiene nada de útil, sino en cuanto mueve al alma a desear el bien; luego si no la mueve, es completamente inútil; a su vez, ese deseo no es loable, sino en cuanto excita a poner en práctica las buenas obras; de modo que si por ser débil no llega ese deseo a decidir a la voluntad, tampoco es útil, puesto que lo que tan sólo sirve como medio para un fin, carece de todo valor cuando es incapaz de alcanzar ese fin.

A veces, estos ilusos se engañan más todavía, fiándose de lo que oyen decir al predicador, cuando éste les pondera lo mucho que se gana asistiendo a los sermones y el mérito espiritual de las lágrimas. A algunos les entran entonces grandes ganas de llorar, enternecidos como si fueran mujeres, y lloran; pero sin que sus lágrimas vayan acompañadas del firme propósito de enmendarse. En cambio, otras veces, oyen un sermón capaz de infundir en las almas un temor saludable; pero no pasan de golpearse una mano con otra, exclamando: «¡Piedad, Señor, piedad!», o «¡Dios nos libre!», o «¡Alabado sea Dios!». Y ellos creen en su ilusión que con esto ya les basta para merecer toda clase de bienes espirituales, cuando realmente semejan al enfermo que asistiese a las consultas de los médicos y allí escuchara cuanto se tratase, o al hambriento en cuya presencia alguien hiciera minuciosa descripción de los platos más suculentos y apetecibles, pero que, después de la audición, se marchase, sin que de nada le sirviera para curar su enfermedad o saciar su hambre. Asimismo, la mera audición de las exhortaciones a la práctica de la virtud, de nada sirve, a los ojos de Dios, sin la práctica. Todo sermón que no produzca en el alma algún cambio, capaz de modificar los actos morales del hombre, inclinándolo, mucho o poco, hacia Dios y apartándolo del mundo, lejos de ser un mérito para el alma, es más bien un motivo de responsabilidad mayor a los ojos de Dios [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 287-289.

9 — POSIBILIDAD DE CURAR LA ILUSIÓN ESPIRITUAL

La multitud de puertas a través de las cuales puede deslizarse hasta el interior del alma este grave peligro del extravío espiritual, hace sospechar que sea imposible librarse de él y prevenirse contra sus asaltos. Nace de esta sospecha un profundo desfallecimiento, al ver que no hay hombre bastante fuerte para que pueda esperar con algún fundamento eximirse de todas las ocultas tachas que la ilusión espiritual hemos visto puede revestir. Mas contra este desfallecimiento reacciona Algazel mediante las siguientes reflexiones:

Es cierto que cuando el hombre se entibia en los propósitos que abrigaba respecto de cualquier empresa, de seguida nace en su corazón la desesperanza: ve ya enormes dificultades en la empresa y antójasele arduo y muy penoso el camino para realizarla. En cambio, si se propone algo con entusiasmo e intensos deseos, pronto se ingenia discurriendo artimañas e inventando sutiles y secretos medios para lograr su propósito.

Vemos, en efecto, que, cuando el hombre quiere hacer caer al suelo el ave que por los aires vuela, lo consigue, a pesar de la distancia que le separa de ella. El mismo éxito logra, siempre que de veras se propone algo, v. gr., sacar los peces de las profundidades del mar; extraer el oro y la plata de debajo de los montes; cazar las bestias feroces que vagan libres por los desiertos; domesticar leones y elefantes y enormes animales; coger las serpientes y áspides y extraer de sus lenguas la triaca; servirse de las hojas del moral, como medio para fabricar el rico brocado de seda, adornado con figuras de variados colores; y averiguar, por medio de sutiles razonamientos matemáticos, las distancias y dimensiones de los astros, desde la superficie de la tierra. Todo eso lo logra, inventando ingeniosas artes y empleando variados instrumentos. Así consigue domesticar al caballo para la equitación y al perro para la caza y al halcón para la volatería, lo mismo que logra preparar las redes para la pesca.

Ahora bien, todas estas y otras muchas hábiles industrias, las discurre el hombre porque le sirven de medios para su vida temporal y porque a la conservación y disfrute de ella aspira con todo empeño. En cambio, para aspirar a la conquista de su vida futura, no tiene que preocuparse más que de una sola cosa, como medio, a saber: de rectificar su propio corazón. Y, sin embargo, se declara impotente para lograr este solo medio y se desanima y exclama: «¡Esto es imposible! ¿Ni quién será capaz de conseguirlo?» Mas no le sería imposible, si de veras se persuadiese de que sólo de lograrlo debía preocuparse. Antes bien, le pasaría lo que dijo el poeta:

«Si de veras quisieses, hábilmente el ardid emplearías.»

Porque de esa misma cosa, que él juzga imposible, fueron capaces los santos de los primeros tiempos del islam y quienes les siguieron. De modo que tampoco será incapaz de lograrla el que tenga sincera voluntad y firme empeño. Antes bien, no necesitará poner ni la décima parte del esfuerzo que los hombres ponen para la invención de las artes y preparación de los medios con que lograr los fines de la vida temporal [1].

10 — CURACIÓN DEL EXTRAVÍO ESPIRITUAL

Pero se dirá que ahora se presenta como fácil esta empresa, después de haber enumerado en las páginas anteriores los innumerables peligros de ilusión espiritual a que el hombre está expuesto. ¿Cuáles, pues, serán los medios para evitarlos?

Tres son los indispensables y suficientes: talento natural; conocimiento de ciertas verdades fundamentales, y aprendizaje del método ascéticomístico.

1° Talento natural, es decir, inteligencia viva y despierta, para enterarse de la esencia de las cosas. Claro es que esta facultad del ingenio es algo innato, como la necedad o imbecilidad lo es también. El necio no puede precaverse contra la ilusión espiritual. De modo que la claridad de entendimiento y la sagacidad de ingenio son dotes indispensables; y si no se poseen ingénitas, es imposible adquirirlas, aunque claro es que, existiendo algún germen de ellas, basta para que, mediante el ejercicio, puedan llegar a adquirirse.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 289.

2° Conocimiento de cuatro verdades fundamentales, a saber: el desprecio de sí mismo; la infinita majestad de Dios; el desprecio del mundo y el valor de la vida futura. Consisten las dos primeras en penetrarse bien de la subordinación del hombre respecto de Dios, como vil esclavo suyo; en considerarse como extranjero en este mundo y ajeno por completo a las exigencias de los apetitos propios de las bestias, persuadiéndose, en cambio, de que el único fin adecuado a su naturaleza es la intuición de Dios y la contemplación de su rostro. Las otras dos verdades, el desprecio de este mundo y el aprecio de la vida futura, le harán comprender que no hay proporción alguna entre ambas.

De estas cuatro verdades, una vez conocidas, surgirán en el corazón del hombre tres sentimientos: del conocimiento de Dios, su amor; del conocimiento de la vida futura, el intenso anhelo de lograrla; del conocimiento del mundo, el deseo de apartarse de él. En suma, el negocio más importante vendrá a ser para el hombre el de llegar a unirse con Dios en la otra vida. Y cuando esta voluntad se haya adueñado de su corazón, habrá conseguido ya la pureza de intención en todas las cosas de acá abajo: si, por ejemplo, come o satisface cualquiera necesidad física, su intención será la de que aquel acto le ayude a recorrer el camino de la vida futura. Lograda la pureza de intención, se elimina toda ilusión espiritual, debida a mutua contraposición de fines temporales y al ansia de estos mismos fines, que son riqueza, gloria y prestigio social, pues mientras las cosas de acá abajo sean más amables al alma que las de la vida futura y mientras el amor propio sea preferido al amor del divino beneplácito, no habrá nunca garantía contra la ilusión espiritual.

3° Aprendizaje del método ascéticomístico, o sea, ciencia del camino que conduce a Dios, de los medios por los cuales el alma se acerca a Él y de aquellos que de Él la alejan, y de los escollos, peligros y obstáculos que en el camino hay que sortear para avanzar, paso tras paso. Algazel añade que el contenido de esta ciencia es, principalmente, el objeto de toda la ascética purgativa, hasta aquí explicado, más el de la iluminativa, que seguirá inmediatamente, en la cual se explicarán todas las cualidades buenas o hábitos salvadores del alma, que gradualmente la aproximan a Dios, por la pureza de intención y la caridad [1].

11 — ÚLTIMAS ILUSIONES ESPIRITUALES QUE SUFREN LOS PERFECTOS

A pesar de todas estas precauciones, todavía está expuesta el alma perfecta a graves peligros de extravío, pues es muy de temer que el demonio trate de engañarla, sugiriéndole la conveniencia y aun la obligación de consagrar su vida a la dirección espiritual de sus prójimos, es decir, a exhortarlos a la vida devota y a instruirlos en la ascética, que ya por completo domina.

En efecto, cuando el devoto sincero ha conseguido ya purificar su alma de pasiones y limpiar su corazón de toda mancha merced a una vigilancia asidua y diligente; cuando, dirigiendo ya sus pasos sin vacilación por el camino recto, logra desprenderse del mundo, como cosa vil, y perder todo afecto a las criaturas; cuando ya no le queda más que una sola aspiración, que es Dios, y un solo placer, que es pensar en Él y conversar con Él en familiar coloquio, y un solo deseo apasionado, que es el de lograr su encuentro y unión, entonces Satanás, al sentirse impotente para seducirle con los atractivos del mundo y de la carne — a los cuales ya no obedece —, decídese a tentarle por el lado de la religión, invitándole a que se compadezca de sus prójimos, criaturas de Dios, y se mueva a piedad por la salud de sus almas y les llame hacia Dios y les exhorte y aconseje.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 289-290.

Mira entonces el devoto con ojos de misericordia a sus prójimos y los ve perplejos en el camino de la vida, atontados y como ebrios, en cuanto al negocio de su salvación, sordos y ciegos, abrumados de enfermedades, sin que de ello se den cuenta, faltos de médico que los cure y a punto ya de morir. Ante tal espectáculo, el corazón del devoto se deja vencer por la compasión: piensa que él posee el secreto arte, capaz de guiarles para sacarlos de su extravío y dirigirlos hacia su felicidad, y que, además, puede explicarles ese método sin esfuerzo alguno ni molestia de su parte.

Su situación, entonces, es como la del hombre que, después de haber enfermado gravemente con dolores insoportables que no le dejaban dormir de noche ni descansar de día, ni comer, ni beber, ni moverse por la intensidad del sufrimiento, encuentra por fin y de improviso — sin buscarla y sin pedirla, y sin que le cueste ningún trabajo ni precio el adquirirla, ni amargura el tomarla — la medicina que le cura de su enfermedad y le devuelve la salud perdida, y torna de nuevo a dormir bien por la noche, después de tan largos insomnios, y descansa durante el día, después de tan terribles dolores, y recobra el buen humor, después de tan hondas melancolías, y goza del bienestar de la salud, después de tan larga enfermedad. Ese hombre dirige entonces sus miradas a un gran número de hermanos suyos, y al advertir que sufren de la mismísima enfermedad que él ha padecido y que son víctimas de iguales interminables insomnios durante la noche y de intensos dolores idénticos a los suyos que les obligan a elevar hasta el cielo sus gemidos, cae en la cuenta de que la medicina de sus males es la misma que él conoce y que puede con ella curarles, de la manera más fácil y sencilla y en el menor tiempo que cabe imaginar. Apodérase entonces de su corazón un sentimiento tan intenso de piedad y compasión hacia ellos, que ya no puede darse punto de reposo, sin correr diligente a ocuparse de su curación.

Eso mismo le ocurre al devoto sincero: después de encontrar la dirección recta en el camino de la salvación y haber sanado de las dolencias morales que le afligían, contempla a sus prójimos y los ve llenos de las mismas enfermedades y en peligro de muerte próxima; y al advertir cuán fácil le sería a él el curarlos, surge de lo más íntimo de su alma el propósito firme de dedicarse a aconsejarles sinceramente. Satanás, entonces, aprovecha la ocasión y le anima a ello, esperando encontrar así coyuntura oportuna para tentarle y hacerle caer.

Al efecto, comienza a insinuarse en su corazón arteramente y a deslizarse con paso más callado y oculto que el de la hormiga, sugiriéndole, sin que el devoto lo advierta, estímulos y tentaciones de ambición espiritual, es decir, deseos de conquistar dominio y autoridad sobre las almas de sus discípulos y novicios. Gradual e insensiblemente le sugiere para eso la conveniencia de hacerse afectado y retórico en sus pláticas ascéticas, recargándolas de palabras floridas, declamándolas con tono oratorio y con gestos, ademanes y actitudes afectadas. Comienzan entonces las gentes a acudir a sus pláticas y a darle muestras de admiración, aplauso y respeto, mayores que las que se tributan a los príncipes de la tierra, al ver cómo consagra su vida a la curación de las dolencias morales de sus hermanos, movido únicamente por el estímulo de la misericordia y la caridad y sin esperar de ellos pago ni recompensa alguna. El cariño que le profesan es mayor que el que tienen a sus mismos padres y parientes más próximos. Estímanlo más que a sus propias riquezas y a sus mismas vidas. Ríndenle homenaje de sumisión, como si fuesen criados y esclavos suyos. Sírvenle personalmente y otórganle la primacía y presidencia en sus reuniones, anteponiéndolo hasta a los mismos príncipes y sultanes.

Naturalmente, entonces, hínchese de amor propio el corazón del devoto y su alma se llena de alegría al gustar el deleite — ¡oh qué suave deleite! — de la ambición espiritual satisfecha, en comparación de la cual todo otro apetito y ambición de este mundo es cosa despreciable. De modo que, después de haber abandonado el mundo, cae en el mayor de sus placeres. Satanás, entonces, aprovecha la oportunidad y, extendiendo la mano hacia su corazón, hácele que se ocupe en cosas que conserven en él constantemente aquel suave deleite.

Síntoma de ese resurgir del amor propio y de esa confianza del alma en Satanás será éste, a saber: que si el devoto sufre una equivocación en público y alguien corrige su error, se encolerice, y al intentar él mismo refrenar ese movimiento de ira, se apresure el demonio a hacerle imaginar que aquello es santa ira por Dios, a fin de evitar que los novicios, que siguen su dirección espiritual, formen mal concepto de él como maestro y abandonen el camino de Dios. Cae, por consiguiente, en esta otra nueva ilusión espiritual, y hasta es fácil que, en su engaño, acabe por dejarse llevar de la maledicencia, murmurando de la persona que se permitió corregirle del error que sufrió. De modo que, después de haber abandonado por Dios hasta las cosas lícitas, acaba por incurrir en el vicio del orgullo, resistiéndose a reconocer la verdad, como es justo, y hasta a agradecérsela a quien se la demuestra.

Asimismo, cuando por acaso se le escapa alguna risa, síntoma de disipación, o cuando por tibieza descuida de cumplir alguna de las obligaciones propias de la regla de vida que se ha impuesto, tiembla ante la idea de que sus discípulos lo adviertan y pierda así la autoridad moral que sobre ellos tiene; por eso, para evitarlo, se apresura a hacer actos de contrición y a dar grandes suspiros y hasta quizá a redoblar sus prácticas devotas, porque Satanás le sugiere que todo eso no lo hace sino con el fin de evitar que sus novicios se entibien en el fervor con que recorren el camino de Dios y acaben por abandonarlo abandonando su magisterio. Pero no hay tal cosa: se trata, tan sólo, de un engaño de Satanás. Antes bien, la tristeza que siente nace del temor de perder su prestigio de maestro. Y la prueba es que no sentirá igual aflicción, cuando en esas mismas señales de disipación y tibieza incurran otros maestros de espíritu, colegas suyos; antes bien, quizá le agrade y aun le regocije; en cambio, si alguno de ellos logra mayores éxitos espirituales que él con su palabra, se le hará muy penoso el soportarlo.

Ahora bien, de seguro que ni esto último le entristecería, ni aquello otro le alegraría, si no fuese por el placer que encuentra en sentirse respetado y seguido como maestro. De lo contrario, obraría como el hombre que viese a varios de sus amigos, caídos dentro de un pozo, cubierto en la boca con una grande piedra, que les impidiera salir; y, movido de compasión, intentase salvarlos; pero, al querer levantar aquella piedra, no lo pudiese lograr por sí; mas, viendo luego que otra persona se acercaba a ayudarle a levantarla o la levantaba él solo, se alegraría, sin duda, extraordinariamente, puesto que su propósito era salvar a sus amigos, sacándolos del pozo. De igual manera, pues, si el propósito del director espiritual es salvar del fuego del infierno a sus hermanos musulmanes, lejos de molestarle deberá alegrarle el ver que otro le ayuda a conseguir ese fin o lo realiza por sí solo. Porque, vengamos a cuentas: si ellos por sí mismos lograran salvarse, ¿debería esto molestarle, suponiendo que su propósito era el que se salvasen? Luego si se salvan por la intervención de otro, tampoco deberá molestarle.

Objeción 1ª — Pero, siendo esto así, ¿cuándo podrá consagrarse el devoto a la dirección espiritual de sus prójimos, sin esos peligros de ilusión o extravío propio?

Respuesta. — Cuando no se proponga otro fin que el de dirigirlos hacia Dios y cuando, además, le complazca encontrar otros que le ayuden en esa empresa caritativa o advertir que sus dirigidos se salvan sin necesidad de que él los dirija. Sólo entonces estará seguro de haber arrancado de su propia alma la ambición de las alabanzas y favores de sus dirigidos, y alcanzado aquella perfecta indiferencia respecto de sus elogios y de sus vituperios, que le permita no hacer caso alguno si le desprecian, mientras le conste que Dios le alaba, ni alegrarse si le elogian, mientras estos elogios no vayan unidos al elogio de Dios.

Esta perfecta indiferencia deberá ser tal, que le permita mirar a sus novicios con igual desinterés con que mira a los príncipes y grandes de la tierra y a las bestias irracionales: a los príncipes, porque lejos de enorgullecerse espiritualmente y creerse más perfecto que ellos, se tendrá por inferior, ante la posible perspectiva de morir él en desgracia de Dios, mientras ellos se salven; y a las bestias irracionales, porque no buscará conquistar su estima y consideración, como tampoco se preocupa del juicio que a las bestias les merece, ni por la afectación y el ornato del discurso trata jamás de conquistar sus simpatías. El pastor del rebaño tán sólo se propone apacentar las ovejas y guardarlas del lobo, sin que le importe nada el juicio que las ovejas puedan formar de su pastor. Asimismo, pues, mientras el director espiritual no considere a las almas que dirige lo mismo que el pastor a sus ovejas, es decir, sin preocuparse de lo que ellas piensen de él, no podrá estar seguro de todo peligro de ilusión en sus trabajos apostólicos [1]. Cierto es que quizá con esos trabajos logre salvar almas, pero perdiendo la suya, como la lámpara que alumbra a los demás, mientras ella misma se quema [2].

Objeción 2ª — Pero si los oradores sagrados hubieran de abandonar su profesión hasta lograr ese grado de perfecta indiferencia, de seguro que el mundo se quedaría sin predicadores y las almas se perderían sin remedio.

Respuesta. — También dijo el Profeta que el amor del mundo es la raíz de todo pecado; y sin embargo, si los hombres no amasen el mundo, de seguro que el universo entero perecería, falto de medios de subsistencia, y así, se perderían a la vez las almas y los cuerpos. Y es que el Profeta sabía perfectamente que, si bien el amor del mundo es mortal en sí mismo para el alma, no conseguiría arrancarlo de los corazones de la mayoría de los hombres, por el solo hecho de que él se lo dijera; a lo más, lograría arrancarlo del corazón de unos pocos, los cuales, aunque abandonen las cosas mundanales, no por eso se va a acabar el mundo. Pues bien; a pesar de que sabía todo esto, el Profeta no dejó de exhortar a los hombres ni de avisarles del peligro que corren, si aman las cosas de acá abajo. Asimismo también, no dejará de haber predicadores que se consagren a la dirección de las almas, movidos por la ambición de primacía, aunque se les diga que la predicación, hecha con ese fin, es ilícita. Como tampoco dejarán los hombres de beber vino, cometer adulterio, robar, ser usureros, injustos, etc., sólo porque Dios y su Profeta les digan que todo eso es ilícito. Por consiguiente, cada cual debe mirar por sí, en este negocio, antes que por los demás, pues Dios se sirve a veces de la condenación de uno para salvar a muchos. No hay, pues, que temer que las lenguas de los predicadores enmudezcan. Eso no ocurrirá jamás, mientras exista el poderoso estímulo de la ambición de primacía y del amor del mundo. Lo único que puede temerse es que sus exhortaciones no produzcan efecto en las almas.

---

[1] Es evidente en esta comparación la huella de la parábola evangélica del buen pastor (Joan., X, 1-21).

[2] Esta comparación está copiada literalmente de la que se cita, como de un autor incierto, en las *Vitae Patrum* (Rosweyde, 665 *a*): *Dixit unus senex ad alterum senem habentem charitatem, et suscipientem tam monachos quam saeculares: Lucerna quidem multis lucet, rostrum tamen proprium incendit.*

Objeción 3ª — Pero supongamos que el devoto perfecto, bien instruído ya de todas estas artimañas del demonio, decide abandonar la dirección de las almas, para ocuparse en su propia santificación, o que, por el contrario, sigue dedicado a la dirección de las almas, pero con todas las condiciones necesarias para la rectitud y sincera intención de servir sólo a Dios. ¿Le quedarán todavía otros peligros de ilusión espiritual que temer?

Respuesta. — Le quedará, efectivamente, otro peligro todavía, el más grave por cierto. Y es que el demonio le dirá: «Por fin me venciste y escapaste libre de mis manos, gracias a tu sagacidad y talento. A muchos santos y perfectos conseguí dominar; pero contigo no he podido. ¡Grande es, en verdad, tu resistencia y alto es el lugar y rango que ocupas a los ojos de Dios, puesto que te ha dado fuerzas para vencer mi poder, y penetrante inteligencia para eludir todas mis artimañas!» Si el devoto da oídos a esta nueva sugestión del demonio y, asintiendo a ella, se envanece de sí mismo y de su talento, que le ha librado de todas las añagazas de Satanás, habrá caído en la mayor de las ilusiones diabólicas, pues la vanidad es el más grave y mortal de los pecados. Por eso dijo Satanás: «¡Oh, hijo de Adán! ¡Cuando creas que por tu saber te has librado de mí, cabalmente entonces, por tu ignorancia, has caído en mis redes!»

Objeción 4ª — Pero supongamos que el devoto no se deja llevar de esa tentación de vanidad, pensando en que la victoria la debe a Dios y no a sus fuerzas, puesto que por sí mismo no habría logrado resistir al demonio, sin la gracia y la ayuda de Dios, ya que él conoce perfectamente su propia debilidad e impotencia para las más pequeñas cosas, y, por tanto, no se le oculta que una tan grande victoria, como esa, no ha podido lograrla por su esfuerzo, sino por Dios. En este caso, ¿le quedará todavía algún peligro de ilusión que temer?

Respuesta. — Le quedará todavía el peligro de dejarse ilusionar por la exagerada confianza en la gracia y generosidad de Dios, fiando ciegamente en que jamás se ha de ver ya defraudado y creyendo que el fervor que ahora le anima no se entibiará en lo futuro ni sufrirá alternativas. Esta absoluta y exclusiva fiducia en la gracia divina, cuando no va acompañada del temor de perderla, es peligrosa en extremo. Por consiguiente, para evitar esta última ilusión, no hay más camino que el de asociar constantemente a la idea fija de la gracia y generosidad divina, el temor de que renazcan en el corazón, sin éste advertirlo, algunas de sus inclinaciones depravadas, tales como el amor del mundo y de sus vanidades, la ostentación e hipocresía, etc. Deberá, asimismo, temblar de continuo ante el posible peligro de perder, en un abrir y cerrar de ojos, su actual estado de gracia, y, mucho más, el de acabar la vida en desgracia de Dios. De este último peligro, el de una mala muerte, nadie jamás puede ni debe creerse libre. Tanto es así, que el demonio se apareció a un santo, a la hora de la muerte, agonizando ya, pero con el alma todavía dentro del cuerpo, y le dijo: «¡Te libraste de mí, fulano!» Pero el santo le replicó: «¡Todavía no!» [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 290-292. Cfr. *B. Dorothei..... Doctrinae* (apud *Biblioth. SS. PP.*, Delabigne, II, 867-8): Doctrina XII: *Quod eum qui salvari cupit non debeat sine cura suae salutis vivere: Ita et homo, cum ex his omnibus quae dixi, evaserit, non tamen securus esse debet aut negligere. Contingit enim plerumque post haec omnia diabolum seducere eum vel ex justificationibus et arrogantiis..... Quare qui vere salvari optat, nullo tempore usque ad ultimum spiritum, de se debet esse securus.*

ÍNDICE

Págs.

INTRODUCCIÓN 7
BIBLIOGRAFÍA 20

PROLEGÓMENOS

CAP. I — VIDA Y MENTALIDAD DE ALGAZEL

1. Biografía 25
2. Algazel y los peripatéticos del islam o *falāsifa* 37
3. Algazel y los teólogos dogmáticos o *mutakallimūn* 46
4. Algazel y los místicos o *ṣūfīes* 54

CAP. II — LA DOGMÁTICA DE ALGAZEL

Artículo 1° De la existencia, esencia y unicidad de Dios 56
Artículo 2° De los atributos divinos 61
Artículo 3° De las operaciones divinas 71
Artículo 4° De la revelación divina 84

CAP. III — LA MORAL RELIGIOSA O ASCÉTICA ORDINARIA

1. Plan general de su sistema ascéticomístico 125
2. Introducción a la ascética ordinaria 127
3. Sus cinco preceptos fundamentales 130
4. Devociones de consejo 138
5. La vida social y la religión 144

CAP. IV — ASCÉTICA PURGATIVA GENERAL

Págs.

1. Plan general........... 154
2. La elección de estado: ventajas e inconvenientes del matrimonio..... 155
3. Cualidades de la esposa.................................... 158
4. Cualidades del esposo...................................... 159
5. Deberes del esposo... 160
6. Deberes de la esposa....................................... 162
7. La educación de los hijos.................................. 164
8. La elección de género de vida: ventajas e inconvenientes de la vida en común y de la vida solitaria.............................. 166
9. Psicología natural de la Ascética purgativa: el alma y sus facultades.. 169
10. El combate ascético....................................... 170
11. Psicología sobrenatural de la Ascética purgativa: la tentación y la gracia.. 171
12. Teoría del discernimiento de espíritus.................... 172
13. La tentación: sus causas, fases y remedios................ 173
14. La gracia: su gratuidad, especies y economía de su distribución...... 177
15. El hábito moral; clasificación de las virtudes y vicios.......... 179
16. Posibilidad de la corrección de los vicios................ 181
17. Posibilidad de adquirir las virtudes...................... 184
18. Normas de la disciplina ascética, imitadas de la terapéutica......... 186
19. Cuádruple método para conocer los propios defectos........ 189
20. Límite del combate espiritual: la privación de lo lícito........ 190
21. La vocación del novicio y sus condiciones previas.......... 192
22. El director espiritual.................................... 193
23. Medios generales de perfección para el novicio: ayuno, vigilia, silencio y retiro... 194
24. Sinopsis de las principales etapas de la vía iluminativa.......... 195

PARTE PRIMERA

LA ASCÉTICA PURGATIVA ESPECIAL

CAP. V — PURGACIÓN DE LA SENSUALIDAD

1. La gula y sus daños espirituales.......................... 203
2. Remedios contra la gula.................................... 205
3. De la lujuria y su mortificación........................... 208
4. De la castidad y continencia............................... 211

CAP. VI — PURGACIÓN DE LOS VICIOS DE LA LENGUA

Págs.

1. Vicios de la lengua; sus varias formas y corrección 213
2. Origen monástico cristiano de esta doctrina 225

CAP. VII — PURGACIÓN DE LA IRA Y EL ODIO

1. Esencia de la ira 227
2. Grados y efectos de la ira 228
3. Posibilidad de su corrección 231
4. Causas de la ira 234
5. Remedios contra la ira 235
6. El odio 237
7. Sello cristiano de esta doctrina 238

CAP. VIII — PURGACIÓN DE LA ENVIDIA

1. Esencia de la envidia y de la emulación 240
2. Grados de la envidia 242
3. Causas de la envidia 243
4. Por qué la envidia es más frecuente e intensa entre los semejantes, parientes, amigos y relacionados, que entre los extraños 245
5. Remedios para curar la envidia 248
6. En qué dosis sea obligatoria la aplicación de estos remedios 252
7. Espíritu cristiano de esta doctrina 254

CAP. IX — DEL DESPRECIO DEL MUNDO

1. Razón de este tratado 255
2. Su espíritu cristiano 256
3. Símbolos del mundo 257
4. Qué cosas del mundo son despreciables 260
5. Explícase la realidad del mundo, en sí misma considerada, y las causas por las cuales, engolfados los mundanos en él, se olvidan de sus propias almas y de su Creador, de su principio y de su fin 262
6. Origen de las ocupaciones humanas: cinco artes primarias y tres secundarias 264
7. Origen de la sociedad y de las profesiones y grupos sociales 265
8. Origen del comercio 269

Págs.

9. Origen de la holgazanería: ladrones y mendigos.................... 271
10. Varios errores de los mundanos acerca del fin de la vida presente.... 272
11. Varios errores de los devotos acerca del fin de la vida presente...... 274
12. En qué consiste el verdadero fin de la vida presente.............. 275

CAP. X — DEL DESPRECIO DE LAS RIQUEZAS

1. Razón y plan de este tratado................................ 277
2. Esencia y fin de la riqueza.................................. 278
3. Sus ventajas e inconvenientes................................ 279
4. Curación de la codicia...................................... 282
5. Esencia de la avaricia y de la generosidad.................... 285
6. Causas de la avaricia y su corrección........................ 289
7. Espíritu evangélico de esta doctrina.......................... 291
8. Remedios prácticos contra la avaricia......................... 292

CAP. XI — DEL DESPRECIO DE LA GLORIA MUNDANA

1. Ventajas de la oscuridad.................................... 295
2. Esencia de la gloria mundana................................ 296
3. De la causa por la cual la gloria mundana es tan apetecible al corazón humano, que nadie, sin grandes combates, logra librarse de su apetito... 297
4. Explícase en qué estriba la perfección real y la perfección imaginaria que no tiene realidad.............................. 304
5. Explícase cuándo y en qué medida es laudable y vituperable el amor de la fama.. 309
6. De las causas por las cuales es amable y deleitosa la alabanza......... 311
7. Curación del apetito de la gloria mundana...................... 312
8. Purgación del amor de la alabanza............................ 316
9. Curación de la repugnancia hacia los reproches y vituperios........ 318
10. De los diferentes estados psicológicos que los hombres pueden experimentar, respecto a la alabanza y al vituperio.................. 320
11. Origen cristiano y monástico de esta doctrina.................. 323

CAP. XII — DE LA HIPOCRESÍA ESPIRITUAL Y SU PURGACIÓN

1. Esencia de este vicio....................................... 325
2. Sus especies, por razón de la materia.......................... 326
3. Sus especies, por razón del fin............................... 330

Págs.

4. De la ilicitud y gravedad de este vicio, en general................ 331
5. Clasificación de sus diferentes grados y de la varia gravedad de los mismos.. 333
6. De los grados más sutiles de la hipocresía espiritual.............. 341
7. Explícase cuándo y en qué medida inutilizan el mérito de la obra buena los varios grados de la hipocresía espiritual, así de la franca como de la oculta.. 345
8. Doble método para la curación de este vicio.......... 347
9. De la extirpación de sus tres raíces........................ 348
10. De la lucha contra las tentaciones de este vicio................ 352
11. La resistencia a la tentación y sus cuatro grados................. 355
12. De las precauciones que deben tomarse contra las tentaciones de hipocresía espiritual.. 357
13. Explícase cuándo y cómo cabe, sin peligro de vanagloria, manifestar las propias obras buenas al prójimo........................... 362
14. Explícase si se puede, sin peligro de vanagloria, ocultar los propios pecados al prójimo.. 365
15. Explícase si se deben omitir las buenas obras, por temor a incurrir en vanagloria espiritual..................................... 372
16. Explícase cuándo es sincero o hipócrita el mayor fervor con que se practican las obras de piedad en presencia del prójimo........... 385
17. Explícase en definitiva qué debe hacer el devoto para evitar los peligros de vanagloria espiritual, antes y después de realizar la obra buena y durante su realización.................................. 390
18. Espíritu cristiano de esta doctrina................................ 396

CAP. XIII — DE LA SOBERBIA Y SU PURGACIÓN

1. Naturaleza y gravedad de este vicio................................ 399
2. Grados del orgullo, por razón de la persona contra la cual se ensoberbece el orgulloso... 402
3. Especies de la soberbia, por razón de su objeto...................... 403
4. De los estímulos que provocan la soberbia........................ 412
5. De los síntomas externos del orgullo................................ 414
6. Método para curar la soberbia y adquirir la humildad............ 416
7. Cinco experimentos para descubrir la soberbia oculta............. 434
8. Del justo medio en la humildad.................................... 436
9. Espíritu cristiano de esta doctrina...... 436

CAP. XIV — DE LA VANIDAD Y SU CURACIÓN

1. Daños espirituales de la vanidad.............................. 441
2. Esencia de la vanidad y en qué difiere de la presunción........... 443
3. Curación de la vanidad en general.............................. 444
4. Curación particular de las varias especies de vanidad............. 451
5. Carácter cristiano de esta doctrina.............................. 456

CAP. XV — DE LA ILUSIÓN ESPIRITUAL Y SU CURACIÓN

1. Razón y originalidad de este tratado.............................. 458
2. Naturaleza de la ilusión espiritual.............................. 460
3. Ilusión espiritual de los incrédulos.............................. 460
4. Ilusión espiritual de los pecadores.............................. 469
5. Ilusión espiritual de los sabios.............................. 474
6. Ilusión espiritual de los devotos.............................. 496
7. Ilusión espiritual de los *ṣūfīes*.............................. 501
8. Ilusión espiritual de los ricos piadosos.............................. 510
9. Posibilidad de curar la ilusión espiritual.............................. 515
10. Curación del extravío espiritual.............................. 516
11. Últimas ilusiones espirituales que sufren los perfectos.............. 518

DEL TOMO PRIMERO DE
LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO
POR DON MIGUEL ASÍN PALACIOS, SE HAN IMPRESO
QUINIENTOS EJEMPLARES EN LOS TALLERES DE
DON ESTANISLAO MAESTRE, CALLE DE
LAS POZAS, NÚM. 14, MADRID;
HABIÉNDOSE TERMINADO EL
18 DE OCTUBRE DE
MCMXXXIV

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

AL-ANDALUS

Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. Se publica en fascículos semestrales formando cada año un volumen de unas 500 páginas. Precios de suscripción: en España, 25 ptas.; en el Extranjero, 30 ptas.

SERIE A:

EL CANCIONERO DEL ŠEIJ, NOBILÍSIMO VISIR, MARAVILLA DEL TIEMPO, ABŪ BAKR IBN ʿABD AL-MALIK ABEN GUZMÁN [IBN QUZMĀN], por *A. R. Nykl.* En 4°, LII + ١٦ + 465 páginas, 30 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 33 ptas.

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO, por *Miguel Asín Palacios.* Tomo I, en 4°, 532 páginas, 25 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 28 ptas.

SUMMA DE ANIMA, DE AVERROES (MS. 5000 DE LA BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID). Edición, traducción y notas por *Nemesio Morata* (en prensa).

EL EMIRATO DE ʿABD ALLĀH, SEGÚN EL «MUQTABIS» DE IBN ḤAYYĀN (MS. DE OXFORD). Edición, traducción y estudio previo por *Melchor M. Antuña* (en preparación).

CONTRADICCIÓN DE LA FE CRISTIANA, DE IBRAHIM TAIBILI (JUAN PÉREZ). Edición anotada y estudio de la obra de un poeta morisco por *Jaime Oliver Asín* (en preparación).

SERIE B:

VIDAS DE SANTONES ANDALUCES. LA «EPÍSTOLA DE LA SANTIDAD» DE IBN ʿARABĪ DE MURCIA, por *Miguel Asín Palacios.* En 8°, 202 páginas, 8 ptas.

ELOGIO DEL ISLĀM ESPAÑOL (RISĀLA FĪ FAḌL AL-ANDALUS) DE AL-ŠAQUNDĪ (ABŪ-L-WALĪD ISMĀʿĪL IBN MUḤAMMAD). Traducción española por *Emilio García Gómez.* En 8°, 123 páginas, 4 ptas.

EL FILÓSOFO AUTODIDACTO (RISĀLAT ḤAYY IBN YAQẒĀN) DE IBN ṬUFAYL. Nueva traducción española por *Ángel González Palencia.* En 8°, 202 páginas, 5 ptas.

SERIE C:

LOS DOCUMENTOS ÁRABES DIPLOMÁTICOS DEL ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN. Edición y traducción por *Maximiliano Alarcón Santón* (en prensa).

Pídanse a E. Maestre. Pozas, 14. Madrid (España).

BP80
.G3A8
v.1

Asín Palacios, Miguel

La espiritualidad de Algazel.

1368892

[illegible]	Dr. Sprengling
Jun 21'43	(send to bindery when returned)
Jun 29'43	Bindery
Aug 11'43	[illegible]
Jan 3'44	
[illegible]	Bishlawy
FEB 4 1950	Lucio Chiaranghio 10820 Drew St. Chicago 43 (2 Wks)
FEB 20 1950	

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

12 460 998

1368892 ORIENTAL INSTITUTE

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

12 460 998

Volum

lume 2

The University of Chicago
Libraries

Crescat Scientia
Vita Excolatur

GIFT OF

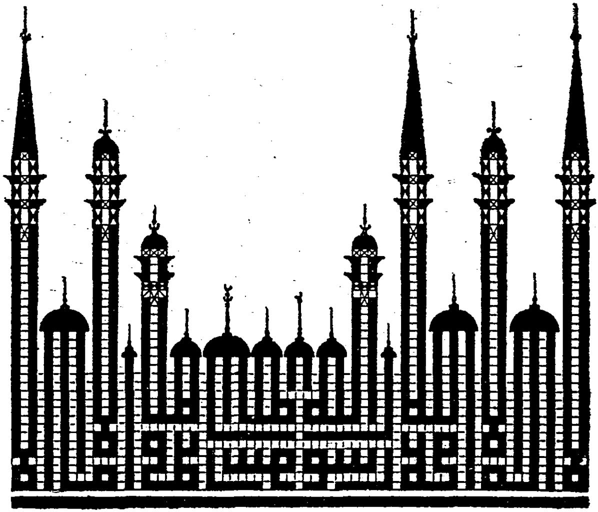
Spain, Consejo superiar
de investigaciones
cientificas

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA. SERIE A. NÚM. 2

MIGUEL ASÍN PALACIOS

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO

TOMO II



MADRID-GRANADA. 1935

LA ESPIRITUALIDAD
Y SU SENTIDO CR

DAD DE ALGAZEL
O CRISTIANO

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE
MADRID Y GRANADA. SERIE A. NÚM. 2

MIGUEL ASÍN PALACIOS

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL
Y SU SENTIDO CRISTIANO

TOMO II

MADRID
IMPRENTA DE ESTANISLAO MAESTRE
POZAS, 14 - TEL. 13713
1935

BP80
.G3A8
v. 2

ES PROPIEDAD

PRINTED IN SPAIN

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

1440541

PARTE SEGUNDA

LA VÍA UNITIVA

208772

CAPÍTULO XVI

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. Necesidad de esta vía. — 2. Plan general de sus moradas o grados. — 3. Sus orígenes cristianos. — 4. Leyes psicológicas que rigen los fenómenos de la vía unitiva.

1 — NECESIDAD DE ESTA VÍA

La *Ascética purgativa* es necesaria tan sólo en los comienzos de la vida espiritual, como preparación para la vía unitiva. Así lo afirma francamente Algazel en el siguiente pasaje del *Iḥyā'*[1]:

«Purificada el alma de sus vicios, mediante la disciplina ascética, importa que el novicio entienda que a la bestia indómita no se la educa y mortifica por el mero gusto de educarla y mortificarla; lo que se quiere es domarla para que se la pueda utilizar como cabalgadura y vehículo sobre el cual caminar cómodamente hacia el término del viaje que el jinete se haya propuesto. No de otro modo, el cuerpo es el vehículo y cabalgadura del alma, sobre el cual ha de recorrer el camino que le conduce a la vida futura. Cierto, que esa bestia tiene apetitos que, si no se refrenan, la desbocarán, y andará extraviada. Pero emplear toda la vida en la disciplina ascética, es tan absurdo como gastar todo el tiempo que viva la bestia en domarla, sin montarla jamás, ni sacar de ella otra utilidad que el conseguir que no muerda, ni pise, ni cocee. ¡Por vida mía, que ésta es utilidad bien exigua! ¡Porque la misma nos reportaría una bestia muerta! Lo que se busca en la bestia es algún provecho derivado de su energía vital. Así también, el alma conseguiría librarse de las pasiones, con sólo dormir o suicidándose. Pero esto no basta. No hay que darse por satisfecho con lo que se contentaba aquel monje cristiano que, cuando le apellidaban «monje», respondía: «Yo no soy monje; »no soy más que un perro rabioso, a quien mi alma tiene sujeto »para que no muerda a la gente» [1]. Enhorabuena que esto lo diga aquel que muerde a la gente; pero no hay que limitarse a eso sólo; porque el que se suicida, tampoco muerde a la gente. Hay, pues, que prepararse o disponerse, después, para llegar a la meta o al fin propuesto.»

---

[1] *Iḥyā'*, II, 161, l. 5 *infra.*

Una vez purificada el alma de sus vicios, puede ya emprender el camino que le ha de conducir a la unión con Dios por la contemplación y el amor. Este camino tiene varias etapas, cada una de las cuales se caracteriza por la adquisición permanente y estable de ciertas *cualidades saludables*, que no son precisamente las virtudes opuestas a los vicios destruídos por la disciplina ascética purgativa, sino, más bien, grados de perfección espiritual, moradas, mansiones o estaciones a que el alma del devoto se va elevando gradualmente en su ascensión hacia Dios.

2 — PLAN GENERAL DE SUS MORADAS O GRADOS

No es fácil precisar el número de estos varios grados que constituyen la vía unitiva. Algazel, como todos los místicos, muéstrase, en este punto, algo vacilante e impreciso, sin seguir un mismo e invariable plan en sus obras ascéticomísticas, al enumerar y ordenar en serie sucesiva las etapas o moradas que el alma ha de recorrer. Compárense entre sí los planes del *Minhāŷ, Imlā', Ayyuhā, Badāya, Arbaᶜīn* y *Mīzān*, y se verá que, aunque sólo en lo accidental, difieren bastante unos de otros, y todos ellos también con relación al plan del *Iḥyā'*. Este último parece estar calcado en el de la obra titulada *Qūt al-qulūb* o *Alimento de los corazones*, de Abū Ṭālib de Meca, famoso maestro *ṣūfī*, cuyas ideas en lo fundamental siguió Algazel en su *Iḥyā'* [1].

---

[1] Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum*, 660 *a: Dixit quidam senex: ..... Canis sum, immo canis melior est me.....*

Nueve son los grados o moradas de la vía unitiva, según Abū Ṭālib, seguido por Algazel: 1°, *penitencia;* 2°, *paciencia* en las adversidades; 3°, *gratitud* por los beneficios divinos; 4°, *temor;* 5°, *esperanza;* 6°, *pobreza* voluntaria; 7°, *renuncia* del mundo; 8°, *abnegación* de la voluntad; 9°, *amor* divino o caridad. A estos nueve grados de Abū Ṭālib añade Algazel algunos otros, ya a título de secuelas del último, cuales son el grado del amor apasionado o *deseo* de Dios, el de la *familiaridad* o trato íntimo con Él y el de la *complacencia* con el divino beneplácito, ya como ambiente general y común a todos los grados de la vía unitiva, como lo es el de la *pureza y sinceridad de intención*, ya, en fin, como ejercicios espirituales que facilitan el progreso del alma en el camino de la perfección, cuales son el *examen de conciencia*, la *meditación* u oración mental y el *plan de vida* o distribución del tiempo. La intuición y fruición de la divina esencia en el *éxtasis* es la meta de todo este camino y el objetivo de la vía unitiva, asequible, en parte, por el esfuerzo personal del místico, como fruto de la adquisición de los grados; pero, sobre todo, gratuito don con que Dios distingue a sus elegidos.

---

[1] Cfr. *Qūt al-qulūb*, I, 178 - II, 58. Los grados de la escala mística de Abū Ṭālib eran, por lo demás, casi los mismos en los principales escritores espirituales del siglo IV de la héjira, sus contemporáneos. Al-Sarrāŷ, en su *Kitāb al-Lumaᶜ* (edic. Nicholson, Leyden, 1914, pp. 42 y sigs.), los enumera así: penitencia, abstinencia, renuncia, pobreza, paciencia, abnegación, complacencia con el divino beneplácito, vigilancia de los estados espirituales, aproximación a Dios, amor, temor, esperanza, deseo apasionado de Dios, familiaridad con él, tranquilidad, contemplación, certeza.

3 — SUS ORÍGENES CRISTIANOS

Un estudio analítico y comparativo de los grados de esta escala unitiva con los enumerados por los escritores del oriente cristiano inmediatamente anteriores al islam, revela entre unos y otros tal semejanza, que no puede explicarse por simple coincidencia, y la hipótesis de una transmisión doctrinal, directa o indirecta, se impone sin esfuerzo.

Es cierto que hasta el siglo VI la doctrina espiritual del monacato cristiano de oriente y occidente es más ascética y purgativa que mística y unitiva [1]. En vano se buscará, efectivamente, en los autores de los siglos anteriores, como San Basilio por ejemplo, un plan de vida unitiva con la riqueza de grados que caracteriza al plan de Algazel. Apenas si enumeran más de tres grados, siguiendo la doctrina de San Basilio: temor, esperanza y amor [2]. Pero desde el siglo VI, este plan, esquemático y simple, del camino de la perfección se enriquece con otros muchos grados intermedios, cuyos nombres y hasta el orden de su enumeración coinciden en líneas generales y hasta en muchos pormenores con el cuadro que ofrece la escala unitiva de los *ṣūfíes* y sobre todo la de Algazel.

El abad Antíoco, escritor monástico oriental de principios del siglo VII, es el que nos parece más análogo, en cuanto al plan de perfección espiritual desarrollado en su *Pandectas* [3]. Compárese, efectivamente, el orden de sus grados con el de Algazel y se verá cuán poco difieren, si se exceptúan algunas repeticiones fácilmente reducibles a un mismo grado [4]: 1°, *penitentia;* 2°, *patientia;* 3°, *inopia;* 4°, *spem in nullo hominum esse collocandam;* 5°, *renuntiatio;* 6°, *compunctio;* 7°, *subjectio;* 8°, *gratiarum actio;* 9°, *laetitia et delectatio in Deo;* 10°, *anxia*

---

[1] Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, I, p. 166.

[2] Pourrat, *op. cit.*, 174 y 312.

[3] Pourrat, *op. cit.*, 469.

[4] Delabigne, *Bibl. SS. Patr.*, II, 643-722.

sollicitudo vitanda; 11°, *certa expectatio futurorum;* 12°, *timor Dei;* 13°, *charitas sive dilectio erga Deum;* 14°, *filiorum adoptio.* Los grados 1° y 2° son los 1° y 2° de Algazel. El 3° coincide con el 6° de éste. Los grados 4°, 7° y 10° se reducen al que Algazel denomina abnegación o resignación de la voluntad, o sea el 8°. El 5° del abad Antíoco es el 7° de Algazel. El 6°, o sea la *compunctio*, se reduce a la penitencia. El 8°, *gratiarum actio,* es el 3° de Algazel. El 9° es el que Algazel llama complacencia con el divino beneplácito, que es una secuela de la caridad. El 11° y 12° del abad Antíoco se identifican con el 5° y 4° de Algazel. El 13° coincide con el 9°, que es la caridad o amor de Dios. Finalmente, el 14°, *filiorum adoptio,* equivale a la familiaridad o trato íntimo con Dios, que Algazel considera como secuela de la caridad.

Esta semejanza de plan no pasa, sin embargo, de aquí. El contenido, es decir, el desarrollo de la doctrina propia de cada grado, es en el *Iḥyā'* de una tal riqueza de ideas y símiles y de un tan sutil y profundo análisis de los estados afectivos y de un método y sistema tan filosófico, que en vano se buscará algo que de lejos se le parezca en las *Pandectas* del abad Antíoco, ni mucho menos en cualquiera otro de los tratados ascéticomísticos del oriente u occidente cristianos, anteriores al islam [1]. Todo, pues, nos sugiere la misma hipótesis explicativa que hasta aquí hemos ido comprobando en la Ascética, es decir, que los *ṣūfíes* fueron los continuadores, dentro del islam, de la espiritualidad cristiana del monacato oriental, que podían conocer bien de cerca y que de hecho, a juzgar por estos y otros muchos síntomas, conocían.

---

[1] Ni siquiera San Juan Clímaco, a pesar del título de su famoso libro, *Escala del Paraíso*, pues de los treinta grados de ella, sólo los cuatro últimos se refieren a la vía unitiva; los anteriores son principalmente de la ascética purgativa. Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, p. 462.

4 — LEYES PSICOLÓGICAS QUE RIGEN LOS FENÓMENOS DE LA VÍA UNITIVA

En cada uno de los estados o moradas de la vía unitiva, veremos que Algazel distingue tres elementos integrantes: 1°, *intelectual* o, mejor, cognoscitivo, es decir, un acto de conocimiento cierto; 2°, *emocional* o, mejor, afectivo, es decir, una afección de la sensibilidad interna; 3°, *activo* o, mejor, práctico, externo, es decir, una obra u operación, que es normalmente fruto de los dos elementos psíquicos anteriores, los cuales son comparables, según Algazel, al árbol y a su rama. La idea, el sentimiento y el acto integran, pues, el contenido total de los diferentes estados o moradas, a través de las cuales va pasando el alma en su ascensión gradual hacia la unión con Dios.

El mecanismo psicológico según el cual influyen unos sobre otros cada uno de aquellos tres elementos integrantes, se puede formular, según Algazel, en dos leyes. La primera es la que ya antes insinuamos, es decir, que *la idea provoca la emoción, y que ésta produce el acto.* Como veremos, en todos los grados o mansiones de la vía unitiva, Algazel basará en esta ley psicológica su plan de exposición para la doctrina mística coherente con el grado respectivo.

Eso no obstante, en repetidos pasajes del *Iḥyā'* alude además a otra ley psicológica, menos normal y conocida, que también rige el mecanismo de los fenómenos religiosos en general y especialmente de los místicos. Esta ley segunda puede formularse así: *el acto provoca la emoción, y ésta engendra la idea.* Para demostrarla, Algazel comienza por la observación y análisis de algunos fenómenos de psicología natural, especialmente emocionales, como la compasión y la humildad, que automáticamente aumentan en intensidad, bajo la influencia de los actos externos o corpóreos que de las respectivas emociones fluyen. Este automatismo es, pues, inverso del que ordinariamente rige la vida afectiva, según el cual, las representaciones mentales provocan emociones y éstas determinan actos externos. Es la ley primera, antes formulada. Algazel, pues, descubre sagazmente este otro proceso, de serie invertida, en algunos fenómenos emotivos de orden natural, que son provocados por los actos. Y una vez comprobada esta parte de la ley en los fenómenos del orden natural, la aplica audazmente a un fenómeno religioso, el de la fe o creencia, y advierte que también en ésta el sentimiento de adhesión de la voluntad a los dogmas puede provocarse automáticamente por la práctica de las obras de piedad y religión. El pasaje del *Iḥyā'* [1] en que la demostración de esta primera parte de la ley se desarrolla, se insertó ya en la *Dogmática*, al explicar el dogma cuarto [2].

Pero hay algo más: según Algazel, la ley, no sólo en su parte primera, sino en toda su amplitud, es aplicable a todos los fenómenos de la vida espiritual. De modo que el fenómeno de la fe es un simple caso particular de una ley general de psicología religiosa, puesto que en todos los fenómenos ascéticomísticos el acto provoca emoción y ésta determina en el alma un fenómeno representativo. Así lo consigna en los siguientes pasajes [3]:

«Los grados todos de la vida espiritual están integrados por tres elementos: el elemento cognoscitivo, el emocional y el operativo externo..... Estos tres elementos, cuando se les trata de valorar comparativamente entre sí, aparecen a los ojos del observador superficial en este orden: el conocer parece que tiene por objeto o fin la emoción, y la emoción parece que es un medio para la acción u operación externa, que es el elemento más meritorio y excelente. Pero los observadores dotados de vista interior advierten que el orden entre esos tres elementos es absolutamente inverso: los actos externos de la vida espiritual tienden como a su fin a provocar emociones, y éstas, a su vez, a producir conocimientos. Los conocimientos son, por lo tanto, el elemento más excelente; después, las emociones; y por fin, los actos externos. Y efectivamente: toda cosa, que es requerida para otra, como medio respecto de un fin, es sin duda menos excelente que esta otra.

»Todo acto externo provoca en el corazón humano, o bien una emoción que le impide recibir las inspiraciones divinas, porque engendra en él cierta oscuridad que le arrastra hacia las vanas seducciones de la vida presente, o bien una emoción que lo prepara a recibir aquellas inspiraciones de Dios, purificándolo de toda mancha espiritual y desligándolo de las ataduras del mundo. El primero de esos dos actos externos se llama pecado, y el segundo virtud [1].

---

[1] *Iḥyā'*, I, 90. Cfr. *Iqtiṣād,* 101-102.

[2] Cfr. *supra,* tomo I, pp. 114-119.

[3] *Iḥyā'*, I, 90 y 101.

»En definitiva, por consiguiente, las obras buenas influyen en el corazón preparándolo para recibir la gracia ilustrante y la luz de la intuición. Éste es el principio universal y la ley fundamental a que siempre conviene referirse, cuando se trate de valorar el mérito y excelencia relativos de las obras buenas, de las emociones o estados afectivos y de las intuiciones sobrenaturales» [2].

La amplitud y alcance de esta ley fundamental es tanta para Algazel, que su influjo se deja sentir hasta en los más sublimes estados de la vida mística. Aunque el éxtasis, con todos los fenómenos emocionales e intuitivos que lo integran, sea para Algazel un don de Dios, no por eso niega que el hombre pueda obtenerlo poniendo de su parte ciertas condiciones externas o causas ocasionales que lo provocan, especialmente por medio de la práctica de la oración vocal y del canto religioso. Estos ejercicios devotos, al principio maquinales, acaban por emocionar, despiertan en el alma los primeros síntomas del fenómeno religioso y al fin se logra experimentar de modo vivo y real lo que en los comienzos fué tan sólo algo forzado y mecánico.

Véase cuán rotundamente lo afirma Algazel en el siguiente texto [3]:

«El éxtasis se divide en espontáneo y forzado. Este último, es decir, el esfuerzo por sentir la emoción religiosa, es vituperable, siempre que con él se busca la ostentación, aparentando poseer sublimes estados místicos, que en realidad no se poseen. Pero es laudable el éxtasis forzado, cuando consiste en cierto arte para provocar esos estados místicos, para adquirirlos y atraerlos hacia el alma, porque cabe la adquisición en esto de provocar dichos estados. Por eso dijo el Profeta: «El que no sienta ganas de llorar al leer el Alcorán, que haga »por llorar y entristecerse.» Estos estados psicológicos, efectivamente, pueden forzarse en sus primeros síntomas, y después acaban por experimentarse, al fin, real y plenamente.....

---

[1] *Iḥyā'*, I, 90, l. 26.

[2] *Ibid.*, 101, l. 3, *infra.*

[3] *Ibid.*, II, 202, l. 6 *infra.* Cfr. *Itḥāf*, VI, 548.

»En general, todas las cualidades, de que son capaces así el alma como los órganos corpóreos, no pueden ser adquiridas al principio más que con el esfuerzo y el arte; y luego, a fuerza del hábito, se hacen ya naturales o espontáneas. En este sentido ha dicho alguien que el hábito es una quinta naturaleza. Pues así también, tratándose de los sublimes estados místicos, no conviene que nadie desespere de lograrlos, sólo porque vea que no los posee. Lo que debe hacer ese tal será esforzarse por provocarlos, mediante el ejercicio espiritual del canto religioso o por otro medio. Estamos acostumbrados a observar que el que desea sentir amor hacia una persona y no lo ha sentido jamás, procura constantemente traerla en su memoria y contemplarla en su imaginación y repetir mentalmente la enumeración de sus amables cualidades y de sus dotes laudables, hasta que acaba por sentir pasión hacia ella y arraigar en su corazón el amor con tal fuerza, que ya después la pasión queda fuera de los límites de su albedrío, y aunque él mismo desee librarse de ella, no le es posible. Pues de igual manera, el amor de Dios, el deseo de unirse a Él, el temor de desagradarle y otros análogos estados sublimes de la vida mística, si el hombre no los experimenta, conviene que se esfuerce por provocarlos, mediante el trato familiar con aquellos que los poseen, viéndolos realmente en ellos, decorando su propio espíritu con las dotes de los otros, asistiendo a sus ejercicios de canto religioso, dedicándose a la práctica de la oración vocal y suplicando humildemente a Dios que le otorgue aquella emoción y le facilite para ello las causas que la determinan.»

Hasta aquí nos ha explicado Algazel con todo pormenor el proceso psicológico en cuya virtud las obras externas de piedad provocan en el alma la emoción religiosa en todos los estados o etapas del camino espiritual, desde su punto de partida, que es la fe, hasta su meta, que es el éxtasis; pero todavía dejó inexplicada la causa a que obedezca la transformación última de la emoción en conocimiento. En los textos hasta aquí trasladados, se hace constar a menudo el fenómeno general y tantas veces ya repetido de que practicando se experimenta emoción y que esta emoción determina en la conciencia una visión clara y cierta de las realidades sobrenaturales y divinas, que son el contenido implícito de los dogmas; pero de esta última y misteriosa alquimia que convierte y trasmuta la emoción en percepción, Algazel no puede dar, ni lo pretende, una exégesis basada en la psicología natural[1]. Se trata ya de un misterio religioso y, por lo mismo, en la teología mística debe buscarse su interpretación. La teoría explicativa de la revelación de los profetas y de la iluminación extática de los santos le proporcionan los elementos esenciales para ello. Como todos los *ṣūfíes* o místicos del islam, aprovecha en este punto las más delicadas ideas de la ascética cristiana, injertas en las más abstrusas lucubraciones metafísicas de los neoplatónicos: la conocida sentencia del Evangelio *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*[2], asociada con la doctrina alejandrina y más concretamente plotiniana de la *ḳátharsis* o purificación moral del alma para lograr la iluminación divina, son, efectivamente, las ideas cardinales de que Algazel se sirve al explicar cómo y por qué la obra buena, el ejercicio devoto, procura al alma, mediante la emoción religiosa, la iluminación de lo alto. Y para hacer más asequible su explicación, usa del símil del espejo y de la luz, tan caro a los alejandrinos y a los *ṣūfíes*[3]: el corazón humano, purificado por las obras buenas y por la emoción religiosa, es como terso espejo en cuya superficie se pueden ya reflejar las ideas divinas; por el contrario, las pasiones, los pecados, oscurecen el corazón, lo cubren con un velo, oxidan su tersa superficie, impidiendo que en ella se reflejen las ilustraciones de lo alto. Véase en los siguientes pasajes con qué viveza de color desarrolla este plástico símil[1]:

---

[1] Los psicólogos modernos han tratado de describir e interpretar el mecanismo de esta transformación de las emociones en conocimientos, así en los estados normales como en los anormales: la atención espontánea, bajo el influjo de los estados afectivos, produce, según Ribot, por gradación insensible, la distracción, la idea fija y el éxtasis. El fenómeno había sido ya señalado por nuestro Suárez en su *De oratione* (lib. II, c. 13): *Ex hoc ipso affectu cum delectatione et spirituali dulcedine..... sequitur in intellectu intimior quaedam et suo modo clarior cognitio.* Cfr. Pacheu, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente* (París, Perrin, 1911), c. V, pp. 122 y sigs.

[2] Mat., V, 8. El origen cristiano de esta doctrina en el islam se evidencia comparando los textos de Algazel con los de los místicos de la Iglesia oriental y occidental anteriores a él. Véase un resumen exacto de los principales en Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, evacuando en su *Table analytique* las citas relativas a las voces *contemplation* e *illumination mystique*.

[3] Cfr. Asín, *Abenmasarra*, 84, nota 3; Wensinck, *Bar Hebraeus's book of the dove*, p. LXXIV.

«Es el corazón humano a la manera de un espejo, cercado por estas cosas que en él influyen — es decir, las acciones buenas y malas — y que continuamente llegan hasta él. Las virtudes o actos laudables aumentan en el espejo del corazón el brillo, el esplendor, la luz, la claridad, hasta tal punto, que en su superficie acaba por centellear la lumbre de la verdad divina y se le descubre la real significación del problema religioso.....

»En cambio las acciones vituperables son como un humo tenebroso que subiera hacia el espejo del corazón y que sin cesar fuese condensándose en su superficie cada vez más, hasta ennegrecerlo y oscurecerlo del todo, viniendo a quedar en absoluto cubierto como con un velo que le privara de la idea de Dios.....

»A medida que los pecados se van aglomerando, el corazón se hace sordo a la voz de Dios y acaba por cegar: no ve ya ni la verdad ni el bien moral de la religión; desprecia y tiene en poco el negocio de la vida futura y da en cambio gran importancia a la vida presente, reduciendo a ella todas sus preocupaciones. Y así, cuando llama a sus oídos el aviso de la vida futura con todos sus terribles peligros, por un oído le entra y por otro le sale, sin dejar huella en su corazón ni moverlo a penitencia y enmienda.....

»El corazón del creyente, como dice el Profeta, está limpio y en su interior arde una lámpara luciente; en cambio, el corazón del incrédulo está negro y es víctima de su malaventura. La obediencia a los preceptos divinos, contradiciendo a las pasiones, pule y bruñe el corazón. Los pecados, en cambio, lo ennegrecen.»

«La tercera causa — que malogra el fruto espiritual de la lectura alcoránica — consiste en que el hombre viva obstinado en algún pecado habitual o dominado por la soberbia o sometido, en suma, al imperio de alguna pasión que le incline a las cosas de este mundo. Esta pasión, en efecto, hace las veces de una oscuridad que entenebrece su corazón; es como la herrumbre que lo enmohece; es al modo de la mancha de orín que oxida la superficie del espejo e impide que el brillo de la verdad divina se refleje en él. El más tupido velo que oscurece al corazón es éste, y la mayoría de los hombres son sus víctimas. Cuanto más densa es la nube de las pasiones, más oscuro se hace el sentido de la palabra divina. Cuanto más se aligera el corazón del peso de las cosas de acá abajo, más fácilmente le llega el esplendor de aquellas ideas. Porque el corazón es como el espejo, y las pasiones son como la roña que lo oxida, y las ideas del Alcorán son como las imágenes que en su superficie se han de reflejar, y la disciplina ascética que mortifica las pasiones en el corazón humano es como el pulimento que bruñe y deja tersa su superficie» [1].

---

[1] *Iḥyā'*, III, 9, l. 3 *infra*. Cfr. *Itḥāf*, VII, 228, l. 17.

Examinada de cerca esta teoría psicológica de Algazel, salta a la vista su originalidad y precedencia, respecto de las más penetrantes y agudas interpretaciones que del fenómeno religioso han dado los modernos investigadores de su psicología. Sobre todo, la ley segunda de Algazel, o sea la que atribuye a la acción externa un influjo eficiente en la emoción y a través de ésta, en la idea, es el precedente indiscutible del «practica y creerás» de Pascal, que tan profunda huella ha dejado luego en la psicología religiosa de Newman y de Moehler y en los sistemas pragmatistas de nuestros días [2].

Pero cuando con más claridad se advierte cómo se adelantó Algazel en este punto a todas las modernas teorías que basan la explicación del fenómeno religioso y ético en las acciones y reacciones mutuas de lo físico sobre lo moral, es cuando se leen libros como el de Eymieu, *Le Gouvernement de soi-même,* en el cual su autor, arrancando de los principios de la psicología experimental, así normal como patológica, de los más acreditados especialistas de nuestros días, llega, sin conocer — claro está — la doctrina de Algazel, a reducir, como éste, todo el contenido del fenómeno psicológico a tres elementos: idea, sentimiento y acto, cuya mutua compenetración compara a tres anillos de una misma cadena, tan inseparables entre sí, que sea cualquiera el anillo que tomemos, los otros dos vendrán con él unidos. Y basando en esta teoría todo su ensayo de psicología práctica, formula tres grandes principios que permiten utilizar para el gobierno de sí mismo — en que toda la moral consiste — los tres elementos que el análisis descubre en el fenómeno psicológico, a saber: 1° La *idea* inclina al *acto,* según la naturaleza de la idea y la *impresionabilidad* del sujeto; por tanto, conviene alimentar ideas conformes a los actos que se deseen realizar. — 2° El *acto* suscita el *sentimiento* cuya expresión normal es; por tanto, para provocar en el alma un sentimiento, es preciso obrar como si ya se poseyera. — 3° El *sentimiento* eleva a su máximum y utiliza para su fin la *idea* y el *acto* [1]. Y como este tercer principio es, en realidad, una mera combinación de los dos primeros, resulta que en definitiva estos dos principios de Eymieu se identifican con las dos leyes de Algazel, a saber: que podemos provocar el *sentimiento* por medio de la *idea* y por medio del *acto.*

---

[1] *Iḥyā'*, I, 202, l. 13 *infra*. Cfr, *Itḥāf*, IV, 514, l. 1 *infra.*

[2] Cfr. Asín, *Los precedentes musulmanes del «Pari» de Pascal,* y Goyau, *Catholicisme et Protestantisme* (París, Perrin, p. 60), donde se ve que esta ley psicológica del automatismo invertido (acción > creencia) fué norma, aunque inconsciente y acientífica, del cristianismo naciente. Moehler, en su *Einheit*, pp. 15-19, dice que «les usages des premiers chrétiens attestent qu'ils jugeaient que le christianisme n'était intelligible qu'à la condition d'être vecu». El papa San Gregorio, en su *Homilia XXIII in Evang.*, ya la formuló, aunque vagamente, en estos términos: *Quisquis ergo vult audita intelligere, festinet ea, quae jam audire potuit, opere implere.*

La aplicación y comprobación de estas dos leyes, sobre todo de la primera, aparece a cada paso en todos los grados o moradas de la vía unitiva, como el lector podrá observarlo en los capítulos siguientes.

---

[1] Eymieu, *Le Gouvernement de soi-même* (París, Perrin, 1921, edic. 42ª). Première Série: *Les grandes lois.*

CAPÍTULO XVII

DE LA PENITENCIA[1]

1. Sus elementos integrantes. — 2. Su necesidad. — 3. Su urgencia. — 4. Demuéstrase que la penitencia es obligatoria para todos los hombres y estados sin excepción. — 5. Demuéstrase que la penitencia es aceptada por Dios, cuando reúne las condiciones necesarias. — 6. De los pecados, como materia de la penitencia, y sus varias clasificaciones, principalmente en graves y leves. — 7. Explícase cómo se distribuyen en la vida futura los varios grados de pena y de premio, según los grados de mérito y demérito contraídos por el hombre con sus actos en la vida presente. — 8. De las causas que agravan los pecados leves. — 9. Condiciones de la penitencia para que sea perfecta y perseverante hasta el fin de la vida. — 10. Clasificación de los penitentes por su mayor o menor perseverancia. — 11. Explícase lo que debe hacer el penitente, tan pronto como comete un pecado, sea con pleno consentimiento, sea por ligereza. — 12. De la medicina para lograr la penitencia, o sea para desatar el nudo de la obstinación en el pecado. — 13. Carácter cristiano de esta doctrina.

1 — SUS ELEMENTOS INTEGRANTES

Es éste el primero de los grados de perfección espiritual. Conforme a la doctrina psicológica antes expuesta, tres elementos lo integran: Es el primero el *conocimiento* de que los pecados son gravemente perjudiciales a la salud del alma porque, a modo de velos, la separan de Dios, que es el único objeto digno de ser amado. Cuando el alma se llega a formar exacta idea de esta verdad, sin que le quede duda de ningún género, ese conocimiento cierto engendra en el corazón un dolor intenso de haber perdido aquel bien, digno de su amor, es decir, Dios. Ese dolor, aflicción, pena y tristeza de haber cometido actos que le han acarreado la privación de Dios, se llama *arrepentimiento*. Si el corazón llega a estar dominado por ese dolor, surgirá seguramente en él un estado psicológico nuevo, que se llama *voluntad* o *propósito* de realizar determinados actos. Estos actos se refieren al presente, al porvenir y al pasado: al presente, abandonar el estado de pecado en que el alma se encuentra; al porvenir, evitar en lo sucesivo, hasta el fin de la vida, los pecados que puedan hacerle perder el objeto de su amor, que es Dios; al pasado, expiar y reparar por medio de buenas obras todo el mal hecho hasta entonces [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 3-44: *Kitāb al-tawba.*

2 — SU NECESIDAD

Dos métodos propone Algazel para demostrar la necesidad de la penitencia: uno, de razón teológica, para los entendimientos capaces de penetrar en las demostraciones de ese linaje; otro, de simple autoridad, para el vulgo de los fieles, incapaces de razonamiento filosófico.

Consiste el primero en analizar el contenido de los dos términos de la tesis: «la penitencia es necesaria». Entiéndese aquí por «necesario» lo que es indispensable para lograr la felicidad eterna y evitar la eterna perdición. No se trata, pues, de afirmar simplemente que la penitencia sea «necesaria» en cuanto «obligatoria», es decir, como impuesta por Dios, sino más bien en cuanto que de su práctica efectiva dependa la salvación eterna del alma, aunque no nos hubiese sido exigido por Dios su cumplimiento.

Una vez entendida así la tesis «la penitencia es necesaria», Algazel la razona en los siguientes términos: Sabido es que la felicidad eterna de la vida futura consiste sólo en la unión del alma con Dios; por consiguiente, cuanto de Dios la separe habrá de ser causa de desgracia o infelicidad para el alma, ya que le impedirá unirse en la otra vida con el objeto único digno de ser por ella deseado y le atormentará con el dolor de la separación, cuyo fuego espiritual consumirá al alma, al mismo tiempo y tanto o más que las torturas del fuego infernal. Ahora bien, lo que únicamente aleja de Dios al alma en esta vida, es la sumisión a las pasiones, la familiaridad con las cosas de este mundo perecedero, la afición y el amor de todo aquello que segura e infaliblemente ha de tener que abandonar alguna vez. En cambio, lo único que aproxima el alma a Dios, acá abajo, es la ruptura de los lazos que atan al corazón con las cosas de este mundo falaz y la absoluta entrega del alma a Dios, buscando la familiaridad con Él, por su constante recuerdo, y el amor de Él, por la intuición de su majestad y gloria, en la medida de lo posible. Esto supuesto, sabido es también que los pecados, cuya esencial naturaleza estriba en ser un apartamiento de Dios y una afición y seguimiento de las sugestiones de Satán, enemigo de Dios, son, por ende, la causa de que el alma se vea impedida de encontrar a Dios y alejada de Él. Es, por consiguiente, indudable que el desviarse del camino que aleja al alma de Dios tiene que ser «necesario» para llegar al camino que le acerque a Él. Esa desviación no se logra por completo, sino con los tres actos psicológicos que integran la penitencia, a saber: 1°, este conocimiento de que los pecados son causas que alejan al alma del objeto digno de su amor; 2°, el arrepentimiento o dolor de haber seguido el camino que la aleja de Dios; 3°, el propósito firme de regresar o volver atrás, es decir, abandonar el pecado. Luego es evidente que estos tres actos son necesarios, para llegar a la unión del alma con el único objeto digno de su amor.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 3.

Aparte de estas razones teológicas, consta la necesidad de la penitencia por la autoridad del Alcorán y del Profeta, cuyos textos aduce Algazel a continuación. Entre estos últimos es digno de señalarse una sentencia de Mahoma, que deriva de la parábola evangélica de la oveja perdida, y dice así: «Ciertamente

Dios se alegra de la penitencia del siervo creyente, más que el hombre que acampa en una tierra estéril y desierta, acompañado de su cabalgadura, sobre la cual lleva su comida y su bebida, y pone su cabeza sobre el suelo y se duerme un sueño; mas, al despertar, advierte que huyó su cabalgadura, y la busca hasta que, cuando el calor y la sed se le hacen ya insoportables, se dice: «Volveré a mi lugar en el cual estaba y me dormiré hasta »morir.» Y pone su cabeza sobre su antebrazo para morir. Pero se despierta, y he aquí que su cabalgadura está junto a él, con sus provisiones de viaje y su bebida. ¡Dios se alegra más vivamente de la penitencia del siervo creyente, que este hombre de encontrar su cabalgadura!» [1].

Finalmente, se demuestra la necesidad de la penitencia por la necesidad de la fe. La penitencia, en efecto, no es en su origen más que el conocimiento de que el pecado mata al alma y la aparta de Dios. Ahora bien, este conocimiento está incluído, como parte integrante, en la fe necesaria para salvarse. Lo que sucede es que la disipación y negligencia en que el pecador vive le impiden pensar y hacerse cargo de ese artículo de la fe que habitualmente profesa; y cabalmente la penitencia comienza por hacer cesar aquella negligencia, reviviendo en su espíritu dicha idea. Asimismo, la penitencia implica, según se ha dicho, el abandono del pecado presente, el propósito de evitarlo en lo futuro y la enmienda y expiación de lo pasado; todo lo cual es, indudablemente, necesario también para salvarse. Dígase, en fin, lo propio del dolor y tristeza de los pecados pasados: ¿cómo no ha de ser necesario este elemento, tan esencial, que es el espíritu de la penitencia, y tan inseparable del conocimiento antedicho, que fluye de él como secuela inevitable, cuando el alma se da cuenta de lo que ha perdido ofendiendo a Dios?

Objeción. — Pero se dirá: el sentir dolor es un fenómeno

[1] *Iḥyā'*, IV, 4, l. 14 *infra*. Cfr. Luc., XV, 4-7: *Quis ex vobis homo, qui habet centum oves: et si perdiderit unam ex illis, nonne dimittit nonaginta novem in deserto, et vadit ad illam quae perierat, donec inveniat eam?.....* *Ibid.*, 10: *Ita dico vobis gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.*

fatal, que no cae dentro de la esfera del libre albedrío. ¿Cómo, pues, podrá ser materia de obligación?

Respuesta. — Ya hemos dicho que la causa de ese dolor es el previo conocimiento de haber perdido por el pecado el único objeto digno de nuestro amor, que es Dios. Ahora bien, el hombre tiene libertad para adquirir ese conocimiento, el cual, en este sentido, le es también obligatorio el adquirirlo, aunque realmente no sea el hombre quien lo cree y lo produzca de la nada dentro de su alma, puesto que todo es creación de Dios, lo mismo el conocimiento ese, que el dolor del arrepentimiento y el propósito de la voluntad. Ni este dogma contradice en nada el hecho de la libertad de elección con que el hombre se decide a obrar o a omitir un acto. Lo que sucede es que también esta libertad de elección es creación de Dios. Y aquí Algazel desarrolla extensamente su teoría de la libertad humana, en los mismos términos que empleó al demostrar en su *Dogmática* el dogma de la divina omnipotencia conciliado con la libertad [1]. Inspirado en los mismos principios, Algazel, después de afirmar aquí que son creación exclusiva de Dios los tres elementos de la penitencia, es decir, el cognoscitivo, el emocional y el activo, recuerda que entre los tres existe una relación estrecha y necesaria, un verdadero determinismo psicológico, en cuya virtud, el tercero no es creado por Dios sin el segundo, ni éste sin el primero, porque cada uno de los tres es una condición previa para la existencia del que le sigue [2].

3 — SU URGENCIA

Que la penitencia no debe diferirse o, lo que es lo mismo, que su necesidad urge en todo momento, es un corolario indudable de la tesis anterior. El conocimiento de que el pecado mata al alma es, según hemos visto, parte integrante de la fe, la cual obliga al hombre en todo momento. Este acto de fe no es, en efecto, de naturaleza especulativa o teórica, sino práctica, puesto que su contenido — el pecado mata al alma — no tiene más valor y significado que el de ser un estímulo que la impulse a evitar el pecado. Ahora bien, los conocimientos de esta naturaleza práctica no eximen al sujeto de la responsabilidad que en ellos va implícita, mientras no pierdan ese valor y significado que tienen de ser estímulos para obrar. Luego si el sujeto, en nuestro caso, no abandona el pecado prácticamente por la penitencia, su fe, es decir, el conocimiento práctico de que el pecado es un veneno mortal, será deficiente. En este sentido dijo el Profeta: «No comete adulterio el adúltero, mientras es creyente.» Con esto no quiso decir que al adúltero le falte la fe especulativa o de mera adhesión mental que presta a los dogmas de la existencia de Dios o de sus atributos; lo que quiso decir es que le falta la fe práctica, es decir, la fe de que el adulterio aleja al alma de Dios y le hace incurrir en su desgracia. Cuando el médico le dice al enfermo: «Esto es veneno; no lo tomes», si el enfermo lo toma, diremos que lo toma sin creer al médico; pero esto, no en el sentido de que el enfermo no crea en la existencia del médico ni en su cualidad de tal ni en su veracidad en general, sino únicamente en el sentido de que no da fe a esas palabras concretas de que aquello es un veneno, pues nadie toma un veneno a sabiendas de que lo es.

---

[1] Cfr. *supra*, tomo I, pp. 62-66.

[2] *Iḥyā'*, IV, 3-6.

El pecador es, por lo tanto, un creyente de fe imperfecta. La fe, en efecto, no es toda ella una sola realidad, sino muchas y muy varias realidades. La más alta de éstas es la fe en la existencia de un solo Dios. La más baja, evitar todo defecto en el camino de la perfección. Es como si dijéramos que el hombre no es, todo él, una sola realidad, sino varias: la más alta de ellas, es el corazón y el espíritu, y la más baja, la ausencia de todo defecto en su forma exterior humana, es decir, que lleve la barba recortada, las uñas limpias y la figura, en general, exenta de toda mancha, de modo que se distinga de las bestias salvajes, que van manchadas con sus propios excrementos y cuyo solo aspecto horroriza por sus largas y afiladas uñas. Este símil de la fe, comparada con el hombre, es el más adecuado: la falta de la creencia en un solo Dios destruye totalmente la fe, como la falta del espíritu destruye la esencia del hombre; en cambio, el creyente que sólo posee la fe en Dios y en el Profeta, es como el hombre falto de piernas y brazos y con ambos ojos vaciados, es decir, que sólo tiene lo esencial del hombre, o sea el espíritu; y así como este hombre incompleto, por defecto de sus miembros exteriores e interiores, está muy expuesto a morir, porque su espíritu débil, sin la ayuda de los órganos corpóreos, no podrá fortalecerse y desenvolverse, así también el que no tiene más que la raíz de la fe por faltarle las buenas obras, está muy expuesto a que el árbol de su fe sea arrancado de raíz, cuando lo azoten los vientos impetuosos de la tentación a la hora de la muerte. Toda fe cuya raíz no afinque en la certeza viva y cuyas ramas no se desarrollen por las buenas obras, no resistirá firme contra el embate de los huracanes de aquel terrible momento [1]. De modo que el pecador que le dice al virtuoso: «Yo soy tan creyente como tú», se parece mucho a la planta de la calabaza, cuando le dijo al pino: «Yo soy tan árbol como tú.» A lo cual replicóle muy bien el pino, diciendo: «Ya verás cuán equivocada estás creyendo tener derecho al mismo nombre que yo, cuando soplen los huracanes otoñales y tus tallos se trunquen y tus hojas sean dispersadas por el viento. Entonces quedará disipada esa tu ilusión, que se funda sólo en la comunidad del nombre de árbol, sin tener en cuenta la diferencia de fuerza de uno y otro.» O como dice el proverbio: «Ya verás, cuando el polvo se disipe, si es caballo o es asno lo que montas.» A la hora de la muerte es cuando esto aparecerá evidente.

Por eso, los hombres que ven claro en el negocio de su salvación, sienten que sus corazones se paralizan de terror ante la perspectiva de la muerte eterna, de cuyos peligros no están seguros, sino muy pocos. El pecador que no teme llegar a ser condenado al fuego eterno por su pecado, es como el hombre sano que viva entregado a toda clase de vicios sensuales, sin temor de que le perjudiquen, fiado en su salud vigorosa y en que la muerte no sobreviene por lo general repentinamente, sino después de la enfermedad; pero por eso mismo, el sano debe temer la enfermedad, y cuando esté enfermo debe temer morir. De la misma manera, pues, el pecador debe temer morir en desgracia de Dios, y si esta triste posibilidad se realiza, debe temer el fuego eterno, puesto que los pecados son, respecto de la fe, lo que los manjares perjudiciales respecto del cuerpo: no cesan de irse acumulando en el interior del organismo y alterando el equilibrio de sus humores, sin que el hombre se dé de ello cuenta, hasta que la complexión orgánica se corrompe y enferma de súbito y muere de repente. Si, pues, el hombre que teme perder la vida de este mundo caduco y perecedero, debe para evitarlo privarse de los venenos y manjares perjudiciales, en todo momento y con urgencia y sin demora, con mucha más razón debe evitar así los pecados el hombre que tema perder por ellos su vida eterna. Y así como quien ha tomado un veneno, si luego se arrepiente de haberlo tomado, debe tomar un vomitivo para devolverlo y echarlo fuera del estómago, inmediatamente y sin demora alguna, si quiere librarse de la muerte inminente a que su cuerpo está expuesto, y eso tratándose sólo de perder esta vida temporal y deleznable, mucho más el que toma los venenos del alma, que son los pecados, deberá echarlos de sí por la enmienda, mientras le quede tiempo para ello, es decir, mientras viva, sin demorar ni un instante la penitencia, puesto que el peligro con que le amenazan esos venenos del alma es, de una parte, la pérdida de una vida eterna de felicidad infinita e inamisible, y, de otra, el suplicio interminable del fuego infernal, cuya duración no puede compararse con la de esta vida de acá abajo, ya que no tendrá fin. Apresúrese, pues, el pecador a hacer penitencia, antes que el veneno del pecado ataque al espíritu de su fe y de nada le sirvan ya los remedios de los médicos más expertos ni las exhortaciones de los más celosos predicadores [1].

---

[1] Evidente alusión a la doctrina cristiana de la necesidad de las obras para la vida de la fe, conforme al texto del apóstol Santiago en su Epístola (Jac., II, 17): *Sic et fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa.*

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 6-7.

4 — DEMUÉSTRASE QUE LA PENITENCIA ES OBLIGATORIA PARA TODOS LOS HOMBRES Y ESTADOS SIN EXCEPCIÓN

Siendo la penitencia un regreso del camino que aparta de Dios al alma y la acerca a Satanás, no se concibe su ejercicio sin uso de razón. Pero la razón no se desarrolla del todo en el hombre, sino después que ya han llegado a su pleno desarrollo la concupiscencia, la ira y las otras pasiones vituperables, que son los medios de que Satanás se sirve para extraviar al hombre. La razón, en efecto, no alcanza su máximo desarrollo hasta cerca de los cuarenta años, ni su vigor radical antes de la pubertad, ni su alborear primero antes de los siete años de edad. Ahora bien, al ponerse en contacto las pasiones, ejércitos de Satanás, con los pensamientos racionales, que son los ejércitos de los ángeles, surge el combate entre unos y otros necesariamente, porque son tan incompatibles y mutuamente contrarios, como la noche y el día, la oscuridad y la luz. La victoria de uno de estos dos ejércitos excluye al opuesto del campo de batalla. Ahora bien, puesto que las pasiones alcanzan su pleno desarrollo en la niñez y en la juventud, mucho antes que la razón, el ejército de Satanás lleva sobradas ventajas para vencerla y dominarla, ya que ocupa la plaza de antemano, estando desde mucho antes tan familiarizado y habituado el corazón con las inclinaciones y estímulos de las pasiones y apetitos sensibles, que le es grandemente difícil sustraerse a su influjo. De aquí resulta que, como después de esto es cuando comienza poco a poco a brillar la luz de la razón, que es el ejército auxiliar del partido de Dios, destinado a libertar a sus amigos de entre las manos de sus enemigos, no logra en un principio arrancar a Satanás el dominio del corazón, porque su fuerza es todavía exigua, y aunque luego llegue gradualmente a fortalecerse y perfeccionarse, siempre habrá de consumir todas sus primeras energías en domeñar los ejércitos de Satanás, reprimiendo las pasiones y contrariando los hábitos adquiridos, para reducir por la violencia las facultades naturales al ejercicio de la vida devota. Ahora bien, en esto cabalmente estriba la penitencia: en retornar del camino, cuyo guía es la pasión y cuyo guardián es Satanás, hacia el camino de Dios. Y como en todo hombre la pasión precede cronológicamente a la razón, según hemos visto, es indudable que dicho retorno o regreso será obligatorio para todo hombre, sea profeta o sea del vulgo ignorante [1].

Que esta obligación, universal para todos los hombres, se extienda también a todos los estados y momentos de la vida y de manera permanente, se demuestra considerando que no hay hombre alguno que no sea reo de algún pecado, pues ni los mismos profetas fueron impecables, según lo enseñan los textos revelados, que repetidas veces nos hablan de sus culpas y de su penitencia. Más todavía: aunque en algunos estados y momentos pueda existir algún hombre exento de pecados externos, de seguro que no lo estará de malos pensamientos o deseos pecaminosos, o, cuando menos, de tentaciones diabólicas o de ideas de disipación que le distraigan del recuerdo de Dios, o, en fin, de negligencias e imperfecciones espirituales, en lo que toca al conocimiento de Dios mismo y de sus atributos y operaciones. Todas estas imperfecciones y defectos tienen sus causas y el suprimir estas causas sustituyéndolas por sus contrarias es un regreso o retorno del camino que el alma estaba recorriendo, en lo cual consiste la penitencia. No se concibe respecto del hombre la inmunidad de toda imperfección: más o menos, todos ellos están expuestos a algún defecto espiritual. Por eso, el mismo Profeta decía: «Cada día y cada noche tengo que pedir perdón a Dios setenta veces» [2].

---

[1] Cfr. *supra*, tomo I, p. 170. — Esta concepción de la espiritualidad como un combate *(agonisma)* entre la razón y las pasiones que luchan entre sí, a modo de dos ejércitos enemigos, es de origen cristiano y singularmente paulino (Pourrat, *op. cit.*, I, p. 28); pero no se reviste de tantos símbolos bélicos y militares, en ninguno de los ascéticos cristianos, hasta San Ignacio de Loyola en su *Meditación de las dos banderas*, que tanta analogía ofrece con el símil desarrollado por Algazel en este pasaje.

[2] Alusión evidente al texto evangélico (Mat., XVIII, 21-22): *Domine, quoties peccabit in me.....? Non dico tibi usque septies: sed usque septuagies septies.*

Objeción. — Es evidente que las distracciones y disipaciones, que al alma sobrevienen, son una imperfección, que el estar de ellas libre es una perfección; que también es una imperfección el no conocer la esencia de la Majestad divina, en cuanto ello es posible, y que a medida que ese conocimiento crece, la perfección del alma aumenta. Es asimismo evidente que el tránsito de esas imperfecciones a las perfecciones opuestas es un retorno y que en él estriba la penitencia. Pero esas perfecciones o excelencias son algo supererogatorio y no obligatorio; por consiguiente, no cabe hablar aquí de necesidad de la penitencia, para esas cosas que no son obligatorias, ya que el lograr la perfección no es un precepto de la ley religiosa; luego, al menos, para esos casos no es obligatoria la penitencia.

Respuesta. — Hemos dicho anteriormente que el hombre, en los comienzos de su vida, no está libre de seguir el impulso de sus pasiones, y que la penitencia no consiste tan sólo en dejar de seguirlas, sino además en expiar los pecados pasados. Toda pasión, obedecida por el hombre, produce una oscuridad que sube hacia el corazón y lo entenebrece, del mismo modo que el aliento empaña con su humedad la superficie del espejo bruñido [1]. Cuando aquellas tinieblas de las pasiones obedecidas se aglomeran en el corazón, tórnanse en herrumbre que lo mancha y deja en él una huella profunda y permanente, como la humedad del aliento, condensada sobre el espejo, lo cubre de orín y acaba por hacer mella en el metal y lo altera y destruye, hasta el punto de que después ya no es apto para volver a ser un espejo pulimentado como antes, porque las manchas han penetrado profundamente y han carcomido el metal y se han hecho como connaturales con él. Por eso, no basta, para la enmienda de los pecados pasados, el dejar de seguir las pasiones en lo futuro, sino que es también indispensable borrar las manchas de aquella herrumbre que quedaron impresas en el corazón, lo mismo que no basta, para que aparezcan las imágenes en la superficie del espejo, dejar de echar el aliento sobre él en lo sucesivo, sino que también es necesario borrar antes las profundas huellas que el orín dejó grabadas en el metal. Por otra parte, así como asciende hasta el corazón, desde la pasión satisfecha por el pecado, una oscuridad que lo entenebrece, así también de las virtudes practicadas elévase hasta el corazón una luz que disipa las negras tinieblas de la culpa. Por consiguiente, en todos y cada uno de los momentos necesita el hombre borrar de su corazón las huellas de las faltas cometidas, mediante obras buenas cuyos efectos neutralicen los efectos de aquéllas. Esto, aun tratándose de un corazón que primeramente fué terso y limpio y que después se manchó por causas accidentales y transitorias; porque el pulimentar de primera intención un metal para que sirva de espejo, no es ya tarea tan fácil y breve, como la de limpiar las manchas de roña en un espejo que antes estaba ya pulimentado. Como se ve, pues, todas estas prácticas, indispensables para la penitencia perfecta, no deben interrumpirse jamás.

---

[1] Símil neoplatónico, adaptado por Evagrio a la mística cristiana oriental e incorporado luego a la espiritualidad islámica, como lo ha demostrado Wensinck (*Bar Hebraeus's book of te dove*, op. cit., pp. LXXIV *et passim*). Cfr. *supra*, p. 18.

Ahora, por lo que toca a la dificultad que el objetante encuentra para denominar *obligatorias* o necesarias esas prácticas, fundado en que antes bien son de mera devoción supererogatoria, Algazel la resuelve distinguiendo dos sentidos en la palabra *obligatorio* o necesario:

1° Todo cuanto está consignado taxativamente en la ley religiosa y cuyo cumplimiento incumbe a todos los hombres en común, porque, aunque todos ellos sin excepción lo cumplieran, no por eso se trastornaría el orden de la vida social. Hace observar discretamente Algazel que, si la humanidad entera estuviese obligada a servir a Dios con toda la escrupulosidad y rendimiento que Él se merece, los hombres deberían abandonar por completo las cosas de este mundo, dejarían todos de trabajar y producir los medios de subsistencia, y esto traería como resultado final la absoluta imposibilidad aun de la misma vida devota — a la cual todos aspiraban —, puesto que, faltando totalmente las subsistencias, ni un solo hombre podría consagrarse a ella, libre de ocupaciones mundanas, sino que el trabajo de tejerse la ropa, labrarse las tierras y hacerse el pan para el propio sustento le consumiría los momentos todos de la vida a cada uno de los hombres. Por eso, todos aquellos grados de penitencia perfecta, a que aludía la objeción, no pueden ser, evidentemente, obligatorios en este primer sentido.

2° Pero la palabra *necesario* puede entenderse también de todo aquello que sea indispensable como medio para llegar a la meta de la aproximación a Dios, a la gloriosa morada de sus sinceros amigos. Y en este segundo sentido es necesaria aquella penitencia o enmienda de todo defecto espiritual a que la objeción alude. Es algo así como la ablución ritual, la cual es necesaria, a título de condición previa para la oración de mera devoción. Lo cual significa que el que quiera hacer esta oración, necesitará hacer antes dichas abluciones rituales; pero el que se contente con la imperfección de la oración estrictamente obligatoria de precepto, sin aspirar al mérito extraordinario de la oración de devoción, no estará obligado a hacerlas. En este mismo sentido se dice, por ejemplo, que la mano, el pie, el ojo y la oreja son condiciones para que el hombre exista, es decir, para aquel que aspire a ser hombre íntegro y completo, apto para sacar todo el provecho de su humanidad y lograr con ella los más altos grados de la vida social en este mundo; pero aquel que se contente con poseer tan sólo la raíz de la vida, el que se satisfaga con ser como una piltrafa de carne que se tira por tierra o como un harapo abandonado, para nada necesita tener ojos, manos ni pies. Asimismo, pues, la penitencia de todo cuanto cae dentro de la ley religiosa común a todos los hombres, no sirve de medio más que para lograr la raíz de la salvación, que es como la raíz de la vida en el ejemplo anterior; y todas las felicidades de la gloria que están detrás de la salvación pura y simple, pero con las cuales el alma en la vida futura llegará a la cumbre de su perfección, son como los miembros y órganos corpóreos por los cuales la vida de acá abajo se completa.

Por escalar esa cumbre se esforzaron los profetas, los santos y los sabios: a ella aspiraron con todo empeño y a su logro sacrificaron por completo los deleites y comodidades de este mundo, hasta tal extremo, que Jesús reclinó su cabeza sobre una piedra para dormir, y, al acercársele Satanás y decirle: « — Pero ¿acaso no habías tú abandonado todas las cosas de esta vida por la futura?», le respondió: « — ¡Así es en verdad! Pero ¿qué pasa de nuevo?» A lo cual Satanás le replicó: « — ¡Que el reclinar la cabeza sobre una piedra es gozar de las comodidades de esta vida! ¿Por qué, pues, no apoyas la cabeza en el suelo?» Y Jesús, entonces, apartó la piedra y reclinó en la tierra su cabeza [1].

Ejemplos semejantes de austeridad extraordinaria, que Algazel atribuye a Mahoma y Abū Bakr, sírvenle para confirmar la exactitud de su distinción entre la penitencia ordinaria, obligatoria para el común de los fieles, y la penitencia extraordinaria, privativa de los que aspiran a la perfección espiritual y que por eso mismo no se sienten jamás tranquilos respecto de su vida pasada, cuyas faltas y defectos procuran expiar, mediante un sincero arrepentimiento y una penitencia continua, a la cual se creerían obligados en todos los momentos de su vida, aunque ésta alcanzase los días de Noé.

Por eso decía con toda razón Abū Sulaymān al-Darānī [2]: «Aunque el hombre discreto no cesara de llorar, en lo que le resta de vida, más que por el tiempo que dejó pasar inútilmente para el bien, en los años ya transcurridos, eso sólo debería bastarle para estar triste hasta el fin de la vida. ¿Cómo, pues, no habrá de llorar aquel que pasa los años que le restan en la misma negligencia y disipación que los ya transcurridos?»

El discreto, efectivamente, si posee una perla preciosa y la pierde sin sacar de ella provecho alguno, llorará, sin duda, su pérdida; pero si además le acarrease esta pérdida su propia muerte, la lloraría con más sentimiento aún [3]. Ahora bien, cada hora de la vida que pasa, mejor todavía, cada minuto, es una perla preciosa de valor incomparable, puesto que nos puede conducir a una felicidad eterna y librarnos de una eterna desgracia. De modo que, si la perdemos dejándola pasar en la disipación y la negligencia, dejamos escapar una evidente ganancia, y si la gastamos en el pecado, incurrimos en horrible perdición. Si, pues, no lloramos esta desgracia a que nos exponemos, será por ignorancia, que es la mayor de las desgracias, aunque el que la sufre no lo advierta, porque la negligencia en que vive le pone un velo en los ojos para que no se dé de ello cuenta [1].

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, nº 63, y Mat., VIII, 20: *Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet.*

[2] Místico de Siria que murió el año 215 de la héjira (830 de J. C.).

[3] Alusión evidente a la parábola evangélica de la *pretiosa margarita* (Mat., XIII, 45-46).

5 — DEMUÉSTRASE QUE LA PENITENCIA ES ACEPTADA POR DIOS, CUANDO REÚNE LAS CONDICIONES NECESARIAS [2]

Consta por la revelación que todo corazón sano es acepto a los ojos de Dios, merece en la vida futura gozar de su vecindad y es apto para contemplar su divino rostro. Consta, igualmente, que el corazón humano es creado por Dios sano e íntegro en su origen; su limpieza original sólo la pierde, cuando el polvo y las tinieblas del pecado manchan su superficie. Pero el fuego del arrepentimiento puede quemar ese polvo, y la luz de la virtud disipar aquellas tinieblas, puesto que estas tinieblas y esa luz son tan incompatibles, como la oscuridad de la noche y la luz del día; mejor aún: como la inmundicia de una mancha en un vestido es incompatible con la blancura del jabón. Y a la manera que el rey no acepta para vestido suyo una tela manchada, tampoco Dios acepta para que viva en su vecindad al corazón envuelto en las tinieblas del pecado. Pero así como el vestido empleado para faenas bajas y groseras se ensucia y es preciso luego lavarlo con jabón y agua caliente para dejarlo limpio, también el corazón dedicado a satisfacer los bajos apetitos sensuales se ensucia y es preciso lavarlo con el agua de las lágrimas y el calor del arrepentimiento, para que, quedando limpio, puro e inmaculado, sea agradable y acepto a Dios. No debe, pues, preocuparse el hombre más que de limpiarse y purificarse por la penitencia; su aceptación por parte de Dios es cosa descontada, como dispuesta en sus eternos e inalterables decretos. Imaginar que la penitencia sincera no es aceptada por Dios, es tan absurdo como pensar que puede salir el sol sin que las tinieblas se disipen, o que lavando con jabón el vestido, no desaparezcan sus manchas, salvo el caso en que éstas sean tantas y tan profundas, que el jabón no tenga bastante fuerza para arrancarlas de los intersticios de la tela. Y ésta es la condición del corazón cuyos pecados, a fuerza de multiplicarse, se han connaturalizado con él y lo han enmohecido con su herrumbre, hasta el punto de impedirle que se arrepienta y haga penitencia. Claro es que él dice, aunque sólo con la lengua: «yo me arrepiento»; pero sus palabras tienen la misma ineficacia que las de la lavandera que se contentase con decir: «yo he lavado el vestido». Su mera afirmación no lo limpiaría, mientras no se cambiase la inmundicia del vestido por la cualidad contraria.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 7-10.

[2] El *Paradisus Patrum* (edic. Budge, pp. 670-678) contiene también un capítulo con igual título y materia: «La conversión es aceptada por Dios.»

La base de esta demostración teológica está, según hemos dicho, en los textos de la revelación que Algazel seguidamente aduce, tomándolos del Alcorán y de la doctrina del Profeta y confirmándolos con sentencias y ejemplos de algunos escritores ascéticos. De toda esa documentación, conviene entresacar aquellos textos que denuncian por sí solos el origen bíblico y cristiano de esta doctrina islámica de la penitencia. La parábola de la oveja perdida, ya citada en un artículo anterior, se trae aquí de nuevo para probar cómo Dios acoge misericordioso y contento al penitente. La promesa de Dios a Jeremías (XVIII, 8): *Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, ...agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei,* reaparece puesta en labios de Mahoma cuando dice: «Aunque cometieseis tantos pecados que llegasen hasta el cielo, si después hicieseis penitencia arrepintiéndoos de ellos, también Dios la hará sobre vosotros» [1].

---

[1] Compárese también Zacarías, I, 3: *Convertimini ad me..... et ego convertam ad vos,* y Psalm. CII, 11: *Quoniam secundum altitudinem coeli a terra: corroboravit misericordiam suam super timentes se.* 12: *Quantum distat ortus ab occidente: longe fecit a nobis iniquitates nostras.*

El mismo símil del pecado y de la penitencia, comparados con la inmundicia y su ablución, es de origen bíblico, pues esencialmente coincide con el texto de Isaías (I, 18): *Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur: et si fuerint rubra quasi vermiculus, velut lana alba erunt.*

Objeción 1ª — Si la penitencia sincera es aceptada *necesariamente* por Dios, habrá que afirmar con los herejes *muᶜtaziles* que Dios no puede menos de aceptarla y, por tanto, no es libre.

Respuesta. — Decir que la aceptación de la penitencia es necesaria para Dios, vale tanto como decir que si el vestido se lava con jabón, necesariamente desaparecen sus manchas, y que si el sediento bebe agua, cesa necesariamente su sed, así como necesariamente tiene sed, cuando durante cierto tiempo deja de beber agua, y la muerte sobreviene por necesidad, cuando la sed persiste. En ninguno de estos hechos hay nada de lo que los *muᶜtaziles* afirman, o sea que Dios esté obligado a realizarlos necesariamente. Dios creó libremente la virtud, de tal naturaleza, que fuese expiación del pecado, como creó el agua, de tal naturaleza, que destruyese la sed; pero la omnipotencia divina pudo hacer lo contrario, si su libre voluntad así lo hubiera predispuesto desde la eternidad. De modo que nada es obligatorio en sí respecto de Dios, aunque sea necesario de hecho todo aquello que su eterna voluntad predeterminó que lo fuese.

Objeción 2ª — No hay un solo penitente que no dude de si su penitencia ha sido o no aceptada por Dios. En cambio, nadie que beba agua dudará de que su sed ha de quedar saciada.

Respuesta. — La duda de la aceptación de la penitencia nace de la falta de certeza respecto del cumplimiento de las condiciones indispensables para su validez. La penitencia, en efecto, para ser válida y aceptable, exige requisitos determinados, cuyo perfecto cumplimiento no siempre consta al sujeto y que más adelante se explicarán. Es lo mismo que le pasa al enfermo que toma una purga y duda si le hará o no efecto, porque ni está seguro de haberla tomado en las circunstancias de tiempo y disposición oportunas, ni tampoco de que la pócima haya sido preparada convenientemente, es decir, con todos los ingredientes necesarios y en las dosis precisas. Análoga inseguridad es la que produce en el penitente su temor después de la penitencia [1].

6 — DE LOS PECADOS, COMO MATERIA DE LA PENITENCIA, Y SUS VARIAS CLASIFICACIONES, PRINCIPALMENTE EN GRAVES Y LEVES

Puesto que la penitencia es el abandono del pecado, no podrá practicarse aquélla sin conocer éste; y siendo, por otra parte, obligatoria la penitencia, también lo será conocer el pecado, puesto que este conocimiento es un medio indispensable para cumplirla.

Pecado es todo acto u omisión contrario a la ley de Dios [2]. El análisis del contenido total de esta definición exigiría la enumeración distinta de todos los preceptos divinos, cosa ajena a nuestro actual propósito. Nos limitaremos, pues, a clasificar todos los pecados en varios grupos o categorías, según determinados criterios o puntos de vista diferentes.

Clasificación 1ª: por las cualidades y pasiones humanas. — El hombre posee cuatro principales categorías de cualidades, que pueden ser el fómite o estímulo de sus pecados, a saber: cualidades *despóticas*, *satánicas*, *bestiales* y *feroces*. El barro de que el hombre está hecho se amasó con ingredientes muy diversos, cada uno de los cuales influye con sus cualidades propias en la mezcla, como influyen en el jarabe farmacéutico de ojimiel el azúcar, el vinagre y el azafrán, que en él entran como elementos componentes.

1° A las cualidades *despóticas* pertenecen la soberbia, el orgullo, la violencia, el amor de la alabanza, de la gloria y de la riqueza, el anhelo de la eterna duración, el apetito del dominio y señorío universal, etc. De todas estas cualidades humanas nace un grupo especial de pecados graves, que las gentes ni reputan tales ni de ellos se dan cuenta, aunque en realidad son mortales para el alma y como los capitales y matrices de la mayoría de los pecados.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 10-12.

[2] Coincide casi *in terminis* esta definición con la de San Agustín (*Contra Faustum*, l. XXII, c. 27: *Dictum, factum, vel concupitum contra legem Dei aeternam*.

2° Las cualidades *satánicas* del hombre dan origen a la envidia, el odio, la astucia, la traición, el fraude, la hipocresía, el escándalo, etc.

3° De las cualidades *bestiales* nacen la glotonería, la voracidad, el ansia en la satisfacción de los apetitos sexuales, o sea el adulterio y la pederastia, el robo, etc.

4° De las cualidades *feroces* nacen la ira, el rencor, las agresiones violentas contra el prójimo, o sea los insultos, injurias, golpes, asesinatos, etc.

El nacimiento de estas cuatro cualidades es sucesivo: las bestiales son las que primero predominan; siguen después las feroces; ambas, al juntarse, se sirven de la razón como instrumento para las satánicas; finalmente aparecen las despóticas.

De estas cuatro fuentes manan todos los pecados que se localizan en los distintos órganos corpóreos: así, por ejemplo, la hipocresía anida en el corazón, como en el ojo, el oído, la lengua, el vientre, las manos, etc., residen otros.

Clasificación 2ª: pecados contra Dios y contra el prójimo. — Al primer grupo pertenecen todos los pecados que violan los deberes que el hombre tiene para con Dios solamente, como son el omitir la oración o el ayuno de precepto. Al segundo grupo atañen los que violan los derechos del prójimo, como son la omisión del azaque o limosna legal, el hurto, el homicidio, la difamación, y en general todo atentado contra la propiedad ajena, es decir, contra lo que el prójimo posee como propio o a lo que tiene derecho, v. gr., la vida, los miembros, las riquezas, la honra, la buena fama, la fe. De aquí que entren en este grupo los pecados de instigación a la herejía o al pecado, porque atentan contra la fe del prójimo. Los de este segundo grupo son más graves que los del primero, pues éstos, si se exceptúa el politeísmo, son más fáciles de perdonar, ya que sólo ofenden a Dios sin atentar contra el prójimo [1].

Clasificación 3ª: por su gravedad. — Bajo este respecto, se dividen los pecados en graves y leves [2]. Disienten entre sí los teólogos acerca de este problema, hasta el punto de que algunos sostienen que no hay pecado que no sea grave, en cuanto que contradice a Dios y le ofende. Aun admitiendo que existan pecados graves y leves, tampoco están conformes los más antiguos teólogos acerca del número de los que deban ser calificados de graves: ese número oscila entre siete, nueve, once y aún más. Tampoco hay unanimidad en cuanto al criterio para decidir sobre la gravedad de un pecado: sostienen algunos que debe ser grave todo pecado acreedor, según la revelación, al fuego del infierno; otros, en cambio, pretenden que basta, para que sea grave, con que la revelación le asigne como castigo una de las penas canónicas temporales; otros, finalmente, dicen que es imposible decidir cuándo un pecado sea grave o leve.

De estas opiniones, Algazel rechaza, por estrecha y rígida en extremo, la primera, es decir, la que no admite pecados veniales, a causa de ser todo pecado, por esencia, una ofensa grave de Dios. Y en esto, Algazel se separa de los teólogos *ašᶜarīes* y de los *ṣūfīes* en general, especialmente de su mismo maestro el Imām al-Ḥarāmayn, llevado, como siempre, de su criterio benigno, aunque nunca laxo, en cuestiones morales. Inclinándose, pues, a la doctrina, más benévola y justa, de los *muᶜtaziles,* que admitían la diferencia entre pecados graves y leves, pone el fundamento de esta distinción en la autoridad del Alcorán y del Profeta, que claramente los distinguen al suponer que hay faltas que se borran con sólo cumplir el precepto diario de la oración y con evitar, además, los otros pecados que la misma revelación considera dignos del fuego del infierno. Aquéllos, pues, son veniales o leves, respecto de estos últimos.

---

[1] Coincide casi esta clasificación segunda con la de los moralistas católicos: *Peccata contra Deum, proximum et semetipsum.* Cfr. Gury, *Comp. theol. moralis,* I, 132.

[2] Literalmente, en *grandes* y *pequeños.* Esta clasificación coincide con la de nuestros moralistas en *mortales* y *veniales.*

Pasando más adelante, el problema de precisar en concreto cuáles y cuántos sean los pecados graves, Algazel confiesa que es casi insoluble, a causa de la oscuridad de los textos revelados, que en este punto no siempre son fáciles de conciliar. Por eso prudentemente se limita a adoptar un método filosóficoteológico que permita, al menos, determinar los *géneros* y *especies* de los pecados graves, de una manera *cierta*, y a fijar tan sólo de manera *probable* y aproximativa los *individuos* en concreto y la mayor o menor gravedad de cada uno de éstos.

La razón y la revelación nos enseñan de consuno que el fin de la religión es conducir a los hombres a su eterna felicidad, que consiste en la posesión de Dios. Para lograr este fin es medio indispensable el conocimiento de Dios, de sus atributos, de sus profetas y de sus libros revelados. Mas este conocimiento no puede lograrlo el hombre de modo completo, si no vive en este mundo; luego la conservación de la vida es también un fin, aunque secundario e implícito, de la religión. Ahora bien, las cosas de este mundo, indispensables para alcanzar la vida del otro mundo, son dos: la vida física del cuerpo y la riqueza. Esto supuesto, los pecados más graves serán los que atenten al conocimiento de Dios; les seguirán en gravedad los que destruyan la vida física del cuerpo; y serán los menos graves aquellos que atenten a los medios de subsistencia, que son las riquezas. Estos tres grados o géneros de pecados graves no pueden menos de ser reconocidos como tales en toda religión positiva, puesto que no se concibe que Dios envíe a un profeta para la salvación de los hombres, es decir, para su felicidad temporal y eterna, para su bien religioso o espiritual y profano o corporal, y que después les preceptúe por medio de ese mismo profeta actos que impidan a los hombres el conocimiento de Dios o actos que destruyan su vida física o atenten a sus medios de subsistencia.

Al género primero pertenece la *infidelidad,* que es el más grave pecado, porque destruye o impide el conocimiento de

Dios, fin último de la religión. Siguen en gravedad a la infidelidad, dentro del mismo género, la *fiducia* o confianza ciega e infundada en la misericordia divina y la *desesperación* o desconfianza, pues ambos pecados consisten esencialmente en falta de conocimiento o ignorancia de lo que es Dios. Menos grave es la *herejía* en general, que también implica ignorancia de la naturaleza, atributos y operaciones divinas; pero en ella se darán diferentes grados, según la importancia de los dogmas contra los cuales la herejía atente, sin que pueda siempre asegurarse cuáles de estos grados de error dogmático llegan a ser graves, fuera de los casos que taxativamente estén definidos en el Alcorán.

Al género segundo pertenece ante todo indudablemente el *homicidio,* que destruye la vida física. Su gravedad, sin embargo, es menor que la de la infidelidad, puesto que no impide, como ésta, el fin de la religión, directamente, sino tan sólo el medio indispensable para lograrlo. Síguele en orden la *mutilación* de los miembros y toda agresión o lesión que pueda ocasionar la muerte, incluso el simple golpe, aunque en esta especie caben grados de mayor o menor gravedad. Al mismo género pertenecen el *adulterio* y la *sodomía*. Esta última, al impedir la propagación de la especie humana, destruye en su origen la vida, antes de que venga a la existencia. Claro es que el adulterio no impide la propagación de la especie ni, por ende, destruye la vida física, pero al menos introduce la confusión y el desorden en los linajes, en las familias y en las herencias, y al hacer imposible la mutua ayuda entre los miembros de la sociedad conyugal, destruye un buen número de condiciones indispensables para la organización de la vida social. Porque, ¿cómo habría de poder subsistir la sociedad humana bien organizada, si el adulterio fuese lícito, cuando ni siquiera las bestias pueden vivir en buena armonía social, mientras no elige cada macho sus hembras propias y distintas de las de los otros machos? Por eso, pues, no cabe que sea lícito el adulterio en ninguna legislación que aspire al buen orden social. Es, sin embargo, el adulterio menos grave que el homicidio, porque ni atenta a la conservación de la existencia humana, ni la destruye directamente en su raíz como éste, sino que tan sólo imposibilita la perfecta distinción de los linajes familiares y provoca escisiones y discordias que pueden acarrear fácilmente luchas sangrientas entre los miembros de la sociedad. En cambio, debe ser considerado el adulterio como más grave que la sodomía, en atención a que el instinto sexual impulsa a cometer el adulterio por ambas partes, es decir, por parte del varón y de la hembra, siendo por ello mucho más frecuente que la sodomía y mayores, en consecuencia, los daños que puede acarrear a la sociedad.

Al género tercero pertenecen los atentados contra las riquezas o subsistencias. Evidentemente, no puede ser lícito al hombre adquirirlas o apropiárselas como le plazca, aunque sea por la violencia y el robo, sino que deben ser respetadas como medios indispensables para la conservación de la vida de los individuos. Sin embargo, la gravedad de estos atentados a la propiedad individual no puede ser tanta como la de los géneros anteriores, en atención a que las riquezas tomadas injustamente al prójimo pueden restituirse o compensarse, si han sido ya consumidas. En cambio, cuando han sido tomadas en forma tal, que dificulte después su restitución, ya entonces habrá de considerarse el pecado como grave. Esta gravedad tendrá, pues, lugar en cuatro casos: 1°, en el *hurto*, porque ¿cómo es posible restituir lo robado, cuando el ladrón mismo ignora muchas veces a quién se lo quitó?; 2°, en la *usurpación fraudulenta* de los bienes del huérfano, perpetrada a mansalva por su tutor, puesto que el huérfano, como menor, ni puede defenderse ni siquiera darse cuenta del fraude de que es víctima, lo que no ocurre ni en el robo, que se hace públicamente, ni en la estafa del que niega el capital que le ha sido dejado en depósito; 3°, en el *fraude* de un capital, perpetrado con la garantía de testigos falsos; 4°, en la negación de un depósito o de cualquier deuda, con la garantía de juramento. Claro es que dentro de la común gravedad de estos cuatro pecados, nacida de su difícil reparación, caben grados, todos los cuales son, sin embargo, inferiores a los del género segundo, que atentan, no a los bienes, sino a la vida del prójimo.

Fuera de estas doce especies de pecados graves, que resultan de atentar contra los tres fines capitales de la religión y de la vida individual y social, Algazel examina otros cinco, considerados como graves por Abū Ṭālib de Meca, cuya autoridad en materia moral y ascéticomística difícilmente deja de seguir nuestro teólogo. Son los siguientes: 1° La *embriaguez*, cuya gravedad consta evidentemente por los textos revelados, que la declaran merecedora del fuego infernal; la razón además lo confirma, porque el bien de la inteligencia debe conservarse tanto o más que el de la vida, la cual de nada sirve sin inteligencia. Claro es que este género admite parvedad de materia, pues sólo cuando se pierda el uso de razón por la bebida del vino o de licores espirituosos, será segura la gravedad. 2° La *injuria*, o sea todo atentado contra el honor o la fama, por medio del insulto, la maledicencia o la calumnia, tiene que ser, en sí mismo, menos grave que los atentados contra los bienes de fortuna, y admite además grados, algunos de los cuales quizá deban considerarse como leves. 3° La *magia*, la cual será seguramente grave, si implica el pecado de infidelidad o si lo es el daño que con ella se infiera al prójimo, v. gr., la muerte, la enfermedad, etc. 4° y 5° La *deserción* militar y la *desobediencia* a los padres. En ambos pecados, la gravedad es discutible, si se atiene uno a la analogía, puesto que otros más graves en sí dejan de estar incluídos en la revelación entre los que merecen el fuego del infierno; sin embargo, deben considerarse ambos como graves, porque así los califica un *ḥadīṯ* auténtico del Profeta [1].

Objeción. — Según esta doctrina, es imposible determinar de un modo seguro y taxativo cuándo un pecado será grave. ¿Cómo, pues, la ley de Dios prohibe cometer actos cuya gravedad es imposible de determinar?

---

[1] Es digna de notar la estrecha semejanza de esta clasificación de los pecados graves con la de nuestros moralistas. Gury, por ejemplo (*op. cit.*, I, 138), considera asimismo como graves los pecados *directe contra Deum*, los que infieren grave daño al género humano — las varias especies de lujuria —, los que contrarían gravemente a los preceptos eclesiásticos, los que dañan gravemente al prójimo en su vida, fortuna, fama, etc.

Respuesta. — Todo pecado del cual no conste por la revelación que sea digno de castigo temporal en este mundo, cabe siempre que queden dudas acerca de su gravedad. El pecado, en cuanto grave, no consta por la revelación que merezca castigo temporal en este mundo. Los que lo merecen no se consignan en la revelación a título de graves, sino en cuanto que tienen determinados nombres, v. gr., hurto, adulterio, etc., cuyas penas legales se fijan taxativamente y por esto se les califica de graves. El único carácter esencial del pecado grave, en cuanto tal, ya hemos dicho que es éste, a saber: que no pueda ser expiado con las cinco oraciones cotidianas de precepto. Mas este carácter, como se ve, consiste en un hecho que, por afectar a la vida futura, está más expuesto a dudas e incertidumbres respecto a su realidad.. Y esta incertidumbre y vaguedad es muy conveniente, para que los hombres teman y anden con precaución, sin atreverse a cometer pecados que crean veniales y expiables, por ende, con sólo la práctica de las oraciones rituales. También dijimos que los leves pueden expiarse evitando los mortales; pero sólo cuando se evitan pudiendo y deseando cometerlos. Así, por ejemplo, si disponiendo libremente de una mujer, se abstiene uno de cohabitar con ella y se limita a mirarla o a tocarla, esa privación, por el combate espiritual que implica, influirá en la iluminación de su corazón mucho más de lo que la simple mirada lúbrica influye en su entenebrecimiento. Y esto es lo que quiere decir la expiación del pecado leve por la omisión del grave. En cambio, si la omisión del adulterio obedece a que el sujeto es impotente o a otro impedimento extrínseco que no le permita cometerlo o a temor inspirado en motivos temporales, ya no le servirá como expiación del pecado leve. Asimismo, el que se priva del vino porque es naturalmente abstemio y no lo bebería aunque fuese lícito, no podrá expiar mediante su abstención los otros pecados leves que son precursores de la embriaguez, es decir, la audición de la música de instrumentos de cuerda. En cambio, el que gustando del vino y de la música se abstiene de aquél por motivos religiosos y no de ésta, es fácil que expíe el pecado leve de oír música, mediante el acto de virtud que significa la abstención del vino. Pero todos estos juicios o decisiones tienen que ser aleatorios y dudosos, por referirse a efectos cuya realidad positiva atañe a la vida futura y que sólo Dios podría garantizar mediante su revelación. Ahora bien, aunque de algunos pecados existen testimonios que así lo garantizan, no hay en la revelación una regla general que los comprenda a todos [1].

7 — EXPLÍCASE CÓMO SE DISTRIBUYEN EN LA VIDA FUTURA LOS VARIOS GRADOS DE PENA Y DE PREMIO, SEGÚN LOS GRADOS DE MÉRITO Y DEMÉRITO CONTRAÍDOS POR EL HOMBRE CON SUS ACTOS EN LA VIDA PRESENTE

La vida de acá abajo es una realidad de experiencia, mientras que la otra vida es un oculto misterio. Ambas no son en definitiva más que dos situaciones del hombre: la una anterior y la otra posterior a su muerte física. Si, pues, queremos explicar de alguna manera la vida futura del hombre, que es un misterio, habremos de ayudarnos de su vida presente, que por experiencia conocemos, y emplearla como símil que nos revele la naturaleza de aquélla. Por otra parte, esta vida presente es un sueño, cuyo despertar es la vida futura. Por consiguiente, las imágenes que vemos en el sueño de la vida presente pueden servirnos para vislumbrar a través de ellas lo que en la vida futura habrá de existir y cuya realidad misteriosa es imposible de percibir directamente. Ése es cabalmente el oficio del símil o parábola: encarnar la idea en una imagen o figura sensible, para hacerla asequible al entendimiento de los hombres, los cuales, mientras viven acá abajo, están dormidos, y en el sueño no cabe percibir las ideas, sino a través del velo de los fantasmas o imágenes sensibles. Por eso los profetas no han revelado a los hombres sus ideas de la vida futura, sino mediante símbolos o imágenes, acomodándose a su mentalidad limitada.

Viniendo, pues, a nuestro propósito, diremos que los hombres en la vida futura ocupan diferentes grados de felicidad y desgracia, lo mismo que en la vida presente. Estos grados son casi infinitos en número y, por tanto, imposibles de enumerar y determinar fijamente. Cabe, sin embargo, reducirlos a cuatro géneros capitales de situación, a saber: *perdidos, castigados, salvados* y *premiados*.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 12-17.

Un símil de la vida presente aclarará esta clasificación: Supongamos que un rey conquista un país y mata a varios de sus habitantes. Éstos son los que están ya *perdidos,* puesto que perecieron sin remedio. A otros los castiga durante algún tiempo, sin matarlos. Éstos son los simplemente *castigados*. A otros los deja libres. Son los *salvos*. A otros, en fin, los recompensa, a más de salvarlos. Éstos son los *premiados*. Claro es que si el rey es justo, no hará esta clasificación, sino por los méritos y deméritos de cada grupo: matará al que se haya rebelado contra su autoridad negándole su derecho al trono; castigará al que haya sido remiso en servirle, aunque reconociéndolo como rey; dejará salvo y libre de castigo al que, reconociéndolo como rey, no le ha servido lo necesario para premiarlo, ni ha sido tan remiso en su servicio, que merezca castigo; premiará, en fin, tan sólo al que consagre su vida a servirle. Claro es también que el premio de estos últimos lo graduará, según el grado de los servicios que le hayan prestado, así como la perdición a que condene a los del primer grupo la realizará, o sencillamente cortándoles la cabeza de un golpe, o atormentándolos antes para matarlos poco a poco, según la mayor o menor gravedad de las ofensas que le infirieron. Y asimismo castigará a los remisos en su servicio con suplicios más o menos intensos y prolongados y de naturaleza igual o diferente, según sean los grados de sus defectos y faltas respectivas.

Aplicando ahora este símil a la vida futura, los hombres se distribuirán también en ella en cuatro estados: unos se condenarán sin remedio, otros serán atormentados algún tiempo, otros se salvarán simplemente y otros recibirán, además, la recompensa de la gloria. Estos últimos ocuparán grados de felicidad diferentes en las varias mansiones del cielo, lo mismo que los condenados por toda la eternidad serán castigados en el infierno conforme a la gravedad de sus pecados, y los sometidos a tormento temporal lo sufrirán durante un tiempo menor o mayor, desde un breve instante hasta millares de años, según sean sus culpas.

Estudiemos, pues, por separado cada uno de estos cuatro estados diferentes[1]:

Estado 1º — Es el de los definitivamente condenados, o sea de los que no pueden ya tener esperanza alguna en la misericordia de Dios, lo mismo que el condenado a la pena capital en el símil anterior. Corresponde este estado a los que niegan a Dios y viven apartados de Él y entregados a las cosas de acá abajo, sin dar crédito a la divina revelación. La felicidad de la vida futura consiste en estar cerca de Dios y en contemplar su rostro. Esta felicidad no se logra, más que mediante aquella intuición que se llama fe y asentimiento. Luego los que niegan a Dios y rehusan asentir a la verdad de su revelación y de sus profetas, tienen que estar privados, en la otra vida, de la visión de Dios, puesto que su negación de Dios en la vida presente se alzará, como espeso velo, entre ellos y Dios. Ahora bien, siendo Dios el único objeto digno de ser amado por el hombre y estando privadas para siempre de su visión y de su goce las almas de los condenados, es indudable que esta privación del objeto de sus ansias les ha de consumir con el dolor propio del fuego de la separación, a la vez que les atormente el fuego del infierno. Por eso, los místicos intuitivos y perfectos dicen: «Ni tememos el fuego del infierno ni deseamos el goce de las huríes del cielo. Sólo buscamos la unión con Dios. Sólo huímos de su separación.» Y añaden: «El que sirve a Dios por el premio, es un siervo vil, puesto que le sirve para lograr su paraíso o por evitar su infierno.» El perfecto es el que le sirve por Él, sin buscar otra cosa que a Él mismo. Las huríes y los goces del paraíso no los desea. Él fuego del infierno tampoco lo teme, porque el fuego de la separación, cuando se adueña del alma, puede llegar hasta a suprimir, con su intenso dolor moral, el tormento físico del fuego infernal que quema los cuerpos.

---

[1] Difícilmente se encontrará dogma en que el islam esté más de acuerdo con el cristianismo, que este dogma de los cuatro estados de las almas en la vida futura. Como se ve por este artículo del *Iḥyā'*, Algazel coincide con la escatología cristiana al señalar los caracteres de cada uno de estos cuatro estados, que equivalen exactamente al infierno, purgatorio, limbo y paraíso. Distingue también, como nuestros teólogos, dos especies de suplicio: el dolor de la separación de Dios, equivalente a la «pena de daño» de la teología católica, y el tormento del fuego — en infierno y purgatorio —, equivalente a la «pena de sentido». Las pequeñas diferencias que ofrecen ambas escatologías en cuanto al purgatorio y al limbo, casi en nada alteran la semejanza general del cuadro. Cfr. Asín, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid, Maestre, 1919), pp. 99-101.

Ni es esto inverosímil, respecto de la vida futura, cuando algo análogo se experimenta en la presente. Vemos, en efecto, que el hombre, dominado por intensa emoción estética, puede permanecer insensible al dolor de una quemadura o a las punzadas de cañas, agudas como lanzas, que laceren sus pies. Y el iracundo, arrebatado del furor y de la rabia de la lucha, soporta, sin darse cuenta, el terrible dolor de las heridas que recibe, porque el fuego de la ira que arde en sus entrañas le impresiona mucho más. Se ve, pues, que el fuego del corazón es más fuerte que el fuego que quema los cuerpos, y por eso lo aniquila como a más débil, y por eso lo hace insensible. El dolor que en el cuerpo producen el fuego o la espada, se debe a que ésta con su corte y aquél con su quemadura separan violentamente dos trozos de carne estrechamente unidos con el lazo de unión, esencial a los tejidos orgánicos; pero el lazo que liga al corazón con el objeto de su amor, siendo mucho más fuerte e íntimo, tiene que producir, al desatarse, un dolor mayor y más vehemente. Así lo han de comprender indudablemente, al menos, cuantos gocen de vista interior, cuantos sean hombres de corazón.

No es, en efecto, tampoco inverosímil que quien carezca de corazón deje de apreciar esta mayor intensidad del dolor moral, comparado con el dolor físico. Si se le da a elegir al niño entre el dolor de privarse de jugar a la pelota y al polo, y el dolor de no ser sultán, estimará este último como despreciable y nulo, porque no lo sentirá absolutamente nada, y exclamará: «Prefiero correr en el hipódromo jugando al polo, porque esto es para mí más amable que mil tronos regios.» El hombre dominado por los placeres de la mesa preferirá un buen plato suculento y delicado a la satisfacción espiritual de realizar una hermosa hazaña que le conquiste la admiración de sus amigos y la confusión de sus enemigos. Y esto, porque le falta la sensibilidad moral, capaz de apreciar el quid misterioso que hace amable la gloria y la fama por encima de los deleites sensuales que producen los platos suculentos. Ese tal, esclavo de las cualidades bestiales y feroces del corazón humano, carece de sus cualidades angélicas, únicas capaces de sentir que sólo en la proximidad a Dios cabe verdadero placer y que no hay dolor alguno comparable al de vivir separado de Él. Así como el sentido del gusto reside sólo en la lengua y el del oído en las orejas, esa sensibilidad espiritual no reside más que en el corazón, y el que no tiene corazón, tampoco goza de esa sensibilidad; como tampoco el sordo y el ciego pueden gustar del deleite del canto armonioso o del placer de los colores y formas bellas. Y es evidente que no todos los hombres tienen corazón.

Estado 2º — Es el de los castigados temporalmente y corresponde a los que, poseyendo la raíz de la fe, cumplen deficientemente las obligaciones que ésta implica. La raíz de la fe en un solo Dios exige, en efecto, no servir más que a ese Dios único; y aquel que sigue el dictamen de sus propias pasiones, toma a éstas como dioses y, por ende, es monoteísta de boca, no en realidad. Ahora bien, esta rectitud moral, indispensable complemento de la fe en un solo Dios, es imposible de lograr de modo perfecto, pues no hay hombre alguno que alguna vez no se deje llevar, aunque sea poco, del dictamen de sus pasiones. Estas deficiencias, aunque sean mínimas, constituyen una imperfección real, la cual aleja al alma, en cierta medida, de la proximidad respecto de Dios, en que su fin consiste. Esto supuesto, ya hemos visto, en el estado primero, que el total alejamiento de Dios implica doble tormento: el dolor moral de la separación y el suplicio del fuego infernal. Por consiguiente, también en este estado segundo el alma sufrirá, por su imperfecto acercamiento respecto de Dios, un doble castigo: el fuego espiritual que le atormentará viéndose privada de la perfección a que debió aspirar y el fuego físico. Pero ambos castigos serán más o menos intensos y duraderos, según fuere, en esta vida, más o menos débil la fe y más o menos grande el número de las veces que el alma siguió el dictamen de sus pasiones. La diferencia de grados, en cuanto a la duración de este doble suplicio, será tanta, que oscilará, según los casos, entre un instante brevísimo y millares de años. Igual gradación habrá en la intensidad, que podrá ser infinita en su grado máximo o reducida en su mínimo a la simple tortura moral de la cuenta a que el alma será sometida en el juicio particular. Es lo mismo que el rey hace con los remisos en su servicio: a unos los castiga sencillamente, sometiéndolos al suplicio moral de rendirle cuenta de sus actos, para perdonarlos en seguida; pero a otros los condena además a ser azotados o a otro cualquier género de suplicio, cuya variedad hay que añadir a las otras dos que nacen de la duración y de la intensidad. Así, pues, como en el símil del rey los castigos impuestos pueden ser varios en género, desde la simple confiscación de los bienes, hasta la flagelación, la amputación de la mano, la oreja, la nariz o la lengua, la muerte de la prole, etc., así también en la vida futura las almas de este estado segundo sufrirán suplicios de género diverso, conforme a la diversidad genérica de sus pecados. En suma, la intensidad de las penas se regirá por la gravedad y número de las culpas; su número y duración, por el número de éstas; su variedad genérica, por la de las culpas mismas. La luz de la razón, en armonía con las enseñanzas de la revelación, garantiza la verdad de esta doctrina, a la vez que nos advierte que en toda ella, no sólo no hay, de parte de Dios, la menor iniquidad, sino que, antes bien, en ella brilla la misericordia y el perdón por encima de la justicia.

Así, pues, todo el que, poseyendo la raíz de la fe, evita todos los pecados graves y cumple todas las obligaciones de la ley religiosa, sin incurrir más que en pecados leves no habituales, es de creer que tan sólo sufrirá el mínimum del suplicio de este estado segundo. Aquel que comete uno o varios pecados graves, o bien, que omite el cumplimiento de alguna obligación religiosa, si se arrepiente, antes de morir, con sincera penitencia de sus culpas, tendrá la misma suerte que el que no cometió pecado alguno, puesto que los borró con el arrepentimiento; pero si muere antes de hacer penitencia, su suerte ya correrá grave peligro, porque es de temer que muera impenitente y que su adhesión al pecado haga zozobrar su fe, sobre todo si ésta es la fe ciega e implícita del que sólo cree por la autoridad y que está más expuesta a dudas que la del místico intuitivo. Ambos, sin embargo, si logran morir sin menoscabo de su fe, aunque impenitentes, sufrirán un castigo mayor que el del mínimo, antes explicado, y variable en intensidad, duración y género, según las reglas ya establecidas, para pasar, una vez transcurrido el plazo correspondiente, al estado cuarto, que luego explicaremos, ocupando en él los grados ínfimos o los supremos de la gloria, según la naturaleza de su fe, ciega o intuitiva.

Estado 3º — Es el de los simplemente salvados de la condenación y del castigo, pero sin felicidad alguna ni premio. Corresponde a los que ni trabajaron para que se les recompense, ni fueron tampoco remisos para que se les castigue. Parece probable que ésta es la condición de los locos, de los niños de los infieles, de los imbéciles y de todos los infieles negativos, es decir, de aquellos a quienes, por vivir en países apartados, no les ha llegado la vocación a la fe en la divina revelación y pasaron sus años, sumidos en la ignorancia; de modo que no tienen en su haber ni asentimiento a la revelación ni disentimiento, ni sumisión a la ley divina ni rebeldía contra ella; y por lo tanto carecen de mérito que les acerque a Dios y de demérito que los aleje de Él. No siendo, por consiguiente, ni dignos de habitar el paraíso ni merecedores del fuego, ocuparán una mansión intermedia de ambas, que la revelación denomina el *A*^{c}*raf*. Que una categoría de hombres ocuparán esta morada, consta de cierto por claros testimonios del Alcorán y de las tradiciones del Profeta; pero quiénes sean en concreto, v. gr., si los niños pertenecerán a ella, ya es tan sólo opinable y no cierto, ni posible tampoco quizá de resolver, más que por inspiración profética, sin que a ello alcance la ciencia de los sabios y de los santos, pues las mismas tradiciones proféticas acerca de la suerte de los niños en la otra vida son contradictorias.

Estado 4º — Es el de los triunfadores o victoriosos. Corresponde exclusivamente a los que en esta vida llegaron al grado perfecto de la intuición o fe viva, no a los que sólo poseyeron la fe ciega, basada en la mera autoridad. Claro es que también estos últimos pueden denominarse triunfadores o victoriosos, puesto que en definitiva también ocuparán un lugar en las mansiones del paraíso, pero inferior a la de aquéllos, que estarán cerca de Dios. En qué consistirá el premio de los que logren este estado cuarto, no es posible determinarlo con mayor precisión que la que establece el Alcorán, cuando dice: «Ignoran las almas la felicidad que guardo oculta para ellas»[1]. Y en otro lugar: «He preparado para mis siervos santos lo que el ojo no vió, ni el oído oyó, ni el corazón humano puede imaginar»[2]. A este grado de felicidad es al que aspiran los perfectos en este mundo. Las huríes, los alcázares, los manjares deleitosos, la leche, el vino y la miel, las túnicas y anillos, ni las desean, ni, aunque se las regalasen, les satisfarían. Tan sólo anhelan el placer de contemplar el rostro de Dios, que es el colmo de la felicidad y del deleite. Por eso, cuando preguntaron a la mística Rābiᶜa al-ᶜAdawiyya[3] cómo era su deseo del paraíso, exclamó: «¡El vecino, ante todo, y después, la casa!» Y es que a los perfectos el amor del Señor de la casa les absorbe en tal forma, que ni de la casa ni de su ornato se preocupan. Más aún: no se dan cuenta de cosa alguna que no sea Él, ni siquiera de sí mismos. Son como el enamorado, ciego de pasión por su amada, que sólo se preocupa de satisfacer sus ansias de contemplar su rostro y de pensar en ella: absorto y extático en su contemplación, pierde la conciencia hasta de sí mismo y permanece insensible a los dolores físicos que torturan su cuerpo. Este estado psicológico es lo que se llama éxtasis o inconsciencia, porque el espíritu pierde en él la conciencia de sí propio, por estar absorto en algo que no es él y porque todas sus aspiraciones se cifran en un solo anhelo, que es el objeto de su amor, sin que en el espíritu quede lugar para cosa alguna diferente que le llame la atención, ni siquiera para sí mismo, y mucho menos para las otras cosas. Pues bien: ese estado extático es el que en la vida futura producirá un goce tal, que el corazón humano no es capaz de concebir en esta vida, como no pueden formarse idea el ciego de los colores, ni el sordo de los sonidos armoniosos, a no ser que se les descorriese el velo que les impide ver y oír. Entonces sí que se darían cuenta de su estado y sabrían de cierto que no les habría sido antes posible ni imaginar siquiera la forma de los colores y de los sonidos. Ese velo es, para el alma humana, la vida de acá abajo. Por eso, cuando se le descorra, es cuando percibirá el gusto de la vida gloriosa, que ahora no es capaz de imaginar.

---

[1] Alcorán, XXXII, 17.

[2] Esta sentencia no es del Alcorán, sino de un *ḥadīṯ* en que Mahoma no hizo más que repetir dos textos bíblicos: 1º (Isaiae, LXIV, 4): *A saeculo non audierunt, neque auribus perceperunt: oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te.* — 2º (*Iª ad Cor.*, II, 9): *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.*

[3] Famosa devota de Basora, muerta en olor de santidad en el siglo IX de J. C.

La distribución de los hombres en los varios grados de condenación y salvación es en la práctica un pronóstico, inferido de los síntomas aparentes en cada uno, muy semejante al del médico que, respecto de un enfermo, pronostica que morirá sin remedio porque lo juzga incurable, mientras que de otro pronostica que curará fácilmente porque sólo padece una fiebre ligera. En la mayoría de los casos, el pronóstico del médico es acertado; pero se dan también casos en los que el desahuciado sana de repente, sin que el médico se dé cuenta de la causa, como, al revés, muere de repente el enfermo que parecía sólo tener una pasajera calentura, sin que el médico lo previese. Estos fenómenos obedecen a secretos misterios de la providencia, que ha predispuesto ocultamente el enlace de las causas con sus efectos, sin que la razón humana sea capaz de prever su misteriosa ordenación. Así, pues, también, la salvación y condenación del alma en la otra vida obedece a causas misteriosas que el hombre no puede ni siquiera vislumbrar con sus limitadas facultades y que se llaman, respectivamente, perdón o gracia divina, la que conduce a la salvación, y venganza o ira divina, la que acarrea la condenación. Tras de ambas causas ocúltase todavía el misterio de la eterna voluntad de Dios, cuyos decretos son inaccesibles al hombre.

Por todo ello debemos siempre considerar posible el perdón del pecador, aunque sus culpas públicas sean muchísimas, y la condenación del justo, aunque sean también muchas sus aparentes buenas obras, puesto que el fundamento para nuestros juicios sobre la suerte futura del prójimo es su piedad; pero la piedad reside en el corazón, y lo que se oculta en el corazón humano es tan difícil de vislumbrar, que ni siquiera el propio sujeto lo advierte a veces. Sin embargo, a los místicos dotados de vista interior se les revela que no hay perdón para un alma, sino en virtud de algún motivo oculto que exige perdón, como tampoco es víctima un alma de la divina venganza, sino por alguna secreta causa que produce su apartamiento de Dios. Si así no fuese, ni el perdón ni la ira de Dios serían recompensa de las acciones humanas, ni, por lo tanto, justas[1].

8 — DE LAS CAUSAS QUE AGRAVAN LOS PECADOS LEVES

El pecado leve se puede hacer grave por varias causas:

1ª La contumacia y la persistencia. Por eso se dice vulgarmente: «No hay pecado leve con contumacia, ni grave con arrepentimiento.» Tanto es así, que si pudiera darse el caso de que un pecado grave se cometiese aislado, sin reincidir en él jamás, su perdón sería más de esperar que el de un pecado leve reiterado con persistencia. Es como las gotas de agua que caen sin cesar sobre la piedra y la horadan poco a poco, aunque si cayesen todas de un golpe no harían en ella efecto alguno. Por eso dijo el Profeta: «La mejor de las buenas obras es la perseverancia en ellas, aunque sean pocas.» Ahora bien, como las cosas se explican por sus contrarias, si lo útil de la obra buena, aunque sea pequeña, está en la perseverancia, es evidente que, aunque sea grande, resultará poco útil para iluminar y purificar el corazón, si se practica una sola vez. *A contrario,* por consiguiente, los pecados leves, reiterados con persistencia, influirán mucho en oscurecer y manchar el corazón del pecador. Sólo que raras veces se concibe como posible que el pecado grave sobrevenga de improviso y sin que le precedan como determinantes y precursores los pecados veniales de su mismo género. Raro es el adúltero que comete adulterio de improviso, sin que antes haya incurrido en miradas y tactos impúdicos; como tampoco se comete, ordinariamente, un homicidio sin que vaya precedido de riñas y enemistades. Todo pecado grave va siempre acompañado y seguido de otros leves.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 17-23.

2ª El desprecio de los pecados leves también los agrava; porque así como a los ojos de Dios se aminora la gravedad de la culpa tanto cuanto el pecador la juzga más grave, así también, por el contrario, cuanto el pecador la tiene en menos, tanto la tiene en más el juicio de Dios. Y esto es así, porque la mayor importancia que el pecador atribuye a su culpa nace cabalmente de un sentimiento de repugnancia y odio al pecado, y ese sentimiento impide con su intensidad que el pecado haga mella en el corazón. En cambio, el desprecio de la culpa cometida nace de que el alma está familiarizada con ella, y esta familiaridad influye intensamente en el corazón. Ahora bien, lo que se busca es la iluminación del corazón por las buenas obras, y lo que se trata de evitar es su oscurecimiento por los pecados. Cabalmente por eso, los pecados que se cometen por inadvertencia y sin hacerse de ellos cargo son inculpables y no merecen castigo: porque no dejan huella alguna en el corazón. Entre las sentencias atribuídas a Mahoma hay una que dice: «El creyente sincero ve su pecado como si fuera un monte encima de él, que amenazase aplastarle. El hipócrita, en cambio, lo ve como si fuese una mosca encima de su nariz, que espantándola, la hiciese volar.» Y en ese mismo sentido dijo uno: «El pecado que Dios no perdona es esta palabra del hombre: ¡Ojalá que todos los pecados que yo hubiera cometido fuesen como éste!» Para que el hombre evite este peligro y dé a sus pecados la importancia debida, no hay más que un medio: penetrarse bien de la majestad de Dios, a quien se ofende; así, parecerá grave cualquier falta, por ligera que sea. Por eso reveló Dios a uno de sus profetas: «No mires a la pequeñez del don, sino a la grandeza del Donante. No mires tampoco a la levedad del pecado, sino a la majestad de Aquel a quien con él ofendes.» Y en ese mismo sentido es como algunos místicos afirman que no hay pecados leves, puesto que toda ofensa de Dios es cosa grave. Y a esta causa obedece también el que sean graves, en el hombre instruído, muchas faltas que son leves en el ignorante; y recíprocamente, son excusables en el vulgo pecados que no lo son en el sabio, porque la gravedad de la ofensa es proporcional también a la advertencia del ofensor.

3ª La alegría, gusto y jactancia con que se comete el pecado leve, el considerar como beneficio de Dios la facilidad de cometerlo y el no preocuparse siquiera de que pueda ser causa de eterna condenación. Cuanto más se adueña del corazón la dulzura del pecado leve, tanto más grave se hace, puesto que influye más en el oscurecimiento del corazón. Llegan algunos pecadores en esto hasta el extremo de alabarse y jactarse de su pecado, por el gusto que sienten al cometerlo, y exclaman: «¿Has visto cómo le he quitado la fama?» En las discusiones se oye decir también a menudo a los contrincantes: «¿No has visto cómo le he afrentado, poniendo en evidencia sus defectos hasta sacarle los colores a la cara? ¡Cómo lo he despreciado y confundido!» Asimismo el traficante, después de ultimar un negocio, exclama frecuentemente: «¿Has visto cómo le he metido esa moneda falsa, o cómo le he engañado en el trato como a un tonto?» Estas y otras jactancias parecidas agravan el pecado leve, porque los pecados son en realidad mortíferos para el alma; de modo que, cuando el hombre se entrega a ellos y se deja dominar por el demonio, lo menos que debiera hacer sería entristecerse y apenarse de la desgracia que le aflige, puesto que se ha apartado de Dios y se ha dejado vencer por su enemigo. El enfermo que se alegra de que se hayan roto los vasos que contienen sus medicinas, a fin de librarse así del disgusto de tomarlas, no es de esperar que cure.

4ª La negligencia y excesiva confianza en la paciencia y mansedumbre de Dios que tan indulgente se muestra para con el pecador, aunque éste ignora que esa paciente indulgencia es más bien síntoma de abominación, pues Dios le soporta, cabalmente porque así permite que sus culpas se multipliquen; y sin embargo, el pecador cree que esa facilidad con que peca es una prueba de la especial providencia de Dios para con él, sin advertir en su ignorancia que Dios se burla de su fiducia vana e ilusoria.

5ª Agrávase también el pecado leve, cuando el que lo comete lo divulga y publica de palabra o lo realiza a la faz de las gentes, porque con tal conducta añade dos pecados al ya cometido: uno, el de descubrir lo que Dios quiere que esté oculto; otro, el de servir de piedra de escándalo al prójimo que lo oye o lo ve. Y si a estos dos nuevos pecados añade todavía la invitación directa a pecar, o si, además, ayuda al prójimo o le facilita la ocasión pecaminosa, entonces serán ya cuatro las nuevas culpas que agravarán más el pecado leve cometido.

6ª Agrávase, finalmente, por el prestigio religioso del pecador, cuando se trata de persona que, por su ciencia teológica o doctrina ascética, es tenido como modelo a quien se imita y maestro a quien se sigue. Los pecados veniales del sabio tienen, en efecto, esta especial gravedad: que, cuando el pecador muere, le sobreviven, dejando que vuele por el mundo a través de los años la maldad de su ejemplo. ¡Feliz aquel cuyos pecados mueren con él! Por eso dijo uno: «La caída del sabio es como la rotura de la nave, que con ella se ahoga la tripulación.» En las tradiciones israelitas se refiere que un sabio, después de haber extraviado a las gentes con su doctrina herética, se convirtió a Dios e hizo penitencia durante largo tiempo; pero Dios le inspiró a uno de los profetas de Israel que le dijese al pecador de parte suya: «Si con tu pecado me hubieses ofendido a mi sólo, te lo perdonaría; pero ¿cómo te lo he de perdonar, cuando con él has extraviado a muchos de mis siervos, que ya están en el infierno?» [1].

9 — CONDICIONES DE LA PENITENCIA PARA QUE SEA PERFECTA Y PERSEVERANTE HASTA EL FIN DE LA VIDA

Dijimos que la penitencia está integrada por tres elementos psicológicos: *conocimiento* de la fealdad del pecado, como obstáculo que se interpone entre el alma y el objeto único digno de su amor; *dolor* o arrepentimiento, engendrado por esta idea; y *propósito* de la enmienda. Cada uno de los tres elementos debe tener signos que revelen su perfección y requisitos que garanticen su duración.

I. Por lo que toca al *conocimiento*, que es el primer elemento, trataremos de él al estudiar más adelante la causa de la penitencia.

II. El *arrepentimiento*, es un dolor que el corazón siente, al advertir que ha perdido por el pecado el objeto digno de su amor. Síntomas del dolor sincero son los suspiros, la tristeza, el llanto, los gemidos y el ensimismamiento pensativo. El que recibe la noticia de que un castigo ha sido impuesto a su propio hijo o a una de las personas que le son caras, sin duda que llorará largo tiempo la desgracia que le aflige. Pero ¿qué persona más cara para el pecador que su propia alma, ni qué castigo más terrible que el infierno, ni qué indicio más seguro de inminente castigo que el pecado, ni qué mensajero más verídico que Dios y su Profeta? Porque si una persona cualquiera, de las que se llaman médicos, le informara de que la enfermedad de su propio hijo era incurable y que de ella moriría sin remedio, apoderaríase de él al instante una profunda tristeza. Cuanto más intenso sea, pues, este dolor del arrepentimiento, tanto más es de esperar que merezca de Dios el perdón de los pecados. Síntoma de su sinceridad es la ternura o contrición del corazón y la abundancia de lágrimas; pero principalmente será sincero, cuando el pecador advierta que la dulzura, que hasta entonces sentía su corazón al pensar en los pecados, se torna en amargura que le domina, es decir, cuando note que la inclinación a pecar se ha convertido en repugnancia y el deseo en aversión.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 23-25. — Es digno de notar que este mismo problema — *quomodo peccatum veniale fiat mortale* — se plantea también en la moral cristiana. Cfr. Gury, *op. cit.*, I, 139. Su solución es análoga, pues los teólogos católicos señalan también varias de las mismas causas que Algazel aduce como agravantes del pecado venial, v. gr., *ratione scandali, ratione pravi finis, ratione contemptus legis, ratione pravi affectus, ratione periculi seu occasionis,* etc.

Objeción. — Pero quizá dirá alguien: Los pecados son naturalmente apetecibles. ¿Cómo, pues, podrá sentir el pecador su amargura?

Respuesta. — El que ha comido miel envenenada, sin percibir el sabor del veneno y sintiendo sólo el deleite de la dulzura de la miel, si luego enferma del veneno y su enfermedad es larga y dolorosa y se le cae el pelo y se le quedan los miembros paralíticos, ¿quién creerá que, cuando después le ofrezcan miel semejante a la que antes tomó, no la rechazará, aunque tenga grandísimo apetito y sea muy aficionado a la dulzura de la miel? Aún más: es seguro que rechazará en adelante hasta la miel que no tenga veneno, por la simple sospecha de que lo pueda tener. Pues bien: eso mismo es lo que siente el pecador penitente: los pecados le saben a amargo, porque conoce que, si bien ellos en sí mismos tienen, al cometerlos, la dulzura de la miel, producen en el alma el efecto mismo del veneno. Esta fe es la que hace sincera y veraz la penitencia. Y porque esa fe es rara de encontrar, es también rara la penitencia sincera.

Pero, además de ser sincera, debe también ser duradera, según hemos insinuado; es decir, debe durar hasta la muerte y extenderse a todos los pecados, aun a aquellos que jamás cometió el penitente. Lo mismo que el enfermo del ejemplo anterior, que siente repugnancia a beber agua fría cuando sabe que en ella, como en la miel que le hizo daño, hay veneno, porque el daño no le vino de la miel, sino del veneno que en ella había; asimismo, el daño espiritual que el penitente recibe del pecado cometido, no nace de que ese pecado sea un hurto o un adulterio, sino de ser una rebelión contra la ley de Dios, lo cual existe en todo pecado.

III. El *propósito,* nacido del dolor, es la voluntad de enmendar el mal cometido. Esta voluntad se refiere al presente, al pasado y al porvenir.

A. Al *presente,* exige abandonar el estado actual de pecado o de peligro de pecar y cumplir todos los preceptos que por el momento urgen. Respecto del pasado, debe reparar los excesos cometidos. Respecto de lo futuro, debe perseverar en la virtud y evitar el pecado hasta la muerte.

B. Para que el propósito de la enmienda sea válido, por lo que toca al *pasado,* es condición indispensable que el penitente traiga a la memoria el recuerdo reflexivo de todo cuanto hizo desde el primer día de la pubertad, examinando su conciencia año por año, mes por mes, día por día y minuto por minuto, a fin de averiguar los pecados que cometió en toda su vida pasada y las buenas obras que dejó de cumplir o cumplió imperfectamente. Sólo así podrá expiar y reparar el mal que cometió y el bien que omitió.

Por lo que toca a las obligaciones omitidas, v. gr., la oración ritual, si la dejó de hacer o la hizo sin los requisitos de obligación o sin la intención que le da la validez, etc., deberá expiar la falta, repitiendo la oración tantas veces cuantas fué la omisión. En caso de duda acerca del número de veces, haga un cálculo prudente y repita sólo las que crea probablemente que omitió. Lo mismo en cuanto al ayuno, el azaque, la peregrinación, etc.

Por lo que toca a los pecados, deberá hacer también el examen de su vida pasada, primero, por los miembros u órganos con que haya ofendido a Dios, oído, vista, lengua, vientre, manos, pies, *pudenda,* etc.; después, recorriendo con la memoria todos los días y horas de su vida, desde el uso de razón hasta el momento presente, formará con todos esos pecados una estadística en el fondo de su conciencia, que le permita tenerlos presentes, así los graves como los leves. Después, irá examinándolos uno a uno, para separar los que sólo implican ofensa contra Dios de aquellos otros que además implican injusticia u ofensa contra el prójimo.

Por lo que atañe a los primeros, para satisfacer por ellos y expiarlos, bastará que el penitente forme sincero y profundo dolor de haberlos cometido y que además practique tantas obras buenas como pecados cometió, equivalentes a ellos en magnitud, género y duración. Así, por ejemplo, la audición de música prohibida se expiará oyendo leer el Alcorán; la falta de puntualidad en los oficios de la mezquita se expiará con un retiro espiritual extraordinario en ella; el pecado de beber vino, dando de limosna bebidas lícitas que le sean muy gratas al penitente, etc. Estos ejemplos bastan para sugerir el método general de la expiación de estos pecados, que se reduce a compensarlos con buenas obras contrarias, así como se cura toda enfermedad con el remedio opuesto y se disipa la oscuridad con la luz y se borra el color negro con el blanco. Y la razón de este método estriba en que el amor del mundo es la raíz de todo pecado, y el efecto que ese amor engendra en el corazón es cierta alegría de ir en pos de las cosas de acá abajo y el ansia viva de gozarlas. Por eso, al menor disgusto que el hombre sufre, su corazón se agita inquieto para eludir la contrariedad que las mismas cosas mundanas le producen; y esta aversión que entonces siente es una expiación y medicina de aquellas ansias, porque el corazón humano solamente abomina del mundo, cuando sus preocupaciones y penas le hacen comprender que no es morada de felicidad, sino de tristeza.

Por lo que atañe a los pecados que implican injuria u ofensa del prójimo, es evidente que en ellos hay también rebelión contra Dios, autor de la ley que prohibe ofender o perjudicar al prójimo. Por consiguiente, la expiación de estos pecados, en cuanto ofensa de Dios solo, se habrá de hacer como en el caso anterior, es decir, mediante el dolor o arrepentimiento, la enmienda en lo futuro y la satisfacción, consistente en obras buenas, contrarias a las culpas cometidas. Así, v. gr., el daño se compensará con el beneficio, el fraude con la limosna, la difamación con la alabanza, el homicidio con la manumisión de un esclavo — que en realidad equivale a la resurrección de un hombre muerto, ya que el esclavo no vive para sí, sino para su señor, y la manumisión le da, con la libertad, la vida de persona humana —, etc., etc. Pero, aun después de todo esto, no quedará el penitente libre del reato de sus culpas, mientras no repare directamente el daño inferido con ellas a sus prójimos en sus personas, bienes, fama, etc., pues ya no se trata ahora como en los casos anteriores, en los cuales bastaba, para la expiación, con satisfacer a Dios ofendido. Ahora es, además, preciso que el penitente satisfaga las penas impuestas por la moral y el derecho canónico en cada caso, a fin de reparar con ellas el daño inferido.

Examine, pues, su conciencia, de nuevo, con toda escrupulosidad, en materia de fraudes o daños pecuniarios, hasta el céntimo; y esto, desde el primer día de la vida hasta el momento actual. Y cuando haya terminado su examen con el mayor empeño, compatible con la posibilidad y con una exactitud prudente, consigne por escrito el resultado de sus deudas con los nombres de sus acreedores, uno a uno, para poder, desde luego, emprender la tarea de buscarlos por todos los rincones de la tierra y restituirles lo debido, bien a ellos en persona, bien a sus herederos o derechohabientes. Claro es que tal empresa es dura y ardua de realizar para los que han vivido del fraude y para los comerciantes, por la dificultad de buscar a todas las personas con quienes trataron y que fueron víctimas de sus injusticias o a sus herederos; pero esta dificultad no les exime de la obligación de hacer en este sentido cuanto puedan; y si sus gestiones resultaren al fin infructuosas, no les queda otro camino que el de compensar la restitución directa, mediante un mayor número de buenas obras, sobre todo con limosnas, equivalentes a las sumas defraudadas. Este último recurso es también aplicable al caso en que el penitente ignore a quién deba hacer la restitución.

La reparación de los daños contra el honor o la fama del prójimo exige análogo procedimiento: hay que buscar a cada una de las víctimas de la maledicencia o injuria de palabra u obra y resarcir personalmente el daño inferido. Claro es que si las víctimas murieron o viven muy lejos, la reparación será imposible y habrá que compensarla con buenas obras; pero si cabe encontrarlas y obtener de ellas el perdón, este perdón servirá de expiación del pecado. Para lograrlo, es indispensable que el penitente declare a su víctima la naturaleza y gravedad de la injuria u ofensa que le infirió, sin contentarse con una explicación vaga y sumaria, puesto que el perdón logrado en este último caso quizá no lo obtendría en el otro. Sin embargo, cuando esta explicación pormenorizada de la ofensa inferida no pueda hacerse sin difamar al mismo tiempo a otra persona, verbigracia, cuando sea preciso denunciar el adulterio cometido con la esposa o la esclava del sujeto cuyo perdón se quiere obtener, no debe ya descenderse a pormenores, sino limitarse a una explicación vaga e impersonal, pues de lo contrario, lejos de expiar la ofensa pasada, se le inferiría otra más grave y no se lograría el perdón. En tales casos, habrá que proceder como si la víctima hubiese muerto o estuviera ausente, es decir, compensando con buenas obras la imposible expiación personal. En todo caso, si la víctima de la ofensa se negase a otorgar el perdón solicitado, deberá el ofensor poner todo empeño en lograrlo poco a poco, mediante toda clase de favores y servicios personales que acaben por ablandar su ánimo y captarse sus simpatías. El hombre es esclavo del beneficio, como dice el refrán vulgar. De modo que siempre es de esperar que el ofendido perdone, abrumado por los beneficios y el amor del ofensor. Mas si, a pesar de todo, se negase a perdonarle, el ofensor ya no está obligado a más. Antes bien, sus humillaciones y excusas le serán inscritas como mérito a su favor en el día del juicio, pues ellas le bastarán para compensar y reparar la ofensa que tan sin razón se niega el ofendido a perdonar. El caso es entonces muy parecido al del que pierde un dinero del prójimo y se lo restituye con otro dinero equivalente, pero el acreedor se niega a recibirlo y a perdonarle la deuda. El juez, entonces, sentenciará, sin duda, que el acreedor está obligado a recibir el dinero, quiera o no. Asimismo, pues, en el tribunal del juicio final, sentenciará el Juez supremo y justo [1].

C. El propósito de la enmienda, por lo que toca al *futuro,* consiste en una especie de compromiso contraído con Dios, obligándose por él el penitente, de manera seria, formal y decidida, a no volver a cometer ni los mismos pecados pasados ni otros semejantes. Es como el enfermo que sabe que le hacen daño los dulces y que forma el propósito firme de no comerlos, mientras esté enfermo. Este propósito podrá ser firme y decidido en aquel momento, aunque se conciba como posible que el deseo de comer dulces le venza, un momento después. Asimismo, el penitente no podrá decirse que sinceramente está arrepentido de su pecado, si en aquel momento, al menos, no forma firme propósito de enmienda. Ahora, para que este propósito perdure de hecho, es indispensable que el penitente evite las ocasiones de pecar. Lógrase esto, sobre todo en los comienzos de la penitencia, mediante la soledad, el silencio y la sobriedad en el comer y el dormir. Si la soledad no hace efecto, de seguro que la enmienda no será absoluta, a no ser que se trate sólo de hacer penitencia de algunos pecados, v. gr., de la embriaguez, el adulterio o el fraude, pero no de todos.

Cuestión 1ª — ¿Es válida la penitencia parcial?

Respuesta. — Algunos teólogos, principalmente *muᶜtaziles,* afirman que esta penitencia parcial no es válida, mientras los ortodoxos dicen que lo es. La palabra *validez* es, en efecto, equívoca: si al decir que la penitencia parcial no es válida se entiende que el hacerla vale tanto como el omitirla, o sea, nada absolutamente, se incurre en un craso error, puesto que, según vimos, la pena de la vida futura será proporcional en cantidad a la culpa; ahora, si al decir que la penitencia parcial es válida se entiende que merecerá para la otra vida la exención total de pena, la salvación absoluta, también se incurre en error, puesto que el cielo no se gana, sino evitando todo pecado. Esto último es, a lo menos, lo que parece probable, prescindiendo de los ocultos misterios de la divina misericordia.

---

[1] Toda esta doctrina de la restitución tiene sus evidentes orígenes en el axioma de San Agustín (*Epist. 153 ad Macedonium*): *Non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, cum restitui potest.* Coincide, asimismo, con la doctrina de los moralistas cristianos, en cuanto a las causas que excusan de su cumplimiento y a la forma indirecta de reparar, en caso de imposibilidad, el daño inferido en cuanto a los bienes o a la fama. Cfr. Gury, *op. cit.*, I, 413 (*De restitutione famae*) y I, 588 (*De circunstantiis restitutionis*).

Los *múᶜtaziles* que niegan la validez de la penitencia parcial se fundan en que la penitencia estriba en el arrepentimiento y nadie se arrepiente, v. gr., de un hurto por ser hurto, sino por ser un acto de rebeldía contra la ley de Dios; luego es imposible dolerse de un hurto, sin dolerse de un adulterio, en el cual existe el mismo motivo de dolor o arrepentimiento. El que se duele de que su hijo haya sido asesinado con una espada, duélese igualmente de que lo hayan asesinado con un cuchillo, puesto que la causa de su dolor es la pérdida del objeto de su amor, en uno y otro caso. ¿Cómo pues, concluyen, cabe arrepentirse de unos pecados y no de otros, si el dolor es un sentimiento engendrado por la idea de que todo pecado, en cuanto tal, acarrea al alma la pérdida del objeto de su amor? Si esto fuese lícito, seríalo asimismo arrepentirse de haber bebido vino de uno de dos vasos y no de otro; luego siendo esto absurdo, por cuanto la razón de rebeldía contra la ley de Dios existe a la vez en el contenido de ambos vasos, lo mismo deberá decirse de los varios actos pecaminosos, los cuales no son sino instrumentos de una misma rebeldía u ofensa contra la ley divina. Resulta de lo dicho que la invalidez de la penitencia parcial significa sencillamente esto: Dios promete a los penitentes un cierto rango, el cual no se obtiene sino mediante el arrepentimiento, el cual, a su vez, no se concibe que tenga por objeto una sola parte de actos que son semejantes entre sí. Es como la propiedad de una cosa, adquirida mediante contrato de compra: la adquisición está subordinada a la aceptación o asentimiento de los contratantes, y mientras este asentimiento no se da, decimos que el contrato no es válido, o sea, que no surte resultado alguno, es decir, que no da su fruto, que es la propiedad. Ahora bien, el fruto que produce, en la penitencia, la mera omisión del pecado es únicamente suprimir la pena merecida por el pecado que se omite; pero el fruto producido por el dolor o arrepentimiento es borrar o expiar los pecados pasados. Es decir, que el dejar de robar no borra o expía el robo ya cometido, sino que es el arrepentimiento el que lo borra, y este arrepentimiento no se concibe, sino en cuanto que el robo es ofensa de Dios, la cual razón es general y común a todos los pecados.

Para poner en claro la cuestión y refutar lo que hay de erróneo en esta doctrina de los *muᶜtaziles,* Algazel distingue tres casos posibles en la penitencia parcial: 1°, penitencia de todos los pecados mortales, sin los veniales; 2°, de todos los veniales, sin los mortales; 3°, de un pecado mortal, sin otro mortal [1].

1° La posibilidad de la primera hipótesis es evidente, puesto que, sabiendo el penitente que los mortales son más graves a los ojos de Dios y provocan su ira y su abominación más que los veniales, que por su levedad son más fáciles de perdonar, cabe muy bien que se duela y arrepienta de los unos y no de los otros. Es como el que comete una falta contra la familia del rey y contra una de sus bestias, y que luego siente un gran temor por la ofensa inferida a la familia real, mientras no hace caso alguno de la inferida a la bestia. El dolor del penitente es proporcional a la gravedad que estima en el pecado y al concepto que le merece, en cuanto causa de alejamiento de Dios. Son muchos los penitentes, de los tiempos pasados, de cuya sincera penitencia nos consta por testimonio de la revelación, y sin embargo sabemos que ni uno solo de ellos fué impecable, pues la penitencia no implica necesariamente la impecabilidad. El médico amonesta al enfermo que se guarde absolutamente de comer miel, pero no emplea tanta severidad al prohibirle el azúcar, dándole así a entender que quizá no le daña éste tanto como aquélla; y eso basta para que el enfermo se prive de la miel y no del azúcar. La hipótesis, pues, no es imposible: cabe muy bien que luego coma azúcar y miel, llevado de su glotonería, y que después se duela y arrepienta de haber comido miel y no del azúcar.

---

[1] Algazel plantea aquí, mucho antes que la teología moral cristiana, el problema de la validez de la penitencia parcial, tan discutido desde el siglo XII por los escolásticos y en el XVII por los casuístas. Ya San Agustín *(De vera et falsa poenitencia,* c. 9) lo insinuó en estos términos: *Sunt plures quos poenitet peccasse, sed non omnino, reservantes sibi quaedam, in quibus delectantur.....* Santo Tomás *(Summa theol.,* p. 3ª, q. 86, a. 2) discute: *Utrum possit per poenitentiam unum peccatum [mortale] sine alio remitti.* Y en la q. 87, a. 4: *Utrum veniale peccatum possit remitti sine mortali peccato.* La solución, sin embargo, no es idéntica a la de Algazel, sino más estrecha, en la moral católica.

2° También es muy posible la hipótesis de que el penitente se arrepienta de unos pecados mortales y no de otros, por creer que aquéllos son más graves que éstos a los ojos de Dios. Tal, v. gr., el que se duela del homicidio, del robo y de la injusticia, porque sabe que estos pecados no son perdonados por Dios sin previa reparación y desagravio del daño inferido al prójimo, mientras que las ofensas que tan sólo afectan a Dios le han de ser perdonadas más pronto. Este caso, pues, tiene análogo fundamento al del caso anterior, ya que entre los pecados mortales caben también grados, como entre los mortales y los veniales. Por eso, aun dentro de los mortales, que sólo son ofensa de Dios sin daño del prójimo, cabe que el penitente se duela, verbigracia, del pecado de beber vino, más que del adulterio, porque sabe que el vino, privando del uso de la razón, abre la puerta a todos los pecados.

3° Que se arrepienta de uno o de varios veniales, mientras persevere obstinado en una culpa grave, a conciencia de que es grave. Tal, v. gr., el que se arrepiente de la murmuración o de las miradas impúdicas o de otros pecados leves, mientras persiste obstinado en el vicio de la embriaguez. También es posible este caso, pues si bien es cierto que no hay quien, teniendo fe, no sienta algún temor de sus pecados y algún dolor, débil o intenso, de haberlos cometido, sin embargo, el deleite que le produce un pecado determinado puede ser más intenso que el dolor nacido del temor de cometerlo, bien porque el penitente se deje llevar de su estado de indiferencia, abandono y tibieza en aquel instante, bien porque el ímpetu de la pasión le ciegue. De modo que, en tal caso, existirá el dolor realmente, pero no será bastante eficaz para mover la voluntad al propósito. Y así cabe muy bien que el vicioso, dado al vino, no pueda privarse de beber, y, sin embargo, se abstenga de otros vicios leves, como el de la murmuración, porque el temor de Dios influye en su alma lo suficiente para reprimir este vicio, cuya pasión le domina con menos fuerza que la del vino. Y hasta es fácil que el tal vicioso se diga para sus adentros: «Ya que Satanás me obliga por medio de esta pasión dominante a cometer algunos pecados, no está bien que por ello pierda yo todo pudor y suelte las riendas en absoluto; mejor será que me esfuerce en luchar contra él en otras materias pecaminosas, pues así, quizá lo venza y mi victoria me sirva de expiación para los otros pecados.» Si este estado de ánimo es imposible, no se concibe cómo hay hombres viciosos que, sin embargo, cumplen con los preceptos de la oración y del ayuno, pues cabría decirles: «Si vuestra oración no va enderezada a Dios, es inválida; y si la hacéis por Dios, abandonad el estado de pecado en que vivís, pues la ley divina que os manda orar es la misma que os prohibe ese pecado habitual, y no se concibe que intentéis dar gusto a Dios con vuestra oración, mientras le disgustáis con vuestras maldades.» Cualquiera de estos pecadores podría, en efecto, responder a esta objeción diciendo: «Dios me impone dos preceptos, y si los desobedezco, mereceré dos castigos. Ahora bien, yo puedo vencer a Satanás y cumplir uno, pero no me siento capaz de vencerlo en el otro; por tanto, le venceré en el que puedo vencerlo, y así espero que mi esfuerzo y victoria me servirá de expiación para el otro pecado, en que por la fuerza de la pasión no me siento capaz de dominar a Satanás.» ¿Cómo no ha de ser posible este estado de alma, si es el de todo musulmán, puesto que no hay uno solo que no junte en su conciencia el pecado con la virtud, precisamente por la razón que acabamos de explicar? Una vez, pues, que se haya comprendido esto, se comprenderá también cómo es posible que para unos pecados y no para otros la fuerza del temor de Dios venza a la pasión, y que ese temor de los pecados pasados engendre el dolor y este dolor engendre el propósito de la enmienda.

Cuestión 2ª — ¿Es válida la penitencia del impotente, que se arrepienta del adulterio cometido antes de contraer la impotencia?

Respuesta. — No es válida, porque la penitencia consiste en un dolor capaz de provocar el propósito de la enmienda, es decir, de la omisión de un acto que el sujeto sea capaz de realizar. El acto que es irrealizable para el sujeto, se omite por sí mismo, no por intervención del agente. Pero, esto no obstante, si después de la impotencia ilumina Dios al pecador haciéndole comprender la gravedad y malicia del adulterio que cometió, y de este conocimiento le nace un tan intenso dolor, pena y aflicción de su pecado, que, aunque todavía sintiese los estímulos del apetito sexual, sería eficaz para reprimirlos y vencerlos, es de esperar que ese dolor le sirva de expiación de su pecado y que borre su culpa. Es, en efecto, indiscutible que, si antes de contraer la impotencia, hubiese hecho penitencia y hubiera muerto a continuación, su penitencia habría sido válida, aunque no hubiese tenido ya, por la muerte, ocasión de sentirse tentado a pecar. La penitencia, aun en esa hipótesis, sería válida, sencillamente porque el dolor del pecado era lo bastante intenso para desviar eficazmente al sujeto de su propósito de volver a cometer el adulterio, si este propósito llegaba a nacer en su corazón. Luego, *a pari*, tampoco es imposible que la intensidad del dolor llegue en el impotente a tener esa misma eficacia. Es cierto, sin embargo, que el impotente no puede comprobar por sí mismo el alcance eficaz de su arrepentimiento, ya que fácilmente se ilusiona creyendo que podrá evitar un acto todo el que no siente deseos de realizarlo. De modo que, en definitiva, sólo Dios, que ve en el fondo de la conciencia, es quien puede medir en cada caso la intensidad del dolor y aceptar el arrepentimiento como expiación, aunque lo más probable es que lo acepte. Porque en realidad todo el quid de la cuestión está en considerar que la mancha del pecado se borra del corazón con dos cosas: una es el cauterio del arrepentimiento; otra es el esfuerzo del alma para combatir la pasión y evitar el pecado en lo futuro. Suprimida la pasión en el impotente, es claro que ya no puede actuar como causa de expiación el combate espiritual; pero, en cambio, no es inverosímil suponer que el arrepentimiento sea tan intenso, que borre por sí solo la mancha del pecado, sin la ayuda del combate espiritual. Si así no fuese, habría que concluir que la penitencia no sería válida y acepta a los ojos de Dios, mientras el penitente no sobreviviese a su penitencia durante algún tiempo, en el cual combatiera de hecho aquella pasión y la venciese varias veces. Y de este supuesto requisito no hay indicio alguno en los textos de la revelación.

Cuestión 3ª — Supongamos dos penitentes: uno, en el cual se hayan apaciguado los estímulos de pecar, y otro que todavía los sienta, pero que los reprima y venza. ¿Cuál de ambos merecerá más a los ojos de Dios?

Respuesta. — Es ésta una cuestión muy controvertida entre los teólogos: los de la Escuela de Damasco sostienen que merece más el segundo, porque al mérito de la penitencia suma el del combate espiritual; los de la Escuela de Basora, por el contrario, afirman que merece más el primero, porque aunque su penitencia se llegue a entibiar, siempre será más probable que se salve, que no el segundo, el cual, si se entibia su arrepentimiento, carecerá de fuerzas para reprimir sus estímulos de pecar.

Cada una de estas dos opiniones tiene su parte de verdad, aunque ambas dan al problema una solución deficiente e incompleta. Para resolver la cuestión sin peligro de error, conviene distinguir dos casos posibles en el penitente primero, es decir, en aquel que no siente ya estímulos de pecar.

Primer caso. — Que esta carencia de estímulos obedezca sencillamente a que la pasión, en sí misma y por sí misma, se ha entibiado. En este caso, es evidente que el otro penitente, el que combate y vence su pasión, merece más, puesto que si éste evita el pecado mediante el combate, es indicio seguro de que posee una energía espiritual y un dominio de la pasión por motivos sobrenaturales, que son síntoma infalible de una fe viva y de un sentimiento religioso muy sólido e intenso, es decir, de una fuerza de voluntad, inspirada en motivos sobrenaturales, capaz de reprimir la pasión, sublevada por las sugestiones diabólicas. Es exacto que el otro penitente, es decir, el que no siente estímulos porque la pasión se aplacó por sí sola, está menos expuesto a condenarse, puesto que, aun suponiendo que su penitencia se entibie, no volverá ya a pecar; pero emplear, para calificarle, el epíteto de más excelente o meritorio que el otro, es también un error. Equivale a decir que el impotente es más virtuoso que el fecundo, porque está libre del peligro de la pasión sexual, o que el niño es más santo que el adulto, porque está exento de pecado, o que el pobre es más perfecto que el rey victorioso de sus enemigos, porque aquél carece de enemigos que le puedan vencer, mientras que el rey, si una vez los vence, otras puede ser vencido por ellos. Discurrir de este modo es propio de personas de conciencia recta, sin duda ninguna, pero de cortos alcances, incapaces de penetrar con su entendimiento más allá de la superficie de las cosas y de ver que el mérito se gana afrontando los peligros y lanzándose con osadía al asalto de los obstáculos. Es como si alguien sostuviera que el cazador que no usa caballo ni perro es mejor que el que los usa, porque está libre de que el perro le muerda y el caballo se le desboque y le tire al suelo y le rompa una pierna o un brazo en la caída. Antes al revés, el que teniendo caballo y perro sepa amaestrarlos y educarlos, será indudablemente mejor cazador.

Segundo caso. — Que la falta de estímulos para el pecado sea en el penitente un efecto de la intensidad de su viva fe y de la sincera mortificación de sus pasiones que anteriormente hubiere practicado, la cual mortificación haya llegado a reprimir y ahogar el ímpetu de la concupiscencia en tal forma, que no se mueva ésta sino obedeciendo a los dictados de la ley divina y por estímulos sobrenaturales, quedando, por lo tanto, supeditada y sumisa del todo a la dirección religiosa. Entonces sí que este penitente ocupará un rango más alto de perfección y mérito, que el del otro que todavía siente los estímulos de la pasión y los reprime. Ni cabe decir que le falta el mérito del combate espiritual, pues decir esto es no comprender cuál es el fin de dicho combate. No es el fin del combate el combate mismo, sino que la lucha tiene por único objeto atajar el asalto del enemigo para que no te arrastre en pos de las pasiones. Por consiguiente, si el enemigo es incapaz de arrastrarte y no puede desviarte del camino de la perfección, una vez que ya lo hayas vencido y logrado tu propósito, para nada necesitas seguir luchando, a la hora del triunfo. El caso es, pues, semejante al del militar que ya ha vencido a su enemigo y lo tiene prisionero, comparado con el militar que todavía está luchando en las filas, sin saber si se librará o no del suyo. O también, como el que ya acabó de amaestrar el perro y domar el caballo para la caza, comparado con el que todavía se tiene que ocupar en esta enojosa tarea.

Cuestión 4ª — Supongamos ahora dos penitentes: uno, que ya olvidó el pecado y no se ocupa en pensar y meditar sobre él; y otro, que lo tiene siempre presente ante los ojos del alma y no cesa de acordarse de él y de consumir su corazón en el fuego del arrepentimiento. ¿Cuál de ambos será más perfecto a los ojos de Dios?

Respuesta. — También ésta es cuestión muy controvertida entre los místicos: unos dicen que la penitencia consiste esencialmente en tener presente ante los ojos del alma el recuerdo del pecado, mientras otros sostienen que consiste en olvidarlo. Ambas opiniones, sin embargo, son verdaderas, aunque sólo relativamente a un estado de alma distinto para cada una de las dos.

Ocurre siempre eso mismo con las doctrinas de los *ṣūfíes:* que son parcialmente verdaderas, porque se limita cada cual habitualmente a resolver las cuestiones según su punto de vista subjetivo, es decir, basado en lo que su estado de conciencia personal le sugiere, sin preocuparse de los estados de alma de los demás. Por eso las soluciones que dan son tan diferentes como sus estados de conciencia. Y este método empírico es, sin duda, deficiente e imperfecto, con relación a lo que reclama el conocimiento científico, que aspira a algo más alto y excelente, o sea a formarse un concepto objetivo de las cosas, tal cual ellas son en sí mismas. Esto, sin embargo, no obsta para que el tal método subjetivo de los *ṣūfíes* sea impecable y perfecto, con respecto al fin a que ellos aspiran, es decir, para concentrar mejor el esfuerzo y el empeño de lograr cada cual su perfección espiritual, puesto que limítase el sujeto a escudriñar sus propios estados de conciencia, sin distraer las miradas hacia los estados de los demás. El camino espiritual para llegar a Dios no es en el místico otra cosa que su propia alma; las moradas o estaciones de ese camino son sus estados de conciencia, aunque también cabe llegar a Dios por el camino de la ciencia, en vez del de la introspección, porque los caminos son muchos, si bien no todos son igualmente breves y sólo Dios sabe cuál de ellos es el más recto.

Esto supuesto, el pensar en el pecado, el tenerlo presente en la memoria y el dolerse de haberlo cometido es una perfección, respecto del devoto incipiente, porque si lo olvida, no sentirá tan intenso el dolor ni, por lo tanto, será tan firme su propósito y empeño de emprender la marcha por la vía de la perfección; antes bien, el olvido del pecado arrancará de su corazón la tristeza y el temor que en un principio sentía y que le contenían impidiéndole recaer en él. Por consiguiente, es una perfección en el principiante, comparado con el indiferente; pero, comparado con el proficiente, o sea con el que ya camina por la vía espiritual, es una imperfección, puesto que le ocupa y le estorba para seguir caminando. Antes bien, al proficiente le conviene no desviarse ni detenerse en la marcha, porque si los primeros síntomas de la unión mística aparecen de pronto y se le descubren las luces de la intuición y se le revelan los resplandores de los divinos misterios, eso le bastará para que a su espíritu, absorto y abstraído, no le quede ya espacio ni vagar de volver sus miradas hacia sus estados de conciencia pretéritos; y esto, indudablemente, es ya la perfección espiritual.

Si el viajero encuentra, en su marcha hacia un pueblo, el obstáculo de un río que le cierra el camino, le habrá de costar sin duda algún esfuerzo y tiempo el conseguir atravesarlo, supuesto que se haya derruído el puente que allí antes existiera. Ahora bien, si después de pasar el río se sentase el viajero a su orilla para llorar desconsolado la destrucción del puente, es indudable que esta detención sería un nuevo impedimento, que le retrasaría en su marcha, después de haber vencido ya el primer obstáculo. Claro es que si no es entonces hora de caminar, por ser de noche, o si el viajero teme todavía encontrar otros ríos que le cierren el paso, entonces ya estará justificado que pase la noche llorando y doliéndose de la ruina del puente, a fin de que su dolor y tristeza fortifiquen su propósito de no volver más a pasar por allí. Pero, suponiendo que su propósito de la enmienda sea ya firme y seguro, más conveniente le será reanudar la marcha interrumpida, que no perder el tiempo en meditar y llorar la ruina del puente.

Antes al contrario, puede asegurarse que para perseverar en la penitencia es condición indispensable el meditar frecuentemente, más que en la vida pasada, en la felicidad que al pecador arrepentido le aguarda en la vida futura del cielo, pues ese pensamiento enfervorizará más sus ansias de lograrla. Sin embargo, si el penitente fuese joven, no conviene que piense mucho en aquellos goces del paraíso que tienen analogía con los de acá abajo, no sea que estas imágenes provoquen el deseo de disfrutar de ellos en la vida presente, en lugar de esperar los futuros. Mejor le será meditar tan sólo en el placer de la visión beatífica, que no tiene semejante en la vida de acá abajo. Y esa misma excepción hay que hacer, si se trata de pensar en los pecados de la vida pasada, cuyo recuerdo pueda provocar tentaciones o malos deseos: al incipiente también le perjudicará esa meditación y le será mejor olvidarlos por completo [1].

10 — CLASIFICACIÓN DE LOS PENITENTES POR SU MAYOR O MENOR PERSEVERANCIA

En cuatro grupos pueden clasificarse:

Grupo primero. — El del pecador que persevera en la penitencia hasta el fin de la vida, consagrado a expiar los pecados de la vida pasada sin reincidir jamás en ellos, salvo los ligeros defectos vulgares y corrientes, de que ningún hombre puede librarse, si no ha llegado a la dignidad de profeta. Dentro de este grupo caben grados, según la inclinación del sujeto hacia el pecado: hay penitentes, cuyas pasiones están ya tan sujetas bajo el imperio de la fe viva y del sentimiento religioso, que sus estímulos duermen aplacados, sin que el sujeto tenga que trabajar para reprimirlos, y así puede dedicarse a adelantar en el camino de la perfección; otros penitentes, en cambio, no están todavía libres de la necesidad de luchar para reprimirlos, pero se sienten capaces de vencerlos y de hecho los vencen. En este grado caben, a su vez, otros, según que los estímulos son muchos o pocos, de una o varias especies y de corta o larga duración, como también relativamente a la vida más o menos larga del penitente que los reprime, puesto que cabe muy bien que muera al poco tiempo de convertirse y que, por tanto, su penitencia, aunque breve, le salve, porque no tuvo tiempo de entibiarse, mientras que en cambio otro vive largos años luchando contra sus pasiones, haciendo penitencia sincera y eficaz y practicando las virtudes; es claro que el grado de este penitente será más elevado y meritorio que el anterior, puesto que ha podido borrar con buenas obras todos y cada uno de sus pecados pasados. Tan es así, que algunos maestros de espíritu afirman que el pecado cometido no se expía, mientras el pecador penitente no se ve en diez ocasiones nuevas de reincidir y las vence por temor de Dios, pudiendo cometer fácilmente el mismo pecado y sintiendo vivos estímulos de pecar. No puede negarse que si esta condición fuese realizable de hecho alguna vez, su mérito sería grande y extraordinario; pero no siendo verosímil, como no lo es, su realización, no conviene imponerla al novicio que no sea de sólida virtud, pues habiendo de exponerse, para cumplirla, a ocasiones y peligros de pecar, es muy de temer que la concupiscencia, excitada y enardecida más con la abstención, rompa los frenos del albedrío y reincida en el pecado y fracase la empresa de la conversión. Antes bien, el método que deben seguir los principiantes es el de la fuga de las primeras ocasiones que puedan facilitarles la reincidencia, a fin de cerrar así todos los caminos a la pasión; pero sin que esta fuga sea obstáculo para reprimir el asalto de la concupiscencia, tan pronto como la ocasión se ofrezca.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 25-32. — En el fondo de todos estos casos, que Algazel discute, y en el artículo siguiente, late el problema de si el propósito es válido sólo cuando es eficaz *in effectu* o si también lo es cuando únicamente tiene eficacia *in affectu*. Los escolásticos y casuístas, desde Pedro Lombardo hasta nuestros salmanticenses, lo discutieron también por extenso.

Grupo segundo. — Pertenece a él el penitente que también persevera hasta el fin de la vida evitando todos los pecados más graves y cumpliendo los preceptos capitales de la ley de Dios, aunque sin dejar de caer en algunas faltas, cuyas ocasiones se le presentan sin proponérselo directa y voluntariamente, sino que, antes bien, se le ofrecen, como pruebas que Dios le envía, en las circunstancias ordinarias de la vida, sin que a ellas preceda previsión alguna ni, mucho menos, propósito de buscarlas. Además, todas las veces que cae, se reprende duramente a sí mismo, se arrepiente, se duele de corazón y renueva el propósito de vigilar en adelante para evitar las ocasiones que se le presenten. También este grado de penitencia es elevado y meritorio, aunque inferior al del grupo anterior. A él pertenecen la mayoría de los penitentes, porque la malicia está tan amasada con el frágil barro de que el hombre está hecho, que son poquísimos los que de ella se libran. A lo más a que el hombre puede aspirar es a que sus buenas obras venzan con su mayor peso al de sus pecados en el día del juicio. Son muchos los testimonios de la revelación que prueban de manera decisiva que esta cantidad y forma de perseverancia no invalida la penitencia ni reduce a los que la practican a la categoría de obstinados en el pecado. El director espiritual que niegue a tales pecadores el título de penitentes, quitándoles toda esperanza de salvación, se parece al médico que quitase al sano toda esperanza de conservar la salud, tan sólo porque toma dulces y manjares ardientes alguna que otra vez, sin continuidad y sin hábito. O también se asemeja al maestro de derecho que le quitase a su discípulo toda esperanza de lograr el grado de doctor, tan sólo porque en algunas, y muy raras ocasiones, se mostrase desaplicado en el estudio. Tales pronósticos arguyen incapacidad en el médico y en el maestro. Por eso, el maestro de espíritu no debe jamás desahuciar a los fieles ni quitarles la esperanza de ascender a los más altos grados de la perfección espiritual, tan sólo porque accidentalmente les sobrevengan estados de tibieza y hasta pecados imprevistos que no sean habituales [1].

Grupo tercero. — Es el del penitente que persevera en su conversión durante algún tiempo y que después se deja vencer por la concupiscencia en alguna materia pecaminosa, cometiendo de propósito, a sabiendas y con pleno consentimiento y deseo, ciertos pecados, porque se siente incapaz de resistir en esa materia a la tentación; pero, esto no obstante, sigue practicando en lo demás la virtud y evitando todos los pecados, que no son los de su pasión dominante, aunque sintiendo también, respecto de ellos, el estímulo de la concupiscencia y pudiendo satisfacerla. De modo que sólo se deja vencer por una o dos pasiones; y, aun entonces, en el momento mismo de obedecer a sus estímulos, todo su deseo sería que Dios le diese fuerzas para resistirlas y que le librase de aquel mal; y tan pronto como acaba de satisfacer la pasión, muévese a dolor y arrepentimiento, diciendo: «¡Pluguiera a Dios que no hubiese pecado! Haré penitencia y me esforzaré por vencer a la tentación en adelante.» Y con esto se engaña a sí mismo y va aplazando su enmienda, una vez tras otra y día tras día. Su perseverancia en las demás buenas obras y prácticas de piedad, junto con la repugnancia que sus pasiones dominantes le producen, son motivos bastantes para esperar que quizá Dios le perdone. Su suerte final, sin embargo, está llena de peligros, porque aplazando para mañana y retrasando siempre la penitencia, es muy fácil que le sobrevenga la muerte antes que se enmiende. De modo que su suerte final queda subordinada a los ocultos decretos de la voluntad divina: si Dios le otorga su gracia fortaleciendo su debilidad y ayudándole para que haga penitencia, se salvará como los predestinados; pero si su pasión sigue venciéndolo y dominándolo, es muy de temer que en la hora de la muerte se cumplan en su daño los eternos decretos de la divina reprobación. Cuando al estudiante se le ponen las cosas de tal modo que siempre le es difícil evitar las ocasiones de vagancia y pigricia en el estudio, eso basta como síntoma para presagiar que Dios lo ha predestinado *ab aeterno* para ser un ignorante, y hay que perder la esperanza de que llegue a sabio. En cambio, si se ve siempre rodeado de circunstancias favorables para que se aplique al estudio, será síntoma de que desde la eternidad está predestinado para sabio. Asimismo, el enlace y estrecha dependencia que entre sí guardan las virtudes y los vicios con los premios y castigos de la vida futura, obedece a los decretos de la providencia divina, que prepara las circunstancias y ocasiones de la vida de acá abajo, del mismo modo que hace depender la salud y la enfermedad de tomar ciertos manjares y ciertas medicinas, y de la instrucción científica y cultura del espíritu hace también depender el logro de determinados cargos políticos y académicos en la sociedad. De modo que, así como no es digna de los altos puestos de la gobernación, la judicatura y la enseñanza, sino la persona que por el estudio asiduo se ha hecho culta e instruída, tampoco será apto para poseer la felicidad de la vida futura el corazón que no se haya esforzado por purificarse y limpiarse en esta vida.

---

[1] Échase de ver, en este pasaje y en otros del tratado de la penitencia, la preocupación de Algazel por dar normas de dirección de conciencia al maestro de espíritu, basadas casi siempre en las reglas terapéuticas de la medicina corporal. Los símiles tomados de ésta abundan en todo el *Iḥyā'*, pero más aún en la Ascética purgativa y en este tratado de la penitencia. Nace de aquí una muy estrecha analogía entre Algazel y los moralistas católicos, que también consideran al confesor o director espiritual como médico y maestro o doctor, a más de juez del penitente. Cfr. Gury, *op. cit.*, II, pp. 444 y sigs.

Grupo cuarto. — Es el del penitente que, después de perseverar algún tiempo en su conversión, vuelve a cometer el pecado o pecados de su vida pasada, sin que ni siquiera le ocurra ya la idea de arrepentirse ni dolerse de nuevo, antes bien, entrégase de lleno a pecar y a satisfacer sus pasiones, exactamente igual que el indiferente y olvidado de Dios. Su suerte es la de los pecadores obstinados, de los cuales es muy de temer un mal fin, aunque siempre supeditado a los decretos de la voluntad divina, pues si en sus ocultos designios entra el que acabe mal y muera impenitente, se condenará por toda una eternidad; mas si Dios le depara una buena muerte, es de esperar que se libre del infierno, aunque después de expiar sus pecados en el fuego durante algún tiempo. Jamás ha de juzgarse imposible que le acoja la amplitud de la divina misericordia, mediante alguna circunstancia oculta que no podemos vislumbrar, como tampoco es lícito declarar imposible *a priori* el que un hombre entre en unas ruinas para encontrar un tesoro y dé la casualidad de que lo encuentre; o bien, que se siente un hombre en su casa esperando que lo haga Dios sabio sin estudiar, como hizo sabios a los profetas. Buscar el perdón mediante las buenas obras es como buscar la ciencia por medio del estudio asiduo y repetido, o la riqueza por el comercio a través de los mares. Buscar una y otra cosa, sin poner los medios adecuados y esperando tan sólo lograrlas de Dios, es como buscar tesoros en medio de las ruinas y esperar que los ángeles nos infundan la ciencia. Es cierto que, en definitiva, no todo el que estudia se hace sabio, ni el que comercia se hace rico, ni el que ayuna y reza logra el perdón; pero así como aquel que, habiendo sufrido la ruina de su casa y patrimonio y viéndose sumido en la miseria y pasando hambre él y los suyos, si pretende y espera que Dios proveerá a su sustento haciendo que encuentre un tesoro bajo los cimientos de su casa en ruinas, será tratado como necio e iluso por las personas discretas, a pesar de que eso que espera no es imposible para la omnipotencia y generosidad de Dios, así también el que espera de su gracia el perdón, mientras vive obstinado en sus culpas, sin practicar la virtud y sin seguir el camino que al perdón conduce, será tachado de insensato por las personas entendidas en cosas de espíritu.

Y lo que más maravilla es la inteligencia de ese insensato y la habilidad con que pretende hacer pasar esa su tontería bajo apariencias de virtud, puesto que dice: «Dios es, sin duda alguna, generoso y magnánimo; y su cielo no es tan estrecho que excluya de su recinto a uno como yo; y mi pecado, por otra parte, en nada le perjudica a Él.» Mas, después de hablar así, lo verás atravesar los desiertos y cruzar los mares, buscando trabajosamente la ganancia por medio del comercio; y si alguien le dijera entonces: «Dios es generoso, y las riquezas de sus inmensos tesoros en nada se mermarían si te sacase de tu pobreza, y por lo tanto, ningún daño te sobrevendrá si abandonas el comercio y vives en la vagancia; siéntate, pues, en tu casa, porque es muy fácil que Dios provea a tu necesidad por donde menos pienses», de seguro que trataría de necio a quien tal le dijera y se burlaría de él y exclamaría: «¿Qué estupidez es esa que dices? ¡El cielo no llueve oro ni plata! ¡El dinero no se logra, sino con el trabajo y la ganancia! Así lo ha dispuesto el que es Causa de las causas y tal es el orden habitual de su inalterable providencia.» Y sin embargo, el que así habla ahora, no advierte que el Señor de la vida futura y el Señor de la vida presente es uno solo y el mismo, y que el orden de su providencia es igualmente inalterable en la una y en la otra vida. ¿Cómo, pues, cree que ese Señor, que es generoso, según él, en la otra vida, no lo será asimismo en la presente? ¿Cómo dice que la generosidad divina no le dispensa de ganar el dinero con el trabajo, y en cambio cree que le dispensa de trabajar para el logro de una felicidad infinita y eterna?[1].

11 — EXPLÍCASE LO QUE DEBE HACER EL PENITENTE, TAN PRONTO COMO COMETE UN PECADO, SEA CON PLENO CONSENTIMIENTO, SEA POR LIGEREZA

Claro es que está obligado, según ya sabemos, a hacer penitencia de nuevo, a arrepentirse y a expiar la culpa mediante obras buenas contrarias; pero si no se siente además con fuerzas para proponer firmemente la enmienda porque los estímulos de la concupiscencia le dominan, es decir, si no puede cumplir la obligación esta del propósito, no deberá dejar, por eso, de cumplir la otra obligación, o sea la de expulsar de su conciencia el pecado cometido, por medio de una obra buena que lo borre. Estas obras buenas, expiatorias de las culpas, pueden realizarse con el corazón, con la lengua y con los órganos corpóreos, según de qué pecados se trate y cuáles sean las circunstancias en que se cometieron.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 32-34.

Las obras del *corazón* se reducen a la fervorosa y rendida sumisión del penitente que, contrito, pida interiormente a Dios misericordia y perdón y se humille en su presencia, al modo del esclavo rebelde ante su Señor. Esta humillación se ha de revelar al exterior de manera que los demás la adviertan. Y para esto, ningún indicio hay más seguro que el de tratar al prójimo sin asomo de soberbia, porque ¿qué derecho puede tener el siervo rebelde y pecador para tratar con orgullo a sus colegas de servidumbre? Asimismo también, deberá manifestar su humillación ocultando a los ojos de los demás las obras buenas que practique.

Las obras de la *lengua* serán el reconocimiento y confesión oral de su culpa y las repetidas plegarias para pedir a Dios que le perdone, diciendo, v. gr.: «Pequé, ¡Dios mío!, e hice mal. ¡Perdóname mis pecados!», u otra cualquiera de las varias plegarias que se usan para este fin.

Los obras *corpóreas* son, en general, las limosnas, los actos de virtud y los ejercicios de devoción y prácticas religiosas de toda especie.

Objeción. — Pero se dirá: ¿Cómo puede ser útil para expiar el pecado la simple petición verbal de perdón, sin desatar previamente el nudo de la obstinación en seguir pecando? Bien sabido es, en efecto, que el Profeta dijo: «El que pide perdón de su pecado, mientras sigue obstinado en pecar, es como el que se burla de Dios.» Y por eso decía un asceta: «Pido perdón a Dios de la misma plegaria con que le suplico diciendo: — Pido perdón a Dios.» Y en el mismo sentido se ha dicho que el pedir perdón a Dios con la lengua es la penitencia de los embusteros.

Respuesta. — Todo eso es verdad, cuando sólo es la lengua la que pide perdón, sin que en ello tome parte alguna el corazón, como ocurre, v. gr., cuando por hábito y rutinariamente y sin atención dice la gente en las conversaciones diarias: «¡Dios me perdone!», o cuando, al oír mentar el infierno, exclaman: «¡Líbrenos Dios de caer en él!» En todos estos casos, en que las palabras no impresionan al corazón, son perfectamente inútiles, ya que se reducen a un simple movimiento mecánico de la lengua. Mas si a ellas va asociada la rendida y humilde sumisión del alma que fervorosamente implora de Dios su misericordia, con voluntad sincera y pura intención, ya entonces la súplica verbal es una obra buena en sí misma y eficaz para borrar el pecado.

Porque, en definitiva, no hay que olvidar que la penitencia produce dos frutos: uno es la expiación de las culpas, borrándolas de tal modo que el penitente quede tan limpio como el que no haya pecado; otro es la adquisición de los varios grados de aproximación a Dios, por los cuales se convierta de enemigo suyo en amigo. Ahora bien, la expiación tiene asimismo varios grados: unos que borran del todo hasta la misma raíz del pecado y otros que simplemente la debilitan. Y a cada uno de estos grados corresponden como causas varios grados de penitencia. De modo que la súplica de perdón, hecha de corazón, y la reparación de las culpas mediante las buenas obras, aunque el penitente siga sin desatar el nudo de la obstinación en el pecado, siempre tendrán alguna utilidad para dar los primeros pasos que lo acerquen a Dios. No hay que creer, pues, que el practicar esos ejercicios valga lo mismo que el omitirlos. Los maestros de espíritu, expertos conocedores de la materia, saben de cierto que encierran una gran verdad aquellas palabras de Dios [1]: «El que haya hecho de bien el peso de un átomo, se lo verá», y que, por tanto, no deja de hacer su efecto ni siquiera un átomo de bien obrar, como tampoco deja de influir en la balanza el insignificante peso de un grano de cebada que se eche en uno de sus platillos, porque si el primer grano no influyera, tampoco influiría el segundo. No conviene, pues, despreciar como inútiles ni los átomos del bien obrar para omitirlos, ni los del mal obrar para cometerlos. No hay que hacer como la mujer necia que se deja llevar de la pereza y cesa de hilar, pensando que no conseguirá hilar en cada hora más que un solo hilo y diciéndose para sus adentros: «¿Qué voy a sacar de provecho con un hilo solo, ni qué significa un hilo para el tejido de la tela entera?» Y la estúpida no advierte que la tela se forma, cabalmente, hilo a hilo, por la reunión de muchos, como los cuerpos todos del universo, con ser de tan grandes dimensiones, se forman, asimismo, átomo a átomo, por la agregación de muchos. Por consiguiente, la sumisión humilde del pecador y la súplica del perdón son obras buenas que a los ojos de Dios tienen su valor. Más aún: la simple súplica verbal de perdón es también obra buena, porque aunque sea un movimiento mecánico de la lengua, siempre vale más que el emplearla entonces en murmurar o en charlar inútilmente; hasta vale relativamente más que el callar; sólo es una imperfección, si se la compara con las buenas obras, hechas de corazón [1].

---

[1] Alcorán, XCIX, 7.

12 — DE LA MEDICINA PARA LOGRAR LA PENITENCIA, O SEA PARA DESATAR EL NUDO DE LA OBSTINACIÓN EN EL PECADO

Los hombres son de dos clases: unos que, criados en el bien, pasan la juventud en la inocencia, sin dejarse arrastrar por el estímulo de las pasiones, y otros, que no se libran de cometer algún pecado. Estos últimos se subdividen en obstinados y penitentes. Ello supuesto y viniendo a nuestro propósito, conviene saber que la curación del alma, o sea la penitencia, no se logra sin medicina, y que quien no conoce previamente la enfermedad es imposible que averigüe cuál ha de ser el medicamento apropiado para combatirla, el cual evidentemente habrá de ser contrario a las causas de la dolencia. Ahora bien, la enfermedad de la obstinación en el pecado no tiene más que dos causas: la indiferencia y la concupiscencia, cuyos contrarios respectivos son la ciencia, que disipa la ignorancia en que el frívolo o negligente vive sumido, y la paciencia, que mortifica los estímulos de las pasiones. Luego la medicina de la penitencia habrá de ser una mezcla o amasijo en que se fusionen el dulce almibarado de la ciencia con el amargo acibarado de la paciencia, lo mismo que en el jarabe de ojimiel entran la dulzura del azúcar y la acidez del vinagre, produciendo cada uno de ambos ingredientes su efecto propio y distinto en la curación total que con su mezcla se logra y que es el suprimir las causas generadoras del cólico bilioso. Asimismo, pues, debe entenderse que se logrará curar la enfermedad de la obstinación en el pecado, con esos dos ingredientes mezclados: *ciencia* y *paciencia*.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 34-36.

I. *Ciencia.* — Aunque es verdad que todo conocimiento espiritual puede servir de medicina para las dolencias morales, sin embargo, a cada dolencia le corresponde su remedio particular de este género teórico, lo mismo que pasa en la medicina física, en que cada enfermedad requiere su tratamiento propio. Esto supuesto y sirviéndonos, para mayor claridad, del símil de la medicina física, diremos que el enfermo necesita, para curarse, dar crédito a cuatro verdades:

1ª Creer, en general, que la enfermedad y la salud tienen sus causas respectivas, cuyo enlace con ambos efectos ha sido establecido por Dios, dentro del orden de su providencia. Esta creencia es la base de la fe en el valor de la medicina, pues el que no dé crédito a esa verdad fundamental, no se ocupará de curarse, y su muerte estará descontada. Asimismo, el pecador obstinado debe comenzar por creer en una verdad análoga, que es la fundamental de la revelación, a saber: que la felicidad e infelicidad de la vida futura tienen sus causas respectivas, que son la virtud y el vicio.

2ª Debe, además, creer el enfermo en un médico determinado, es decir, debe creer que es entendido y veraz en todo cuanto le diga, sin que sea capaz de engañarle ni engañarse, pues la fe general que tenía en el valor de la medicina, de nada le serviría sin esta otra fe. Asimismo, el pecador debe tener fe en el Profeta, creyendo que es verdad todo cuanto le dice, sin mezcla de error ni peligro de engaño.

3ª Debe, además, el enfermo dar oídos a cuantas advertencias el médico le haga, referentes al régimen alimenticio que deba seguir, a los manjares de que se deba privar y a las cosas que le puedan dañar, a fin de que sus amonestaciones le produzcan el temor indispensable para que siempre ande con precaución. Asimismo, el pecador debe prestar atento oído a los avisos y amonestaciones del Alcorán y del Profeta, en que se le invita a la virtud y se le precave contra el grave peligro que le amenaza si obedece a las pasiones y cae en el pecado, pues sólo creyendo que estos avisos son la verdad misma, es como la certeza engendrará el temor capaz de darle fuerzas para soportar con paciencia la mortificación de las pasiones, que es, como hemos dicho, el ingrediente práctico de la medicina de la penitencia.

4ª Debe, finalmente, atender a las prescripciones concretas que el médico le dicte, respecto de la particular enfermedad que padece, es decir, relativas al régimen alimenticio especial a que le conviene someterse y al género de vida que le puede perjudicar, pues ni de todas las cosas debe privarse todo enfermo, ni todos los medicamentos sirven para todas las enfermedades, sino que cada una reclama su tratamiento y medicación propia. Asimismo ocurre en la medicina del alma: ni todos los hombres son víctimas de todas las pasiones, ni cometen toda clase de pecados, sino que cada uno tiene sus pecados propios y sus pasiones dominantes. Por lo tanto, únicamente necesitan conocer: 1°, que los pecados son pecados; 2°, que son dañosos para la salud del alma; 3°, que este daño es, según los casos, más o menos grave; 4°, que para evitarlos existe un método seguro; y 5°, que para expiar los ya cometidos existen también medios adecuados. Estos cinco puntos constituyen la materia científica que deben dominar los médicos de las almas, que son los herederos de los profetas. Y en cuanto al pecador, si se da cuenta de su estado de pecado, debe, inmediatamente, consultar al médico espiritual sobre el tratamiento que le conviene seguir. Ahora, si ni siquiera tiene conciencia de que los actos que comete son pecados, toca al médico espiritual advertirle e instruirle.

Infiérese de aquí, a juicio de Algazel, la conveniencia de que haya un director espiritual al frente de cada región, pueblo, aldea, mezquita o santuario, consagrado a la tarea de instruir a los fieles en lo que atañe a la religión y piedad, especialmente en materia de moral, resolviéndoles con toda claridad las dudas de conciencia y sin limitarse a contestarles cuando le consulten, sino adelantándose a exhortarles e invitarles a que vengan a él. Los directores espirituales son, en efecto, los herederos de los profetas, y éstos jamás dejaron a los hombres sumidos en la ignorancia, sino que iban a predicarles en sus reuniones y hasta los buscaban, al principio, uno a uno, recorriendo sus casas de puerta en puerta, para enderezarlos por el camino de la verdad. Y es que los enfermos morales ignoran que están enfermos. Son como el que tiene lepra en el rostro y carece de espejo en que mirarse: no se entera de su lepra, mientras alguna persona no se lo dice. Por eso, la obligación dicha incumbe a todos y cada uno de los ulemas; y a los sultanes toca el deber de nombrar, para cada aldea y pueblo, un alfaquí celoso que instruya a los fieles, pues los hombres no nacen ya instruídos en sus deberes religiosos.

Cuestión. — ¿Cuál será el método que deberá seguir el director espiritual para exhortar a los pecadores a la penitencia?

Respuesta. — Sin descender a resolver la cuestión en todos los casos posibles, lo cual sería prolijo y casi imposible de realizar, cuatro son los métodos útiles para mover a los fieles a que abandonen el pecado:

1° Se reduce simplemente a exhortarles con aquellos pasajes del Alcorán que de propósito tratan de los pecadores y que están llenos de terribles amenazas contra ellos. A la vez, conviene intercalar en la plática las sentencias del Profeta de análoga materia y aquellas otras en que se pondera el mérito y necesidad de la penitencia.

2° Consiste en exhortar a los pecadores, poniendo ante sus ojos los terribles ejemplos de los profetas y santos que fueron castigados por sus pecados. Estos ejemplos hacen grande impresión en los corazones y son de mucha utilidad para las almas. Y no puede menos de ser así, puesto que si el Alcorán y la historia sagrada narran estos casos ejemplares, v. gr., los de Adán, Salomón y David, no es por pasar el tiempo contando cuentos, sino para que sirvan a los hombres de aviso, de ejemplo y de escarmiento, al ver que si Dios no dejó impunes los pecados de los profetas, aun siendo leves, en vano esperarán los pecadores escapar al castigo merecido por sus gravísimas culpas. Cierto es que los profetas tuvieron, a pesar de todo, la fortuna de recibir ya el castigo en esta vida, quedando así libres de él en la otra; pero esto mismo debe asustar más todavía a los pecadores, ante la perspectiva de que Dios los abandone ya en la vida presente, con el fin de que, ofendiéndole más acá abajo, sea mayor también su suplicio en la vida futura.

3° Consiste en convencer a los pecadores de esta profunda verdad, a saber: que todas las desgracias y calamidades que en esta vida les sobrevienen, no son otra cosa que castigos que Dios les envía por sus pecados. Yerra además el pecador que, prometiéndoselas muy felices en la vida futura, sólo se asusta de las desgracias temporales con que Dios puede castigarle acá abajo, v. gr., de la pobreza, la enfermedad, etc., pues, en la mayoría de los casos, el castigo de Dios, aun en esta vida, consiste, más que en esas desgracias temporales, en la privación de sus gracias espirituales. Todo pecado, en efecto, llama por sí mismo a otro pecado y se multiplica y reproduce, agravando así la odiosidad del pecador a los ojos de Dios y de sus santos, que le maldicen, en vez de atraer sobre él con sus oraciones las bendiciones de lo alto, y, como consecuencia de esa su mayor enemistad para con Dios, el pecador se ve también privado de toda sensibilidad espiritual para las prácticas devotas y acaba en la impenitencia.

4° Consiste en exhortar a los pecadores con las amenazas particulares que la revelación consigna para cada especie de pecados y vicios, soberbia, envidia, maledicencia, adulterio, etc. Claro es que el director espiritual, como prudente médico, no deberá emplear este método indistintamente para con todos los pecadores, sino tan sólo para con los que lo necesiten, percatándose bien de la dolencia moral de cada uno, antes de aplicarle el remedio adecuado, lo mismo que el médico procura averiguar primero la enfermedad secreta del cliente, por sus síntomas exteriores que se revelan mediante el pulso, el aspecto y color del rostro, los movimientos, etc. Sólo en los casos en que el director espiritual tenga que exhortar a muchos pecadores a la vez o a uno solo, pero sin conocer su vicio dominante, es cuando podrá emplear aquellos temas de predicación menos concretos, que suponga útiles para la generalidad o la mayoría de los pecadores.

II. *Paciencia.* — La necesidad de este segundo ingrediente para curar la obstinación del pecador es palmaria: si la dolencia del enfermo se prolonga y se hace crónica, casi siempre se debe a que sigue tomando lo que le perjudica, bien sea por negligencia y descuido, por no preocuparse de si le daña o no, bien sea por dejarse llevar de sus apetitos. En el primer caso, para curarle hay que despertarle de su negligencia con la medicina de la ciencia que acabamos de explicar; mas en el segundo, habrá que recurrir al ingrediente de la paciencia, es decir, a la disciplina ascética, cuyo método ya conocemos y que se reduce en síntesis a lo siguiente: Cuando el enfermo siente irresistible inclinación a tomar un manjar que le perjudica, la manera de curarle más segura es ésta: primero, llamarle la atención sobre el daño que el manjar le hará; después, quitárselo de delante para que no lo vea; luego, procurar distraerlo y consolarlo por medio de otros manjares muy parecidos a aquel de que se le priva y que no puedan hacerle mucho daño; finalmente, obligarle a que soporte la privación que se le impone, llevado del temor que sienta ante la amenaza de los dolores que el manjar prohibido le producirá de cierto. Como se ve, en todas las etapas de este método la paciencia es indispensable. Pues así mismo se habrá de curar la concupiscencia pecaminosa. Al joven que, por ejemplo, se sienta dominado de tal modo por la lujuria que no pueda preservar sus ojos de mirar, ni su corazón de desear, ni su cuerpo de correr tras el objeto de sus apetitos libidinosos, convendrá primero advertirle el daño espiritual que su pecado le pueda acarrear, haciéndole leer las amenazas del Alcorán y del Profeta contra el pecador; después que su lectura engendre en su corazón el temor saludable, habrá que aconsejarle el apartamiento de todas las ocasiones que sean estímulo de la pasión, tanto externa, es decir, la presencia del objeto deseado y las miradas — lo cual se logra únicamente con la fuga y la soledad —, como internas, que lo son los manjares suculentos, que se evitan mediante el hambre y el ayuno prolongado.

Como se ve, pues, todo esto reclama paciencia, la cual no se logra sin el temor, como éste no nace sino del conocimiento, y el conocimiento no se adquiere sino pensando y reflexionando u oyendo y asintiendo ciegamente a lo que otros nos digan. Por consiguiente, lo primero que el pecador obstinado debe hacer es asistir a pláticas y exhortaciones morales; después, escuchar atento lo que en ellas se le diga, libre su corazón de todo pensamiento ajeno que le preocupe o distraiga; luego, meditarlo para llegar a comprenderlo y que en su corazón nazca el temor saludable, cuya intensidad le ayude a soportar con paciencia la privación del apetito pecaminoso y a poner los medios para evitar las ocasiones de pecar. Detrás de todo ello, está la gracia y la ayuda de Dios, porque si el penitente inclina de corazón sus oídos para escuchar la palabra de Dios y concibe temor de haberle ofendido y espera confiadamente en su misericordia y le pide perdón con palabras sinceras, es seguro que Dios le ayudará con su gracia.

Cuestión 1ª — Pero se dirá quizá: De aquí resulta que todo el negocio de la conversión se reduce sencillamente a la fe; porque no se puede abandonar el pecado, sino mediante la paciencia, y ésta no se logra, sino mediante el temor de Dios, y éste no nace, sino del pensamiento de que el pecado es gravemente dañoso al alma, y a este pensamiento no asentirá el pecador, mientras no crea que las palabras de Dios y del Profeta son verdad, en lo cual consiste la fe. Luego si el pecador se obstina en su pecado, es porque carece de fe.

Respuesta. — No es porque carezca de fe, sino porque la tiene débil. Todo creyente tiene por cierto que el pecado le aparta de Dios y le expone a un castigo en la vida futura; pero, a pesar de eso, cae en el pecado por varias causas: 1ª Porque ese castigo que le amenaza no es presente, sino remoto y oculto, puesto que es futuro, y el alma, como se deja arrastrar por lo presente con mayor fuerza, prefiere lo presente a lo futuro que no ve. — 2ª Porque las pasiones que le provocan a pecar son esencialmente una fuerza real y positiva, contante y sonante, que por el momento le tiene sujeto como por la garganta sin dejarle respirar; eso sin contar con el poderoso influjo que el hábito y la familiaridad de pecar ejercen en la intensidad de las pasiones, puesto que la costumbre es una segunda naturaleza. Ahora bien, es muy natural que al alma le cueste mucho trabajo deshacerse de esa fuerza presente, por el temor de un peligro futuro, aunque tenga fe en él. No se puede decir que no tiene fe en la medicina el enfermo que, atormentado por la sed, bebe agua fría, sino que más bien debe atribuirse a que la vehemencia del apetito del agua le vence, y aunque no deje de creer que le pueda dañar, el dolor de privarse del agua en el momento presente le hace despreciar, como menor, el dolor futuro que le amenaza. — 3ª No hay pecador que, siendo creyente, no haga propósito, en la mayoría de los casos, de arrepentirse y expiar sus culpas con obras buenas; pero la esperanza de vivir largos años es tan común y tan natural, que, dominado por ella, va el pecador dilatando día tras día la penitencia y la expiación, y esa esperanza le arrastra a pecar, aun conservando la raíz de la fe. — 4ª No hay pecador que, teniendo fe, no crea que, si bien los pecados merecen castigo, pueden también ser perdonados por Dios, y, en consecuencia, peca, pero a la vez espera, confiado en la misericordia divina, que se le perdonarán.

Estas cuatro causas bastan para producir en el corazón del pecador la obstinación en el pecado, aun conservando la raíz de la fe. Claro es que, además, puede obedecer la obstinación a una quinta causa, que ataque a la fe en su raíz, o sea, cuando el pecador dude de la veracidad de los profetas. En este caso, que ya es la infidelidad pura y simple, el pecador viene a ser como el enfermo que se obstina en tomar lo que el médico le prohibe como dañoso, sencillamente porque, no teniendo fe alguna en su ciencia médica, no le hace caso.

Cuestión 2ª — ¿Cuál es la medicación aplicable para curar esas cinco causas de obstinación?

Respuesta. — La meditación atenta y reflexiva sobre las siguientes verdades, que destruirá el efecto pernicioso de esas causas de obstinación:

1° Contra la idea de que el castigo futuro está lejano, hay que reaccionar, pensando: que de todos modos llegará, aunque sea tarde; que el mañana, aunque parezca remoto, está muy próximo para el que lo espera; que la muerte está más cerca de cada hombre que la correa de su zapato; que, aunque otra cosa le parezca, quizá su hora le llegue en seguida; y, en fin, que lo lejano y remoto se torna en presente, tan pronto como acaece. Conviene también que el pecador recuerde cómo él mismo, en los negocios temporales, trabaja con empeño, de presente, por el solo temor de un peligro futuro, pues cruza los mares y emprende viajes penosos en busca de ganancias que cree le harán falta en el día de mañana. Es más: si estando enfermo le dice su médico cristiano que el agua fría le puede hacer daño y acarrear la muerte, se privará de beberla aunque le apetezca extraordinariamente; y eso, que el dolor de la muerte es brevísimo como un abrir y cerrar de ojos (cuando tras ella no se teme otra cosa) y que, además, la separación de las cosas de este mundo es para el hombre necesidad inevitable. Ahora bien, ¿cómo cabe comparar la duración de la vida presente con la eternidad de la muerte futura? Vea, pues, cómo se apresura a privarse de lo que le gusta, sólo porque se lo aconseja un médico infiel, cuya veracidad no está confirmada por milagro alguno, y dígase para sí mismo: «¿Cómo me cabe en la cabeza el absurdo de dar menos crédito a los avisos de los profetas, cuya veracidad está confirmada con sus milagros, que a la prescripción de un cristiano que se dice médico, pero cuya competencia en la medicina no me consta por milagro alguno, sino tan sólo por el testimonio del vulgo de las gentes? ¿Ni cómo me inspira menos temor el suplicio del fuego infernal, que el dolor de la enfermedad, si cada día de la vida futura es tan largo como cincuenta mil años de los días de la vida presente? Y si no puedo soportar el dolor de privarme de un gusto durante los días de esta vida, que han de ser muy pocos, ¿cómo podré soportarlo eternidad de eternidades?»

2° Contra la tentación de dilatar la penitencia para el día de mañana, hay que reaccionar pensando en que los condenados en el infierno es de eso precisamente de lo que más se lamentan; porque todo el que aplaza su conversión, funda sus esperanzas en una cosa que no está en su mano, es decir, en el día de mañana, que quizá no le llegue y, si le llega, no es seguro que pueda entonces hacer la penitencia que hoy no hace. Porque, vengamos a cuentas: si hoy no evita el pecado, ¿por qué es, sino porque la pasión le vence? Ahora bien, la pasión, lejos de abandonarle mañana, todavía se habrá fortalecido con el hábito. Y esto es, cabalmente, lo que pierde a los que aplazan siempre su conversión: que se ilusionan creyendo que el hoy y el mañana son cosas distintas, cuando son por lo menos muy semejantes para su negocio, ya que el romper los lazos de la pasión es, siempre y todos los días, empresa dura y penosa. Semejan, por eso, los tales al labrador que, necesitando arrancar un árbol y viéndolo tan vigoroso y fuertemente arraigado que no pudiese lograrlo sino con gran esfuerzo y trabajo, se dijera: «Lo dejaré un año y entonces volveré»; sin advertir que cuanto más tiempo pase, más profundas serán sus raíces, y más débil se irá sintiendo él para arrancarlo. No habría, en verdad, estupidez mayor en el mundo, que la de este labrador, pues, cabalmente, cuando se creía incapaz, siendo fuerte, de vencer al árbol débil, es cuando le ocurre esperar, para vencerlo, a que el árbol sea fuerte y él sea débil.

3° La tentación de fiducia en la misericordia de Dios se curará pensando en que, como ya dijimos, quien de ella se deja llevar es como el que dilapida todo su caudal y sume en la miseria a su familia, esperando de la providencia y generosidad de Dios que guiará sus pasos hasta tropezar con un tesoro escondido en el desierto. La posibilidad de que Dios nos perdone los pecados tiene el mismo fundamento. Es como si uno temiera que le robasen los ladrones y, sin embargo, dejara todos sus tesoros en medio del patio de su casa, y pudiendo esconderlos y enterrarlos no lo hiciese, porque se dijera para sus adentros: «Espero de la generosa providencia de Dios que haga que el ladrón no se entere, o que si se entera, lo castigue antes de que entre en mi casa, o que si entra, muera a la puerta y no pueda robarme, pues ambas eventualidades, la de que se distraiga y la de que se muera, son muy posibles, y de hecho se han realizado alguna vez, según se cuenta en las historias de ladrones.» El que en esto espera, espera en una cosa posible, sí, pero que por su improbabilidad arguye en el sujeto el colmo de la estupidez y de la ignorancia.

4° La tentación de duda sobre la veracidad de los profetas se curará arguyendo al pecador obstinado en esta forma:

«¿Crees tú que se puede dar crédito a lo que los profetas dicen de la vida futura apoyados en la autoridad divina de los milagros, o aseguras que sabes que es absurdo, como sabes que lo es la existencia de una persona en dos lugares al mismo tiempo?» Si dice que conoce que la existencia de la vida futura es exactamente igual de absurda, será un necio, un insensato, pues hombres de esta manera de pensar no pueden contarse en el número de los inteligentes. Mas si dijere que duda acerca de ello, entonces se le deberá decir: «Si habiendo tú dejado en casa tu propia comida durante un momento, te asegurase una persona desconocida que una serpiente la había lamido depositando en ella su veneno, y tú creyeses posible que fuera verdad lo que te decía, ¿la comerías o la dejarías, aunque fuese el más deleitoso de los manjares?» Es seguro que contestará: «La dejaría indudablemente, porque yo me diría: Si esa persona miente, no perderé más que ese manjar; y el disgusto de privarme de él, aunque me sea muy molesto, es fácil de soportar. En cambio, si dice verdad, perderé la vida; y es un mal terrible la muerte, comparada con el dolor de soportar la privación de ese manjar.» Entonces se le deberá decir: «¡Loado sea Dios! Y ¿cómo dejas de dar crédito a lo que te aseguran todos los profetas — a pesar de los evidentes milagros que en favor suyo ha hecho Dios — y a lo que te aseguran todos los santos, sabios y hombres de ciencia; es más, a lo que aseguran todos los hombres que tienen uso de razón, de cualquier clase que sean — y no me refiero precisamente a las personas ignorantes del vulgo indocto, sino aun a los inteligentes —, y en cambio das crédito a lo que te ha dicho un solo hombre, desconocido para ti, y que es fácil que te lo haya dicho por algún motivo para engañarte? Porque entre los hombres inteligentes no hay uno que no crea en la otra vida y que no admita premios y castigos, aunque discrepen entre sí en cuanto a la forma o modalidad de éstos. De modo que si aciertan en lo que creen, te expones a un suplicio que durará eternidad de eternidades; y si mienten, tan sólo te privarás de algunos de los deleites de este mundo, perecederos todos y turbados además por el fastidio.»

Con esta reflexión, no puede ya quedarle motivo alguno para dudar, si es hombre inteligente, puesto que no hay proporción alguna entre la duración de esta vida y la eternidad de la futura. Es más: si suponemos que el mundo entero está lleno de granos de cebada y suponemos que un pájaro va tomando con su pico un solo grano cada millón de años, de seguro que se habrán acabado todos los granos, antes que la eternidad haya experimentado menoscabo en cosa alguna. ¿Cómo, pues, puede entibiarse en el hombre discreto el decidido propósito de soportar la privación de los deleites pecaminosos, durante cien años, por ejemplo, si es para obtener una felicidad que ha de durar eternidad de eternidades? Por eso dijo Abū-l-ᶜAlā' Aḥmad b. Sulaymān al-Tanūjī al-Maᶜarrī [1]:

«Pretenden el astrónomo y el médico, ambos a dos,
que los muertos no resucitarán. Mas yo os digo a vosotros:
Si lo que ambos decís fuere lo cierto, yo nada he de perder.
En cambio, si lo que digo yo es lo verdadero, vosotros perderéis.»

Y por eso dijo ᶜAlī [2] a una persona cuyo entendimiento era incapaz de comprender la demostración de los problemas y que dudaba acerca de la vida futura: «Si lo que dices tú es verdad, nos salvaremos los dos juntos; pero si no, me salvaré yo y te perderás tú.»

---

[1] Poeta famoso por su incredulidad, que floreció en el siglo X de nuestra era. Cfr. Brockelmann, *Geschichte der arab. litt.*, I, p. 254. — Sobre el tema aquí desarrollado, véase *supra*, tomo I, pp. 129 y 460-466, y Asín, *Los precedentes musulmanes del «pari» de Pascal*, op. cit., pp. 12-14 y 20-21.

[2] Se refiere al yerno de Mahoma y cuarto califa.

Cuestión 3ª — Cierto es que estas verdades son claras y evidentes; pero no se alcanzan sino por medio de la meditación. Ahora bien, ¿a qué obedece que los corazones de los hombres rehuyan el meditar y sientan repugnancia en reflexionar? ¿Cuál sería el remedio para que se decidiesen a este ejercicio, sobre todo los corazones que no han perdido la fe en la revelación?

Respuesta. — Dos son las causas que le impiden al pecador el hacerse esas reflexiones saludables: 1ª Que la meditación útil para la salud del alma es tan sólo la que versa sobre los terribles castigos de la vida futura, sobre la doble pena de daño y de sentido que en ella sufrirán los pecadores. Mas como este pensamiento es una punzante espina que se clava en el corazón del pecador y le produce agudo dolor, huye instintivamente de él el espíritu, para distraerse y recrearse pensando en las cosas de acá abajo. — 2ª Que la meditación es una preocupación presente, que priva al alma del goce de los deleites de la vida y de la satisfacción de las pasiones. No hay hombre que no sienta algún deseo, que no tenga algún apetito, en cada momento de su existencia. Ese deseo le domina y obsesiona de tal modo, que el entendimiento queda como supeditado y esclavizado por él, sin que ya piense en otra cosa que en discurrir ardides para satisfacerlo, ni encuentre gusto más que en buscar los medios para lograrlo. Ahora bien, la meditación de la muerte le impediría ocuparse en eso.

Por lo que toca al remedio contra esos dos impedimentos, consistirá en que el pecador le diga a su propio corazón: 1º «¡Cuán necio eres, si crees que te vas a librar del dolor de la muerte y del infierno cuando te sobrevenga, con sólo dejar ahora de meditar en él! ¿Cómo podrás soportarlo cuando realmente lo hayas de sufrir, si ahora te crees incapaz hasta de imaginarlo y suponerlo?» Esto, por lo que se refiere al impedimento primero. — 2º Para reaccionar contra el temor de que la meditación de la muerte prive al alma del goce de los deleites mundanos, convendrá que el pecador se penetre bien de que más grave mal será para él la privación de los deleites del cielo, que ni tienen fin ni van mezclados de disgusto, como los de acá abajo. Esto sin contar con que, aun en esta vida, encontrará, si se convierte y hace penitencia de sus pecados, un consuelo y goce tan intenso en conversar familiarmente con Dios y una tan profunda paz y quietud espiritual en conocerle y servirle, que aunque el justo no hubiera de recibir en la otra vida más recompensa de su virtud que esta sola dulzura del bien obrar y de vivir en íntima amistad y coloquio con Dios, ya le bastaría. ¿Qué diremos, pues, si a todos estos deleites se agregan los de la vida futura? Es verdad que esa alegría espiritual no se experimenta ya en los primeros días de la conversión, sino después de haber soportado pacientemente algún tiempo la amargura de la penitencia, cuando el bien se va haciendo connatural al alma, como antes el mal. El alma, en efecto, está dotada de gran capacidad receptiva: se habitúa a lo que la habitúen; y así el bien como el mal son hábitos.

Todas estas reflexiones producirán en el alma un temor saludable, capaz de animarla a soportar la privación de los deleites pecaminosos. A provocar en el corazón del pecador estas ideas y despertarle con estos avisos contribuyen grandemente las exhortaciones morales y ascéticas de los oradores sagrados, sin contar con un sinnúmero de otras circunstancias y causas imprevistas que, sin saber cómo, le mueven de pronto a volver en sí y a pensar en el negocio de su salvación. La meditación entonces obra en el alma, poniéndola en armonía con su naturaleza, es decir, haciendo que el corazón mismo sienta ya inclinación a meditar; y la causa que restablece esta armonía entre la naturaleza humana y la meditación saludable que lleva al alma al bien, es lo que se llama *gracia* o *auxilio* divino. Ella es la que, en efecto, une, enlaza y pone de acuerdo a la voluntad humana con la obra buena y útil para la vida futura [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 36-44.

13 — CARÁCTER CRISTIANO DE ESTA DOCTRINA

De las tres partes esenciales que los teólogos católicos distinguen en el sacramento de la penitencia, siguiendo la declaración tridentina, es a saber, *contrición*, *confesión* y *satisfacción*, la primera coincide exactamente con la doctrina de Algazel; la última, entendida en el sentido de imposición por el confesor y aceptación por el penitente de determinados actos expiatorios de las culpas pasadas y curativos de las enfermedades morales, ya vimos en toda la Ascética purgativa cómo Algazel recomienda a todo penitente el que se someta a las pruebas y mortificaciones que el director espiritual le imponga, sin contar lo que en este tratado de la penitencia exige al hablar de la enmienda y expiación del mal cometido. En la misma Ascética purgativa vimos también [1] que la confesión oral de los pecados al director es, a juicio de Algazel, el medio más adecuado para obtener la salud del alma. La imitación cristiana es, pues, aun en este punto, evidentísima.

Mas, por si algo faltase, en el *Minhāŷ* [2] dejó Algazel puntualizada hasta la forma práctica y casi ritual de la confesión con tales pormenores, que sólo falta la presencia del presbítero y su absolución [3], para que se identifique con el sacramento de la penitencia en su contenido: examen de conciencia; dolor de contrición y de atrición, basados respectivamente en el temor de la pena de daño y de la pena de sentido; propósito de la enmienda, eficaz en el afecto, aunque no lo sea en el efecto; oración vocal, expresiva del dolor y del propósito, a la vez que en demanda del perdón, equivalente a la que el lenguaje cristiano denomina «acto de contrición»; actitud humilde del cuerpo, postrado en tierra, para ese acto y para declarar oralmente y uno por uno los pecados ante la presencia de Dios; finalmente, expiación y enmienda de la culpa y de la pena merecidas, mediante la restitución o reparación del mal cometido.

---

[1] Cfr. *supra*, tomo I, pp. 193 y 197.

[2] Cfr. nº 15 de la BIBLIOGRAFÍA.

[3] Sabido es que esta condición de presbítero perdió de hecho su obligatoriedad en la Iglesia oriental durante los siglos X-XII, asumiendo el derecho de absolver aun los monjes legos, es decir, no presbíteros. Cfr. Tixeront, *Hist. des dogmes*, III, pp. 253-256.

Estas líneas generales bastan para sugerir, sin descender al cotejo de los pormenores, la savia cristiana que circula a través de todo el tratado que acabamos de glosar fielmente en toda su extensión. Síntomas fugaces, pero infalibles, de esa influencia evangélica han ido apareciendo en el decurso del tratado, suficientes para inclinar el ánimo al convencimiento; la demostración minuciosa y documentada exigiría un prolijo examen comparativo, que desborda ya los límites de nuestro plan. Al lector versado en teología le bastarán las sugestiones del recuerdo, para ir haciéndolo por sí mismo y sin esfuerzo, a medida que vaya repasando las páginas que preceden.

Y si, además de comparar la doctrina de Algazel con la dogmática y moral católica hoy vigente, el lector extiende ese cotejo a los precedentes históricos de la misma, echará de ver con sorpresa que la doctrina de Algazel, en este punto de la penitencia como en todos los de la Ascética purgativa y los que nos restan de la vía unitiva, ofrece, dentro de la perspectiva histórica en que se halla colocada, caracteres evidentes de dependencia y filiación, respecto de la teología patrística vigente en las iglesias griega y latina de los siglos V al VIII, y caracteres, a la vez, de precedencia, ya que no de paternidad, respecto de la teología escolástica del siglo XIII y de la moral casuística del XVII, especialmente española. La clasificación de los pecados en mortales y veniales es, por ejemplo, un indiscutible síntoma de lo primero [1]; y el problema — famoso entre los casuístas del siglo XVII — de la eficacia del propósito, lo es de lo segundo. Recórranse en la *Histoire des dogmes,* de Tixeront, las *tables analytiques* de sus tres tomos y se verá cuán exacta es nuestra primera afirmación, con sólo evacuar los pasajes correspondientes a los artículos *peché* y *penitence* [1].

---

[1] En San Gregorio Niseno, Evagrio Póntico y San Juan Clímaco aparece, antes del islam, esta clasificación cristiana. Cfr. Tixeront, *op. cit.,* III, p. 257.

Pero, a la vez y por contraste, se advertirá también cuán pobres y desmedrados son esos gérmenes cristianos de la Iglesia oriental, anterior a Algazel, para explicar por sí solos todo el frondoso desarrollo que en su tratado de la penitencia adquieren, tanto por el rico contenido ideológico, como por la sistemática ordenación y demostración de las tesis, como, en fin, por el colorido y plasticidad del estilo, pletórico de símiles y comparaciones sugestivas.

Algazel se nos ofrece, pues, en este tratado, más que en ningún otro del *Iḥyā'*, como un verdadero escolástico que se adelantó en varios siglos a los de la Europa cristiana. La formación filosófica de su mente, dialéctica y razonadora en extremo, permitióle someter las ideas morales y ascéticas, que el islam heredó de la teología cristiana oriental, a análisis minuciosos y precisos y a sistematización lógica, que los santos Padres y los ascéticos bizantinos y sirios no intentaron siquiera, antes de San Juan Damasceno, por la sencilla razón de que el uso de la filosofía griega había sido casi repudiada por ellos como instrumento para interpretar, razonar y sistematizar el dogma y la moral cristianos. En cambio, en el islam los métodos filosóficos de la Grecia habían sido incorporados ya a la teología, varios siglos antes de Algazel.

---

[1] Especialmente los siguientes: I, 112, 368; II, 189, 322; III, 252-260, 387 y sigs.; 413, nota.

CAPÍTULO XVIII

DE LA PACIENCIA [1]

1. Naturaleza de este sentimiento. — 2. Clasificación de la paciencia, por razón de su objeto. — 3. Clasificación de la paciencia, por razón de su mayor o menor intensidad. — 4. Demuéstrase que la paciencia es necesaria en todas las circunstancias de la vida. — 5. De la medicina que ayuda a lograr la paciencia: A) De la paciencia para lograr la pureza. — B) De la paciencia para desechar las tentaciones y pensamientos inútiles. — 6. Espíritu cristiano de esta doctrina.

1 — NATURALEZA DE ESTE SENTIMIENTO

COMO todas las moradas de la vía unitiva, la paciencia está integrada por tres elementos: cognoscitivo, emocional y activo; pero de ellos sólo el segundo merece con propiedad el nombre de paciencia, pues el cognoscitivo es sólo su causa determinante, y el activo es su fruto o resultado.

No es posible, según Algazel, comprender bien la esencia de esta emoción religiosa, sin un previo estudio comparativo de la psicología del hombre con la de los ángeles y la de los brutos irracionales. La paciencia, en efecto, es atributo exclusivo del hombre; ni las bestias, por su imperfección, ni los ángeles, por su perfección, son de ella capaces. Las bestias nacen y viven dominadas siempre por sus apetitos: si se mueven o si están en reposo, siempre el estímulo que a ello las impulsa es la concupiscencia. Carecen de toda otra fuerza que contrarreste con su impulso el de los apetitos sensitivos y que haga el efecto mismo de inhibición y repulsa que la paciencia en el hombre. Los ángeles, por el contrario, viven exclusivamente movidos del impulso del amor hacia la Majestad divina y embriagados por el goce que les produce su proximidad a Dios, sin que los apetitos sensitivos, de que carecen, les distraigan y aparten de aquel su único objetivo. No necesitan, por ende, tampoco de un estímulo contrario, que reprima y combata el de la concupiscencia [2].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 44-58: *Kitāb al-ṣabr*.

El hombre, en cambio, nace y vive, durante su infancia, imperfecto como las bestias, sin otro estímulo para obrar que el apetito del alimento, que le es indispensable para la vida. Poco a poco, van naciendo en su espíritu gradualmente los otros apetitos: primero, el del juego y el adorno, y después el sexual; pero en ese período de la infancia, carece todavía de la fuerza inhibitoria de la paciencia, es decir, del ejército armado que ha de dar la batalla y vencer al ejército de los apetitos sensitivos, único que acampa como dueño y señor en el corazón del niño, lo mismo que en las bestias irracionales. Sin embargo, Dios, movido de su generosa magnanimidad, ha querido elevar al hombre por encima del rango de las bestias, encargando de su dirección y defensa, tan pronto como llega a la edad de la pubertad, a dos ángeles custodios: uno, que le dirija por el camino recto, y otro, que le fortalezca para recorrerlo. Con su ayuda, ya el hombre se distingue de las bestias y queda dotado con dos propiedades específicas. Una es el conocimiento de Dios y de su Profeta y el conocimiento de las consecuencias futuras de sus actos presentes, que le son inspirados — ambos conocimientos — por el ángel encargado de su dirección. La bestia carece de tales ideas, y es por eso incapaz de prever las consecuencias remotas de sus actos presentes, distinguiendo los útiles de los perjudiciales. Todas sus tendencias se reducen a un solo objetivo: la satisfacción del apetito del momento. Por eso no busca más que lo deleitable. La medicina útil en lo futuro, aunque sea molesta en el presente, ni la busca ni la conoce. El hombre, en cambio, con la luz de la dirección angélica, conoce que el seguir el impulso de los apetitos sensibles le acarreará consecuencias funestas en lo futuro. Pero de nada le serviría tampoco esta luz de la dirección, si no tuviese, además, poder para dejar de hacer lo que conoce que le ha de ser dañoso. ¡Cuántas cosas no conoce el hombre, que le son perjudiciales, v. gr., la enfermedad que le ataca, y sin embargo se siente incapaz para evitarlas! Necesita, por ende, además del conocimiento, el poder, es decir, la fuerza para reprimir los apetitos, combatirlos y vencerlos. Por eso, Dios ha encomendado a otro ángel la función de ayudarle y fortalecerle con un invisible ejército armado, que dé la batalla al ejército de la concupiscencia [1].

---

[2] Esta doctrina sobre la naturaleza espiritual de los ángeles, exentos de pasiones, es un eco de la angelología de los Padres griegos. San Juan Damasceno afirma que son «inmóviles en la gracia» y «fijos en el bien, contemplando a Dios». Cfr. Tixeront, *op. cit.*, III, 491-2.

Ahora bien, este doble auxilio angélico, de inspiración y de fuerza, con que Dios ayuda al hombre, son las dos cualidades o atributos esenciales que lo diferencian de las bestias y que, juntas, podemos denominar *estímulo religioso,* puesto que impulsa al alma a reprimir y dominar la concupiscencia. El apetito de ésta, en cambio, puede ser denominado *estímulo pasional.* Entre ambos estímulos rivales trábase, pues, encarnizado combate e incesante lucha. El campo de batalla es el corazón humano. Las tropas que militan a favor del estímulo religioso son los ángeles, que defienden la causa de Dios. Las que militan a favor de la concupiscencia son los demonios, que defienden la causa de los enemigos de Dios. La paciencia no es otra cosa que la resistencia del estímulo religioso, manteniéndose firme enfrente del estímulo pasional. Si, incansable, persiste hasta vencerlo, sin cejar en su resistencia, la victoria será de la causa de Dios, y el hombre merecerá el dictado de paciente; pero si flaquea y ceja, abandonando el campo a la concupiscencia, su defección dará la victoria al partido de Satanás.

---

[1] Esta doctrina de la custodia angélica es de origen evangélico (Mat., XVIII, 10) y adquirió su pleno desarrollo en la teología griega del siglo IV: San Basilio, los dos Gregorios y el Crisóstomo enseñan que a cada hombre le está asignado un ángel guardián que lo proteja y le inspire buenos pensamientos. Cfr. Tixeront, *op. cit.,* II, 135. El desdoblamiento que de este ángel hace Algazel carece de precedentes en aquella teología.

Resulta de aquí que la omisión de los actos humanos sugeridos por las pasiones es fruto de un sentimiento o emoción que se llama paciencia, el cual consiste en la resistencia del impulso religioso contra el impulso pasional. A su vez, esa emoción es provocada por la idea o íntimo convencimiento de que las pasiones son hostiles y adversas a la verdadera felicidad del hombre, en esta vida y en la futura. Cuando el alma adquiere esa convicción viva y firme, que se llama fe cierta, de que la concupiscencia es su enemigo mortal, dispuesto a cortarle el paso en el camino de Dios, entonces también la resistencia del estímulo religioso, que es la paciencia, se fortifica igualmente, y como fruto suyo nacen los actos contrarios al estímulo de la pasión [1].

2 — CLASIFICACIÓN DE LA PACIENCIA, POR RAZÓN DE SU OBJETO

Dos son sus especies fundamentales, bajo este respecto: paciencia *corpórea* y paciencia *espiritual*. La corpórea consiste en soportar trabajos físicamente duros para el organismo, y esto, ya sea con actos positivos, v. gr., llevando a cabo ejercicios penosos, así devotos como profanos, ya sea sufriendo pasivamente contrariedades y dolores físicos, v. gr., el dolor de los golpes, las molestias de una grave enfermedad, la tortura de punzantes heridas, etc. Esta paciencia corpórea puede ser laudable, siempre que esté de acuerdo la intención con la doctrina revelada; en cambio la otra especie, la paciencia espiritual, siempre es perfectamente laudable, porque consiste en resistir y soportar sin flaqueza los estímulos naturales de las pasiones.

Esta especie, a su vez, si consiste en resistir al apetito del vientre y al apetito sexual, recibe el nombre de *continencia*. En cambio, si consiste en soportar algo que repugne a la naturaleza, recibe variedad de nombres, según sea su objeto. El nombre de *paciencia* se reserva especialmente a la virtud de soportar las desgracias o adversidades. Su defecto opuesto es la impaciencia y pusilanimidad, que se deja llevar del impulso natural del dolor, dando visibles muestras de aflicción y desconsuelo, v. gr., gimiendo y llorando, abofeteándose a sí propio, rasgando las vestiduras, etc. Cuando la paciencia consiste en reprimir el natural impulso de la arrogancia por las riquezas que se poseen, se llama *modestia*. La paciencia en la guerra y el combate es la *valentía*, cuyo contrario vicio se llama *cobardía*. Si tiene por objeto la represión de la ira y la cólera, se llama *mansedumbre*. Si consiste en aguantar impasible las calamidades y contrariedades de la vida, se llama *magnanimidad*. Si en guardar oculto un secreto, *reserva*. Si en abstenerse de los goces superfluos de la vida, *sobriedad* [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 45-46.

3 — CLASIFICACIÓN DE LA PACIENCIA POR RAZÓN DE SU MAYOR O MENOR INTENSIDAD

En la lucha del estímulo religioso contra el estímulo pasional, caben tres hipótesis:

1ª Que la concupiscencia sea dominada por la gracia, sin quedarle ya fuerza alguna para resurgir. En tal hipótesis, se dice del sujeto que ha logrado la victoria merced a su persistente paciencia; pero los que llegan a este grado de intensidad son los menos.

2ª Que los estímulos de la concupiscencia venzan al estímulo de la religión, haciéndole perder toda su eficacia represiva, y el alma se entregue rendida al ejército de Satanás sin combate espiritual, por haber perdido toda esperanza en el éxito de la lucha. Los que llegan a este grado son los más: la mayoría de los hombres viven, efectivamente, sumidos en el sopor de la negligencia, siervos de sus apetitos, subyugados bajo el peso de su misma desgracia espiritual. La inteligencia, esclava de las pasiones, no se emplea más que en ideas sutiles e ingeniosas artes para satisfacerlas. Bajo el dominio de éstas, la pobre inteligencia viene a ser como el musulmán cautivo en poder de los infieles, que le obligan por fuerza a ocuparse en apacentar puercos y guardar asnos. Por eso, el hombre que ha llegado a tal extremo es, a los ojos de Dios, como el que sujeta por la fuerza a un musulmán para entregarlo cautivo en manos de los infieles: su crimen es tan abominable, porque somete al yugo de la servidumbre cabalmente a quien por derecho le toca señorear a los otros; al musulmán, efectivamente, por la fe y la gracia que en su alma alientan, le compete de derecho mandar, como, por la razón contraria, le corresponde al infiel ser súbdito, ya que carece de las luces y estímulos de la religión. Ahora bien, si el musulmán tiene este deber respecto de sus prójimos, con mucha más razón lo tendrá para consigo mismo, es decir, para con su propia alma. Cuando, pues, somete bajo el yugo vil de las pasiones, que son el partido de Satanás, una cosa tan noble y excelsa como el estímulo religioso, es decir, el ejército angélico que defiende la causa de Dios, comete un crimen tan abominable como el que entrega cautivo un musulmán a un infiel, o mejor, como el que atenta contra su mismo rey que le ha colmado de beneficios, robándole su hijo más amado para entregarlo cautivo en manos de su más odiado enemigo. ¡Cuán negra no es la ingratitud y cuán terrible la venganza que merece quien así obra! Pues también la pasión es, a los ojos de Dios, el más odioso ídolo que el hombre puede adorar en la tierra, y la inteligencia es la criatura más amada que ha salido de las manos de Dios.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 48-49.

3ª Que el combate espiritual entre los dos ejércitos sea incesante, logrando alternativamente, uno tras otro, la victoria. Las almas que viven en este tercer estado no pueden llamarse triunfantes, sino sólo militantes, y aunque en su haber total tendrán una suma mixta de méritos y deméritos, es de esperar que Dios les otorgue su perdón.

Desde otro punto de vista, cabe todavía clasificar los estados de las almas pacientes en otras tres categorías, según el número de las pasiones contra las cuales se ejercita la paciencia, es decir, según que se venzan todas, o no se venza ninguna, o tan sólo algunas. La categoría tercera de esta clasificación se identifica con la tercera de la clasificación anterior. Los de la segunda son los que se abandonan a las pasiones sin lucha, como las bestias. Todavía andan más extraviados que éstas, pues la bestia carece de razón y libertad para reprimir el estímulo de la concupiscencia, mientras que el hombre de esa categoría renuncia a ese privilegio con que Dios le adornó al crearlo.

Por razón de la mayor o menor facilidad con que la paciencia se ejercita, admite asimismo grados: hay estímulos difíciles de contrarrestar y que sólo con un combate persistente y penoso pueden reprimirse, mientras que otros exigen únicamente un breve y ligero esfuerzo. A pesar de todo, puede afirmarse que cuando la fe en la recompensa de la vida futura es viva e intensa y la piedad sólida y perseverante, no hay paciencia difícil para el alma devota. Sin embargo, en la práctica, la realidad de esta clasificación es evidente. Aseméjase mucho a la que se da en el pugilato: el hombre fuerte puede vencer al débil con un ligero empujón y sin casi hacer fuerza; pero, en cambio, no dominará a otro que sea tan fuerte como él, sino tras empeñada lucha, sacando todas sus energías, y después de muchos sudores, fatigas y emociones violentas [1].

4 — DEMUÉSTRASE QUE LA PACIENCIA ES NECESARIA EN TODAS LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA VIDA

A dos especies se reducen todas las cosas que al hombre le pueden sobrevenir en este mundo: gratas e ingratas; es decir, convenientes a sus apetitos naturales y repugnantes a ellos. Ahora bien, la paciencia le es indispensable, tanto respecto de unas, como de otras.

---

[1] *Ihy'ā*, IV, 49-50.

Especie primera. — Pertenecen a ella, la salud, la integridad física, las riquezas, los honores, la familia y en general todo cuanto hace grata la vida. Que el hombre necesite ejercitar la paciencia en estas materias es evidente, puesto que si no modera y reprime los estímulos del apetito natural en su uso y se deja llevar de la pasión del goce, aun tratándose de cosas que sean lícitas, acabará por traspasar los límites de lo permitido y caerá en la incontinencia y en la rebeldía contra la ley divina.

En este sentido dijo cierto místico que la paciencia en las adversidades puede ejercerla el simple fiel, pero de la paciencia en la felicidad sólo los perfectos son capaces. Claro es que la paciencia en el uso de estas cosas gratas equivale sencillamente a que el alma no ponga en ellas su afición, ni se alegre y regocije de su fruición y goce, ni se entregue al deleite, molicie y disipación que en su uso puede encontrar, sino que, antes bien, las considere como un simple depósito que Dios le encomienda y que muy pronto, sin duda, le ha de reclamar para que lo devuelva a su legítimo dueño. Debe, por lo tanto, cumplir estrictamente los deberes que como simple depositario le incumben, gastando las riquezas en el servicio de Dios, empleando la salud en ayudar a sus prójimos, la lengua en decir verdad y asimismo todos y cada uno de los bienes, que Dios le otorga, en servicio suyo. Como se ve, la paciencia en estas materias es ya una virtud muy afín de la gratitud a los beneficios divinos.

La mayor dificultad que este género de paciencia exige nace de que se ejercita, pudiendo libremente no ejercitarla. La ventosa y la sangría, aplicadas por otro, se soportan más fácilmente que si el mismo paciente se las ha de aplicar. Mejor aguantará sin comer el hambriento que carezca de todo manjar, que no el que tenga delante platos suculentos y apetitosos al alcance de su mano.

Especie segunda. — A ella pertenecen todas las cosas de la vida que no se conforman con el apetito natural, sino que le repugnan y contradicen. De ellas, unas dependen del libre albedrío del hombre, como los actos de virtud y religión y los pecados; otras le sobrevienen independientemente de su libertad, como las adversidades y desgracias; otras, en fin, le sobrevienen también sin intervención de su albedrío, pero dependiendo de éste el rechazarlas o no, como el vengarse de una ofensa o perdonarla.

1° Que el hombre necesite ejercitar la paciencia respecto de los actos de religión es evidente, puesto que implican sumisión a la ley, y el instinto natural del alma tiende a la independencia y soberanía de su egoísmo y repugna la servidumbre a toda autoridad. No hay hombre alguno, en efecto, que no reclame para sí implícita o explícitamente esta dignidad de señor y que no se arrogue esta soberanía, en su trato con los criados, esclavos o subordinados. Aunque a veces oculte este sentimiento de orgullo y de arrogante dominio, la indignación y cólera que se apodera de él cuando ve que sus súbditos no le sirven tan pronto o tan cumplidamente como cree merecerlo y el profundo desprecio con que entonces los trata, son síntomas evidentes de que en su corazón late la soberbia propia de un señor autócrata y autónomo. Por lo tanto, la servidumbre o sumisión a una autoridad extraña es instintivamente cosa dura y penosa para el alma humana. Pero, además, entre las obras buenas impuestas por la ley religiosa hay algunas que todavía repugnan más al instinto egoísta del hombre, bien por pereza como la oración, bien por avaricia como la limosna, bien por ambas causas juntas como la peregrinación y la guerra santa. No cabe duda, por tanto, de que la paciencia es indispensable para sobrellevar resignadamente las molestias anejas al cumplimiento de la ley religiosa. Y esta paciencia hay que ejercitarla antes del acto, en el acto y después del acto. Antes del acto, porque es preciso preocuparse de formar intención pura y recta de servir a Dios con él, evitando toda tentación y pensamiento de vanagloria u ostentación. En el acto mismo, porque es preciso evitar distracciones, negligencias y tibiezas durante todo el tiempo en que la obra buena se realiza, vigilando atentamente para no omitir ninguno de sus requisitos rituales y sin perder la presencia de Dios y la intención. Después del acto, porque es preciso combatir la instintiva inclinación del alma a la vanagloria, que le estimula a divulgar la obra buena para lograr fama de virtud y piedad. Que el hombre necesite también ejercitar la paciencia respecto de los pecados, es todavía más evidente; pero entre todos ellos, los habituales son los que más la reclaman. El hábito es una segunda naturaleza; de modo que si se suma la fuerza de la costumbre a la fuerza de la concupiscencia, resultan ya dos ejércitos de Satanás contra un solo ejército, que es el de Dios. Y claro es que entonces el estímulo religioso pierde energía para vencer a la pasión, fortalecida por la costumbre. Y si por añadidura se trata de pecados cuya comisión es más fácil, la paciencia para evitarlos es mucho más necesaria, porque es mucho más ardua y penosa. Tal ocurre, sobre todo, con los pecados de la lengua, como la maledicencia, la mentira, la propia alabanza, la burla ofensiva, las palabras despectivas, la murmuración, etc., que sólo pueden evitarse huyendo del trato social. Todavía son más fáciles de cometer los pecados de pensamiento y por ende reclaman una paciencia mayor y más constante, puesto que las tentaciones que asaltan al alma sin cesar no se evitan ni con la soledad y el aislamiento. Solamente cuando el corazón llega a estar dominado por otra idea fija de carácter religioso que absorba toda su atención y que le preocupe y obsesione, es cuando logrará desechar las ideas pecaminosas que le asalten.

2° En las cosas adversas que sobrevienen al hombre independientemente de su albedrío, pero a las cuales es libre de resistir para rechazarlas, como cuando uno se ve ofendido de palabra u obra o perjudicado en su persona o en sus bienes, la paciencia, simplemente obligatoria en unos casos y siempre recomendable, consiste en no resistir al mal recibido, sino, antes bien, perdonarlo y resignarse. Algazel pondera la sublime virtud de esta paciencia heroica, invocando la autoridad de los textos alcoránicos que vagamente la recomiendan, apoyados y comentados luego con la ayuda de otros textos más explícitos de Mahoma y de sus discípulos, cuya inspiración evangélica es bien transparente. He aquí algunos: «No creemos que es fe verdadera la del que no soporta paciente las ofensas que recibe.» «Trata como amigo al que te trate como enemigo, otorga tus dones al que te niegue los suyos, perdona al que te ofenda.» Y seguidamente inserta, diciendo tomarlo del mismo evangelio, el texto casi literal de San Mateo (V, 38-41), en que Jesús aconseja la no resistencia al mal: «Antes se os dijo: diente por diente y nariz por nariz. Pero yo os digo: no resistáis al mal con el mal, sino al contrario: a quien te golpeare en la mejilla diestra, vuélvele la siniestra; a quien te arrebatare la capa, dale los pantalones; a quien por fuerza te obligare a caminar una milla en su compañía, acompáñale dos millas» [1].

3° En las cosas adversas que sobrevienen al hombre independientemente de su albedrío y contra las cuales tampoco es libre de resistir para rechazarlas, como son, v. gr., la muerte de las personas queridas, la ruina de la fortuna, la pérdida de la salud por la enfermedad, la ceguera, la privación de los miembros y en general todas las desgracias o calamidades de esta clase, la paciencia exige asimismo, como en el caso anterior, una virtud de las más altas y sublimes, superior a la que es precisa para resistir a los pecados y para cumplir con la ley divina. Ni es de extrañar que su mérito sea mayor — aunque su práctica no sea obligatoria, como en estos otros casos, sino de mero consejo y supererogación —, puesto que cualquier simple fiel es capaz de lograr la paciencia obligatoria para resistir a las pasiones pecaminosas, pero esta otra, como más dura, es patrimonio exclusivo de los profetas y amigos de Dios, dotados de la fe viva necesaria para sobrellevar con resignación las pruebas que Dios les envía. Y en este punto Algazel vuelve a confirmar su doctrina con textos y ejemplos de ascéticos y místicos musulmanes, de segura filiación cristiana, como que son un mero eco de las palabras de Jesús, citadas por Algazel en cabeza de este tratado de la paciencia: «No conseguiréis lo que amáis, sino soportando pacientes lo que detestáis» [2].

Objeción. — Pero se dirá: Y ¿cómo se puede lograr este sublime grado de la paciencia en las adversidades, si es independiente del albedrío humano, puesto que, quiera o no, se ve forzado el hombre a sufrirlas? Y si lo que se pretende es que el hombre no experimente en su interior repugnancia alguna ante la adversidad, se pretende una cosa que tampoco está dentro de su albedrío.

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, n° 65.

[2] *Iḥyā'*, IV, 45. Cfr. Asín, *Logia*, n° 64 y Joan., XII, 25: *Qui amat animam suam perdet eam: et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam.*

Respuesta. — Lo que excluye al hombre de este sublime grado espiritual de la paciencia es toda muestra exterior de aflicción y de disgusto, v. gr., rasgar sus vestiduras, abofetearse, extremar las quejas y lamentos y demás signos de desconsuelo que consisten en alterar las costumbres ordinarias de la vida en el vestir, comer, dormir, etc. Ahora bien, todas estas cosas caen, de cierto, bajo la esfera del libre albedrío, y por lo tanto, pueden evitarse en absoluto, para dar así muestras exteriores de la resignación a los divinos decretos, no alterando el devoto ni una sola de las costumbres habituales de la vida anterior a la adversidad y demostrando con esta actitud ecuánime su fe viva de que la felicidad perdida era un simple depósito que Dios le confió y que porque a Él bien le plugo se lo ha reclamado. En esto estriba la verdadera paciencia: en que el prójimo no advierta que el paciente es víctima de la adversidad. En cambio, no perderá el mérito de esta virtud, aunque su corazón interiormente sienta el intenso dolor de la desgracia que le aflige o aunque sus ojos se llenen de lágrimas ante la pérdida de una persona querida, puesto que no sólo él, sino todos los que presencian el espectáculo de la muerte lloran, y además las lágrimas no son entonces indicio de impaciencia contra la desgracia, sino del dolor por el muerto. Ahora bien, esa sensibilidad es un fatal atributo de la naturaleza humana, inseparable del hombre mientras viva. Ni siquiera es de temer que esa sensibilidad, tan humana, prive al hombre del mérito de otra virtud más alta, que es la resignación y conformidad con la voluntad divina, pues nadie dirá que el enfermo que se ofrece a la lanceta y a la ventosa deja de estar conforme y resignado a sufrirlas, aunque le duelan de veras y las lágrimas se le salten de los ojos por la vehemencia del dolor. Basta, por consiguiente, para lograr el grado de la verdadera paciencia, reprimir la repugnancia, que produce la adversidad, con el pensamiento de la felicidad futura, que Dios ha de otorgar como recompensa.

Resulta evidente, después del análisis que precede, cómo la paciencia es necesaria al hombre en todas las circunstancias, estados y acciones de la vida. Aun después de dominar los apetitos pecaminosos y haber huído del mundo para vivir en la soledad, no estará libre de la necesidad de la paciencia, si ha de resistir contra las tentaciones diabólicas y desechar los pensamientos inútiles o ajenos al negocio de su salvación. El espíritu es víctima de preocupaciones incesantes, la mayoría de las cuales versan o acerca de lo que ya pasó, y que es, por tanto, irremediable, o acerca de lo que ha de venir, y que por tanto depende sólo de los decretos divinos. En todo caso, pues, las preocupaciones sirven sólo para perder el tiempo. El único instrumento de que el devoto dispone para realizar la obra de su propia salvación es su corazón mismo. El único capital con que cuenta redúcese a los contados días de su vida terrena. Si, pues, por negligencias o distracciones deja, durante un solo instante, que su corazón esté vacío del pensamiento de Dios que la oración implica — y cuyo fruto es la familiaridad con Él — y de la meditación — cuyo fruto es el conocimiento intuitivo de Dios y su amor —, se engaña miserablemente y hace un mal negocio. Esto, aun suponiendo que ocupe su tiempo en meditar y pensar sobre cosas lícitas — pero vanas e inútiles —, que no es lo que ordinariamente ocurre, pues casi siempre se pierde el tiempo en excogitar los medios más hábiles para satisfacer las pasiones. Véase, pues, si se necesita vigilancia incesante para desechar todo pensamiento inútil y toda tentación diabólica que nos distraiga. El demonio, en efecto, dispone de dos ejércitos, uno que vuela y otro que camina: aquél está formado de las sugestiones fugaces y continuas que preocupan y distraen del pensamiento de Dios; éste, en cambio, el ejército que marcha, fórmanlo los estímulos de la concupiscencia. Con el primero, Satanás se desliza a través del alma con la misma fluidez con que la sangre circula a través del cuerpo humano. Es como el aire en el interior del vaso: si quieres desalojar el aire que ocupa el vaso, sin llenar éste previamente con agua o con otra cosa, pretenderás lo imposible. El aire penetrará siempre, sin duda, en la medida que el vaso quede vacío de agua. Pues asimismo, el corazón humano, mientras esté ocupado en meditar en las cosas religiosas, estará vacío y libre de las sugestiones diabólicas; pero si por un solo instante se distrae y no piensa en Dios, su compañero inseparable será el demonio durante aquel breve momento. Queda, por tanto, demostrado que la paciencia para resistir a todo movimiento pecaminoso externo y a toda sugestión interior, debe ser continua e incesante hasta la muerte [1].

5 — DE LA MEDICINA QUE AYUDA A LOGRAR LA PACIENCIA

El que envía la enfermedad, envía también su medicina y promete la curación. La paciencia, aunque sea ardua y difícil, no es imposible de lograr, mediante una pócima mixta del doble ingrediente, teórico y práctico, de que se componen todos los medicamentos empleados en el tratamiento de las dolencias morales. Claro es que ambos ingredientes habrán de ser de calidades distintas, según que lo sean las causas de las enfermedades que se quieran combatir. Ahora bien, siendo muchas y muy varias las materias de la paciencia, lo serán, asimismo, sus respectivos remedios, cuya explicación pormenorizada nos llevaría muy lejos. Ilustraremos, pues, el método general, mediante algunos ejemplos particulares.

A) De la paciencia para lograr la pureza. — Supongamos que se trata de lograr la paciencia indispensable para soportar los embates del apetito sexual, porque la pasión domine de tal modo al sujeto, que no pueda evitar el pecado de fornicación o al menos las miradas lascivas o los pensamientos y deseos de lujuria, de manera que su corazón, preocupado con estas ideas pecaminosas, se sienta incapaz de desecharlas para consagrarse a la oración, a la meditación y a las prácticas de piedad. En tal caso, es preciso recordar que la paciencia, como ya dijimos, es el combate del estímulo religioso contra el estímulo pasional. Ahora bien, si queremos que, de dos que luchan entre sí, el uno venza al otro, no tendremos más camino para conseguirlo, sino éste: fortalecer al que queramos que salga victorioso y debilitar al adversario. Será preciso, por lo tanto, en nuestro caso, fortificar el estímulo religioso y debilitar el estímulo del apetito sexual.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 50-54.

Tres medios hay para conseguir esto último: 1° Examinar cuáles son los materiales que fomentan y excitan el apetito sexual, a saber, los manjares suculentos y delicados, así por su cantidad como por su calidad, y, una vez averiguado esto, suprimirlos mediante ayunos incesantes, interrumpidos sólo con un desayuno sobrio en cantidad y de manjares flojos o poco nutritivos, evitando en absoluto la carne y todo alimento excitante. — 2° Romper con todas las ocasiones que al presente provocan al sujeto a pecar y, principalmente, las miradas a las personas o cosas que excitan la concupiscencia, pues la mirada mueve al corazón y el corazón mueve al apetito [1]. Esto no se logra, sino con la soledad, guardándose de toda ocasión o peligro de fijar los ojos en los rostros provocativos y huyendo en absoluto de su presencia. La mirada es una saeta emponzoñada que el demonio maldito lanza contra el corazón, y no hay otro escudo capaz de evitar sus golpes, sino el cerrar los ojos o el huir del punto que le sirve de blanco para sus tiros. Jamás los lanza, sino sirviéndose, como de arco, de los rostros hermosos. Por eso, huyendo del blanco, es imposible que la saeta atine. — 3° Distraer el apetito sexual de lo ilícito satisfaciéndolo con lo lícito del mismo género apetecido, es decir, con el matrimonio [2]. Este remedio es el más útil para la mayoría de los hombres, pues el primero, o sea el ayuno, quita fuerzas aun para las obras lícitas y buenas, aparte de no ser suficiente remedio para apaciguar el apetito sexual de la generalidad de los hombres.

---

[1] Alusión al texto evangélico (*Mat.*, V, 28): *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est eam in corde suo.*

[2] Alusión al texto paulino (*I^a^ ad Cor.*, VII, 8-9): *Si non se contineant, nubant; melius est enim nubere quam uri.*

De estos tres medios para debilitar el estímulo de la lujuria, el primero, es decir, el ayuno, equivale a acortar el pienso a la bestia indómita y la ración al perro feroz, para que pierdan sus energías; el segundo equivale a ocultar la carne de la vista del perro y la cebada de los ojos de la bestia, a fin de que la presencia del alimento no excite su apetito; el tercero equivale a consolarlos con un poco del alimento que su instinto les pide, a fin de que con él conserven las fuerzas indispensables para soportar las molestias de la educación [1].

Por lo que toca al otro objetivo, la fortificación del estímulo religioso, se logrará con dos métodos: 1° Ponderando las ventajas del combate espiritual y sus frutos temporales y eternos, por medio de la meditación asidua de las sentencias de los escritores ascéticos acerca del alto mérito de la paciencia, cuya recompensa de parte de Dios es siempre mucho mayor que la felicidad temporal de que el alma se priva. Realmente, pues, el devoto debe considerar envidiable su suerte, ya que por la paciencia se priva de un bien que no habría de durarle más que el corto espacio de una vida finita, y en cambio logrará, como recompensa después de la muerte, una felicidad inalterable y eterna. Si, pues, entrega una cosa vil por otra preciosa, no debe sentir tristeza por la pérdida de la vil en la vida presente [2]. Como se ve, este método estriba en una convicción, en una intuición cierta, en un acto de fe, que unas veces será débil y otras intenso y vivo; cuando la fe sea intensa, comunicará su intensidad al estímulo religioso y lo excitará poderosamente; lo contrario sucederá cuando sea débil la convicción. La fe viva, o sea la certeza, es realmente, pues, el resorte que pone en movimiento la voluntad y que la decide al propósito firme y práctico de resistir con paciencia contra el estímulo de la pasión. — 2° Habituando el estímulo religioso a combatir, poco a poco y gradualmente, contra el estímulo pasional, a fin de ir gustando el deleite de la victoria, y cobrando así ánimos y audacia para proseguir la lucha. El hábito y el ejercicio de los actos difíciles fortalece, en efecto, las potencias que los producen. Por eso es mayor la fuerza física de los farderos, labradores y soldados, y en general la de los que se dedican a trabajos corporales, que la de los sastres, drogueros, juristas y religiosos, cuyas energías físicas no se endurecen y fortifican con el ejercicio.

---

[1] Cfr. *supra,* tomo I, pp. 204 y 208-212.

[2] Alusión a las parábolas del tesoro escondido y de la perla preciosa *(Mat.,* XIII, 44-46).

De estos dos métodos curativos, el primero viene a ser algo así como el premio ofrecido al luchador para el caso de que triunfe en la contienda, prometiéndole recompensas y honores de varias clases; el segundo equivale al entrenamiento gradual a que se somete al niño que se quiere educar y preparar para luchador, ejercitándolo y acostumbrándolo poco a poco a las prácticas de la lucha desde la infancia, a fin de que se familiarice con ellas y vaya cobrando ánimos y audacia.

Estos cinco métodos, teóricos y prácticos, para lograr la paciencia contra el apetito sexual sugerirán al lector su aplicación a las restantes especies de paciencia, sin necesidad de descender a más concretas y pormenorizadas explicaciones.

B) De la paciencia para desechar las tentaciones y pensamientos inútiles. — La más dura de lograr es la paciencia necesaria para desechar del espíritu las ideas imprevistas que de repente le asaltan. Víctima de estos asaltos diabólicos es exclusivamente el devoto que, habiendo ya dado cima a la ardua empresa de apaciguar el estímulo de las pasiones externas, se retira a la soledad para consagrarse al examen de su conciencia, a la oración y a la meditación. Las sugestiones del diablo no dejarán de llevar su atención de una parte a otra, distrayéndole de sus ejercicios espirituales, sin poder encontrar jamás la curación de esta dolencia. Sólo la ruptura radical de los lazos todos, externos e internos, que le unen al mundo, le dará resultado seguro, es decir, abandonando la mujer, los hijos, las riquezas, los honores, los amigos y compañeros, para encerrarse solitario en una celda, sin guardar consigo otra cosa que una exigua cantidad de víveres y dándose por satisfecho con ella[1]. Pero ni siquiera eso le bastará, mientras no reduzca todas sus ideas y aspiraciones a una sola, la idea de Dios, que domine y preocupe enteramente su corazón. Y ni aun esto le será suficiente, mientras no elija una materia de meditación que ocupe interiormente su espíritu en el pensamiento de las cosas divinas, v. gr., las maravillas de la creación, las magnificencias del reino de los cielos y de la tierra, etc., a fin de que, dominado el espíritu por estas ideas, deseche fácilmente las sugestiones y atractivos del demonio.

Si el devoto careciese de aptitud para este ejercicio espiritual de la vida interior, no podrá librarse del peligro de las sugestiones diabólicas, más que sustituyendo la meditación con una distribución bien ordenada del tiempo, en la cual resulte ocupado cada minuto del día en lecturas alcoránicas, jaculatorias y oraciones, sin solución de continuidad, pero practicando estos ejercicios externos con atención y presencia de Dios, pues las plegarias externas y vocales no son aptas por sí solas para lograr la absorción del alma en Dios, que sólo es fruto de la reflexión interior. Es más: ni aun con todas estas precauciones se verá libre su espíritu de ideas que le distraigan, salvo en algunos momentos, nunca en todos, pues necesariamente habrán de sobrevenirle, una vez u otra, ocurrencias que le distraigan de su oración y meditación, tales como enfermedades, temores, molestias de parte del prójimo o disgustos en el trato social, ya que, aun viviendo lejos del mundo, no podrá menos de necesitar de la ayuda de los demás para algunas cosas de la vida. Ni serán sólo estas preocupaciones las que le distraerán de su vida interior, pues todavía le asaltarán otras, más inevitables, a saber, las exigencias del sustento diario y del vestido; porque si ha de atender a ellas personalmente, es innegable que le distraerán, y si a otra persona encomienda ese servicio, algunas veces no podrá menos de preocuparle el recuerdo de esa persona.

---

[1] Alusión al texto evangélico (*Mat.*, XIX, 29): *Et omnis qui reliquerit domum vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem ant uxorem aut filios aut agros....., vitam aeternam possidebit.*

Es evidente, sin embargo, que, una vez rotos los lazos todos del mundo, el espíritu del devoto conseguirá ya gozar de quietud interior y ausencia de pensamientos ajenos a su objetivo, durante la mayor parte de sus horas, supuesto que no le asalten los temores o molestias de que antes hemos hablado. En esos breves momentos, el corazón, limpio y puro de toda idea mundana, podrá fácilmente entrar en la meditación y lograr que se le descubran, de los misterios de Dios en la creación, cien veces más secretos que los que en un largo lapso de tiempo alcanzaría a descubrir con el corazón ocupado en los negocios terrenos. Llegar a esta meta es ya escalar la más alta de las moradas espirituales que se pueden conquistar por esfuerzo y adquisición personal. Pretender fijar, tras esta meta, las más sublimes revelaciones que al alma pueden todavía serle comunicadas por pura benevolencia y gracia de Dios, con ocasión, pero no como fruto, de sus estados espirituales y de sus ejercicios devotos, es tan difícil como asegurar de antemano el éxito de una cacería, que a veces es grande con exiguo trabajo, y otras veces mezquino, tras de enormes y largos esfuerzos. Después de que el alma haya puesto de su parte todo cuanto hemos dicho, ya no le resta sino esperar confiada uno de los raptos con que el Señor, en su misericordia, la atraiga hacia sí, pues los raptos, aunque sean paralelos o coincidentes con los ejercicios espirituales, no dependen del albedrío humano. Lo que depende de la libertad del hombre es únicamente el disponerse o prepararse para recibirlos, mediante la ruptura de los lazos que arrastran al alma hacia las cosas de acá abajo, pues el corazón atraído hacia lo ínfimo no cabe que se sienta arrebatado hacia lo alto, y el que está preocupado con las cosas terrenas, hacia ellas tiene que sentirse arrastrado.

A esta ruptura de los lazos y atractivos mundanales alude el Profeta cuando dice: «Vuestro Señor tiene dispuestas, para ciertos días de vuestra vida, sus inspiraciones. Y vosotros, ¿no os prepararéis acaso a recibirlas?» Y esto es así, porque tales inspiraciones y atracciones de lo alto derivan de causas celestiales, como Dios lo asegura en su Alcorán, cuando dice (LI, 22): «En el cielo está vuestro sustento y cuanto se os ha prometido», y dichas inspiraciones y luces divinas constituyen la más sublime especie de alimento de las almas. Ahora bien, como las cosas celestiales están ocultas a nuestros ojos y no podemos saber para cuándo tendrá dispuesta Dios la más favorable coincidencia de las circunstancias que hagan descender de lo alto nuestro sustento espiritual, no nos queda otro recurso que tener vacío el aposento y esperar que a él descienda la misericordia de Dios, cuando llegue el momento prefijado por Él desde toda la eternidad en el libro del destino.

Porque así como al labrador, aun después de labrar la tierra y limpiarla de malas hierbas y depositar en ella la semilla, de nada le sirven todos sus esfuerzos sin la lluvia, la cual, si bien él ignora cuándo tiene Dios decretado que descenderá de las nubes, confía, sin embargo, en su bondad y misericordia que no deja nunca pasar un año entero sin enviarla a la tierra, así también son contados los años, los meses y aun los días en que no emite sobre las almas sus inspiraciones y atractivos celestiales, y por eso conviene que el devoto tenga limpio su corazón de las malas hierbas de las pasiones y siembre en él la semilla de la buena voluntad y de la pura intención y lo oriente en la dirección en que soplan las auras de la divina misericordia [1].

Y así como la esperanza de la lluvia aumenta en los días de primavera o cuando el cielo se cubre de nubes, así también mayor debe ser la esperanza de recibir las divinas inspiraciones en los días de las grandes solemnidades religiosas, cuando las almas de los fieles se unen estrechamente en una sola aspiración y en una misma idea, como acaece en los viernes, en la fiesta de *ᶜArafa* [2] y en el mes de ramadán. Porque los anhelos y aspiraciones de las almas son, dentro del plan de los divinos decretos, las causas ocasionales que atraen del cielo los raudales de la misericordia de Dios. Si hasta los raudales de la lluvia material se ven caer de las nubes cuando los fieles unidos en una misma aspiración recitan la plegaria ritual establecida a este fin [1], mucho más lograrán hacer descender de los tesoros del reino de los cielos la lluvia de las ilustraciones, de las gracias y de las inspiraciones divinas.

---

[1] Cfr. Jac., V, 7-8: *Ecce agricola expectat pretiosum fructum terrae, patienter ferens donec accipiat temporaneum et serotinum. Patientes igitur estote et vos et confirmate corda vestra, quoniam adventus Domini appropinquavit.* Cfr. *Iª Ad Cor.*, III, 6-9: *Sed Deus incrementum dedit. Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat: sed qui incrementum dat, Deus.*

[2] Se celebra el 9 del mes último del año, día en que los peregrinos de la Meca visitan un monte cercano, llamado *ᶜArafa*.

Ni siquiera eso es exacto; antes bien, las luces celestiales y los movimientos saludables los tienes dentro de ti mismo, están contigo, en tu corazón. Lo que sucede es que tú no los adviertes porque el atractivo de las pasiones te distrae y los lazos del mundo, a guisa de velos, te impiden su vista. No necesitas, pues, más que romper esos lazos y levantar esos velos, para que las luces de la ilustración divina brillen en el fondo de tu corazón. Más fácil y breve es alumbrar el agua abriendo un pozo en el mismo campo, que no hacerla descender de lejanos montes y conducirla canalizada hasta él [2].

Y con esto queda explicado el tratamiento que el devoto debe seguir para lograr la paciencia contra las tentaciones diabólicas y preocupaciones mundanas, que es el grado último de la paciencia [3].

6 — ESPÍRITU CRISTIANO DE ESTA DOCTRINA

El sello cristiano de este tratado revélase desde sus primeras líneas: el concepto de paciencia, para Algazel, tiene la misma exagerada extensión que le dieron Tertuliano y San Cipriano, al identificar esta virtud con la animosa resistencia contra todo lo que hay de penoso y molesto en la práctica del bien moral y en la mortificación de las pasiones [1].

---

[1] Alude a la rogativa pública *ad petendam pluviam,* que la liturgia del islam acostumbra a emplear, como la Iglesia cristiana, en tiempo de pertinaz sequía.

[2] Compárese este símil del agua, que brota espontánea del pozo o manantial, con la alegoría del agua viva que Santa Teresa emplea para análogo fin en su *Vida,* cap. XI.

[3] *Iḥyā',* IV, 54-56.

Ya hemos insinuado, además, cómo son específicamente evangélicas las dos formas más perfectas de esta virtud estudiadas por Algazel: la paciencia contra las injurias y las adversidades. Inútil insistir en la analogía de su punto de vista con el de los ascéticos del monacato cristiano oriental y occidental. Casiano puede bastar como piedra de toque [2]. Por lo que atañe al mecanismo psicológico de la paciencia, concebido a guisa de un combate espiritual entre los estímulos de la naturaleza y de la gracia, ya vimos en la Ascética purgativa general cuán vulgar fué esta imagen en toda la espiritualidad monástica oriental, que consideraba la vida cristiana como una lucha entre las pasiones y las tentaciones diabólicas, de una parte, y de otra, la razón ilustrada por la fe y la voluntad ayudada por la gracia [3]. Los motivos que invoca Algazel para excitar en el alma el estímulo religioso que la mueva a ser paciente, son todos abiertamente evangélicos: que la felicidad temporal, perdida con las adversidades, es de Dios, el cual tiene derecho a quitárnosla; y que, comparada con la felicidad eterna, que a cambio nos ha de otorgar en el cielo, es despreciable [4].

Los métodos prácticos que aconseja para resistir contra el estímulo pasional, sobre todo en materia de lujuria, ya vimos en la Ascética purgativa cómo son los mismos que recomiendan los escritores monásticos del oriente; el ayuno, la fuga de las ocasiones y el matrimonio, conforme, en esto último, con el consejo bien conocido de San Pablo.

---

[1] Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, p. 85 y sig. Léase especialmente la definición de San Cipriano (*De bono patientiae*, 20), *ibidem*, 86, nota 5, para que se vea cómo incluye dentro de esta virtud el cumplimiento de todos los deberes, preceptos y consejos evangélicos.

[2] Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, p. 189.

[3] Cfr. *supra*, tomo I, p. 170, y Pourrat, *op. cit.*, I, p. 165.

[4] Cfr. *IIª Ad Cor.*, IV, 17: *Id enim quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis.* Cfr. Mat., XVI, 26; XIII, 45-46.

En fin, la minuciosa táctica, preconizada como indispensable, para desechar las sugestiones diabólicas y las distracciones, coincide con la de San Agustín que también la cifra en la oración, en la meditación de las cosas celestiales y en la presencia de Dios [1].

---

[1] Pourrat, *op. cit.*, I, p. 328.

CAPÍTULO XIX

DE LA GRATITUD A LOS BENEFICIOS DIVINOS[1]

1. Análisis de sus elementos esenciales. — 2. Dificultad de concebir la gratitud a los beneficios divinos. — 3. Criterio para distinguir lo que Dios ama de lo que Dios odia o abomina. — 4. Digresión sobre el origen y valor de la moneda. — 5. Digresión sobre el origen y fin de la propiedad. — 6. En qué sentido es la gratitud obra del hombre. — 7. De la esencia del beneficio y sus clases. — 8. Espécimen capaz de sugerir la incontable muchedumbre y el encadenamiento de los beneficios divinos. — 9. Explícanse las causas que desvían al hombre de la gratitud que debe a los beneficios divinos. — 10. Explícase cómo cabe conciliar la paciencia con la gratitud, respecto de un mismo objeto. — 11. Demuéstrase que es más útil al alma el beneficio que la tribulación. — 12. Resuélvese si es más excelente la paciencia que la gratitud. — 13. Sello cristiano de esta doctrina.

1 — ANÁLISIS DE SUS ELEMENTOS ESENCIALES

Este grado de la vía unitiva consta, como todos, de tres elementos esenciales: *conocimiento* del beneficio; *emoción* de alegría producida por su posesión; *acción* de gracias, realizada no sólo de corazón y de palabra, sino con obras que llenen los fines que el benefactor, Dios, se propuso al otorgarlo.

Conforme a las líneas generales de este esquema, Algazel desarrolla metódicamente y muy por extenso la doctrina relativa a cada uno de estos tres elementos.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 53-104: *Kitab al-šukr.*

Elemento 1º: El conocimiento. — La gratitud a un beneficio cualquiera exige, ante todo, conocer el beneficio en sí mismo, cómo y por qué es un bien para el que lo recibe y cuál es la esencia del benefactor y sus atributos, de los cuales la beneficencia nace y en cuya virtud se realiza. Estos tres actos de conocimiento son indispensables para que la gratitud exista, puesto que en el fenómeno intervienen tres objetos: el beneficio, el benefactor y el beneficiado, que lo recibe de este último con un cierto fin y propósito voluntario.

Pero tratándose en concreto de la gratitud a los beneficios divinos, es preciso además penetrarse bien de otra verdad más alta, a saber: que todos los beneficios proceden realmente de Dios, que es el único benefactor, porque las criaturas, que obran como simples agentes intermediarios suyos, lo hacen supeditadas y sometidas a su causalidad eficiente, que es única en el universo. Esta verdad es la más alta de las intuiciones teológicas a que la fe viva alcanza: primero, ve que existe un Ser espiritual y divino, exento de las imperfecciones corpóreas y creadas; luego, elévase a la concepción de la unicidad de este Ser, cuya perfección esencial es incomunicable; finalmente, sube a esta tercera y más alta verdad, o sea que todos los seres del universo existen con una realidad recibida de ese Ser único y que, por consiguiente, todo lo que existe es un beneficio de Dios, porque a solo Dios compete esa infinita perfección de la omnipotencia y de la causalidad eficiente. Cuando en el espíritu del devoto haya arraigado la íntima convicción de esta verdad, es cuando podrá sentir la emoción religiosa de la gratitud debida a Dios solo, sin mezcla de participación alguna respecto de las criaturas.

Porque, en efecto, si el súbdito recibe un regalo o favor de su rey, pero advierte que uno de sus ministros o mayordomos ha tenido alguna participación o influencia en el asunto, facilitándolo con su recomendación, esta intervención del medianero en el favor hará que el beneficiado no atribuya en absoluto al rey únicamente el don recibido, sino tan sólo en parte y bajo algún aspecto, ya que bajo otro aspecto se lo debe al ministro. Su alegría, por tanto, se dividirá entre los dos benefactores, entre el ministro y el rey, sin referirse al rey exclusivamente. Por el contrario, la indivisibilidad y unicidad de la atribución del don al rey y, por ende, la gratitud exclusiva a su beneficencia no sufrirá menoscabo alguno, aunque vea que el don llega a sus manos mediante un documento regio, en el cual se consigna la donación, de puño y letra del rey mismo, manuscrita con su propio cálamo y en su personal papel. Ni el papel ni el cálamo, por sí mismos, despertarán en el corazón del súbdito sentimientos de alegría o de gratitud hacia ellos, porque le consta muy bien que la participación que tienen en aquel acto de la regia liberalidad no se debe a lo que ambos son en sí mismos, sino simplemente a que son meros instrumentos, pasivamente supeditados al poder y albedrío del rey. Sabe igualmente el súbdito que el mayordomo y el tesorero, que le han entregado el regio don, también lo han hecho obligados por el deber de su obediencia al monarca, pues sin una orden terminante de éste y sin el temor del castigo por su incumplimiento, es seguro que ellos no le hubiesen entregado la cosa más pequeña. Esta convicción le hace mirar al tesorero y al mayordomo con los mismos ojos que antes miraba al cálamo y al papel, es decir, sin atribuir a su pasiva intervención en el beneficio influencia alguna que menoscabe la exclusiva liberalidad del rey.

Asimismo, pues, el que conoce perfectamente a Dios y su influjo en las criaturas, sabe muy bien que el sol, la luna y las estrellas están supeditados a su mandato, lo mismo que el cálamo lo está a la mano del escriba. Sabe también que los seres animados que gozan de libertad están asimismo sometidos a la eficiencia divina en el uso de esa libertad que poseen, porque Dios es el que les impone los motivos determinantes de sus actos libres, quieran o no, como le pasa al tesorero del rey, que no encuentra manera de resistir a la voluntad generosa de su Señor, aunque, si en su mano estuviera, no otorgaría ni el más insignificante de sus dones. Por consiguiente, toda criatura, por medio de la cual llega a tus manos algún beneficio divino, te lo hace obligada, porque Dios le impone previamente la decisión voluntaria de dártelo y provoca antes en su espíritu los estímulos y motivos del acto libre, infundiendo en su mente la convicción de que, dándote lo que te da, logra ella un bien en esta vida y en la otra consiguiendo, su fin temporal y eterno, y una vez que Dios ha creado en su espíritu esta convicción, ya no encuentra manera de dejar de dártelo. De modo que, si te lo da, es únicamente por un fin que le interesa a ella y no por ti, pues no te lo daría, si no supiera que su propio provecho está incluído en el provecho suyo. Si, pues, sólo busca hacerse bien a sí propio haciéndotelo a ti, resulta que no es en modo alguno tu benefactor, sino que únicamente te toma como instrumento y medio para lograr otro bien que espera. Luego quien en verdad te hace el favor es Dios, que somete la criatura a tu servicio sugiriendo a su corazón las ideas y las resoluciones en cuya virtud se ha visto obligada a hacerte el favor que te ha hecho.

Penetrándote bien de estas ideas, dándote exacta cuenta de lo que es Dios y son sus operaciones, es como lograrás la intuición de la absoluta unicidad de su causalidad eficiente y podrás agradecer sus beneficios. Mejor aún: basta esa intuición, sin más, para que el siervo de Dios posea este grado espiritual de la gratitud o reconocimiento, siempre que la fe en esta verdad sea firme, sin mezcla alguna de duda, pues si vacila y no cree que todo absolutamente le viene de Dios, ya no conocerá a fondo ni el beneficio ni el Benefactor, y por tanto ya no se referirá exclusivamente a éste, sino que se extenderá también a la criatura, el sentimiento que nazca de aquella fe.

Elemento 2º: El sentimiento. — De la fe o convicción, que acabamos de analizar, nace en el alma un sentimiento de alegría por el Benefactor, matizada con muestras exteriores de sumisión y humildad hacia Él. Este sentimiento, por sí solo, es también gratitud, como lo era la fe o convicción, por sí sola. Es, sin embargo, indispensable para ello que la emoción de alegría llene cierto requisito, a saber: que su objeto sea el Benefactor y no el beneficio objetivamente, ni tampoco el bienestar subjetivo que al alma proporciona.

Pero como quizá te sea difícil percibir esta sutil distinción, la aclararemos con un ejemplo: Supongamos que un rey quiere salir de viaje y le regala a un hombre un caballo. Este hombre puede alegrarse del regalo regio, de tres maneras: 1ª Alegrándose del caballo, en cuanto tal caballo, es decir, considerado como un objeto útil, como un bien de fortuna, que le sirve para algo, como un vehículo que le aprovecha para muchos fines, como precioso corcel de pura sangre. Esta alegría, para nada se refiere al rey, pues está concentrada exclusivamente en el caballo. Si ese hombre se lo hubiese encontrado en medio del desierto y lo hubiera cogido para sí, habría experimentado la mismísima emoción de alegría. — 2ª Cabe también que se alegre del regalo, no en cuanto que es un caballo, sino porque es un indicio del afecto, consideración y benevolencia que el rey letiene. De modo que, si se hubiese encontrado ese caballo en el desierto o se lo hubiera regalado otra persona cualquiera, no se habría alegrado lo más mínimo, bien porque para nada le haga falta el caballo o bien porque lo estime cosa despreciable en comparación con otra cosa que apetece y que es cabalmente hacerse grato a los ojos del rey. — 3ª Cabe, finalmente, que se alegre del caballo, porque puede montarlo y salir de viaje acompañando al rey como servidor y soportar así las penalidades del camino en su servicio, para lograr como recompensa la intimidad de su trato y hasta quizá la elevación al rango de ministro suyo, porque no se satisface su ambición con merecer del rey la mera prueba de afecto que significa el regalarle un caballo, sino que aspira a ser el único intermediario por cuya mano otorgue el rey a los demás sus beneficios. Ni siquiera apetece ser ministro, por el honor de serlo. Antes bien, lo que apetece es la ocasión, que esa dignidad le proporciona, de tratar familiarmente al rey y verlo en la intimidad. Tanto, que si le diesen a elegir entre su trato familiar, sin ser su ministro, y el ser su ministro sin tratarlo familiarmente, preferiría lo primero a lo segundo.

De estos tres grados de alegría, en el primero para nada entra el sentimiento de la gratitud, puesto que el hombre que la experimenta se fija exclusivamente en el caballo y de él sólo se alegra, sin pensar en quién se lo regaló. Tal es el estado de ánimo de todo hombre que se alegra de un beneficio divino, en cuanto que éste es cosa deleitable para él, y conforme con sus fines. Ese tal está bien lejos de sentir la emoción religiosa de la gratitud. El segundo grado, en cambio, ya cae dentro de ella, puesto que el sujeto se alegra del bienhechor; pero como se alegra de éste, no por ser quien es, sino porque el regalo que le ha hecho es una muestra del afecto que le tiene — afecto que espera le moverá en lo futuro a otorgarle más beneficios —, resulta que su estado de ánimo es todavía tan imperfecto, como el de los justos que sirven a Dios y le están reconocidos únicamente por temor a sus castigos y por esperanza de su recompensa. La gratitud perfecta estriba tan sólo en el grado tercero de alegría, es decir, en la del siervo de Dios que se alegra de sus beneficios, en cuanto que con ellos puede llegar a tratarlo familiarmente, a vivir en su intimidad, a contemplar su rostro sin interrupción.

Síntoma de que el alma se ha elevado a este grado supremo será, si ya no se alegra de esta vida presente, más que considerándola como semillero de la futura e instrumento que le ayuda a conseguirla, y si se entristece de todo beneficio que le distraiga del recuerdo de Dios y le cierre el paso en su camino, puesto que ya no ama el beneficio porque le sea agradable, como tampoco amaba al caballo el hombre de nuestro ejemplo por ser un excelente y rápido corcel, sino porque montándolo podría ir en el séquito del rey y gozar de su trato íntimo y de su familiaridad.

Tampoco podrá elevarse a este sublime grado de gratitud el corazón cuya sensibilidad sólo sea capaz de gustar los deleites sensuales de la gula y la lujuria y en general los placeres de los sentidos externos, v. gr., los colores y sonidos gratos, pero que carezca en absoluto de sensibilidad para los deleites espirituales; porque el corazón, mientras está sano, tan sólo puede deleitarse pensando en Dios, conociéndolo y uniéndose a Él; en cambio, si encuentra su deleite en las criaturas, es cuando enferma por efecto de los malos hábitos, como les pasa a ciertas personas que se deleitan comiendo barro o como aquellos enfermos a quienes repugnan y provocan a vómito los manjares dulces, mientras encuentran dulces las cosas amargas. Ya lo dijo el poeta:

> «Aquel que tiene amarga la boca por estar enfermo,
> encuentra amarga hasta el agua pura.»

Esta es, pues, la condición que debe reunir la alegría producida por los beneficios divinos, para que se la pueda llamar *gratitud*. Claro es que, si el alma no puede elevarse a este último y sublime grado de emoción religiosa, bastará que alcance el grado segundo. El primero, ya hemos dicho que queda excluído de la esfera de la gratitud. ¡Cuánta no es, en efecto, la diferencia que hay entre el que quiere al rey por el caballo y el que quiere al caballo por el rey! ¡Cuánta diferencia hay entre quien ama a Dios para que le otorgue sus beneficios y quien ama a sus beneficios para llegar a Él mediante éstos!

Elemento 3º: La acción de gracias. — Consiste en poner en práctica todo aquello que exige la emoción de alegría producida por el conocimiento del Benefactor. Debe realizarse con el corazón, con la lengua y con los miembros. Con el corazón, proponiéndose obrar el bien y ocultándolo a las miradas del prójimo. Con la lengua, manifestando a Dios la gratitud por sus beneficios, mediante jaculatorias de alabanza. Con los miembros, empleando los dones que nos dispensa Dios en su obediencia y servicio y guardándonos bien de utilizarlos como medios para ofenderle. Así, por ejemplo, la gratitud de los ojos consistirá en ocultar las faltas que veamos en nuestros prójimos; la de los oídos, en guardar secretas las que oigamos que han cometido, etcétera [1].

2 — DIFICULTAD DE CONCEBIR LA GRATITUD A LOS BENEFICIOS DIVINOS

Quizá te asalte la idea de que la gratitud, cuyos tres elementos acabamos de analizar, tan sólo cabe concebirla respecto de un bienhechor que pueda reportar para sí algún provecho de la gratitud del beneficiado. Así, por ejemplo, cabe agradecer al rey los dones que nos dispensa, ya tributándole en retorno nuestras alabanzas, para que éstas aumenten en los corazones de los demás súbditos el respeto y amor que le tienen, al extenderse por todas partes la fama de su generosidad, ya prestándole servicios positivos que le sean útiles para determinados fines, ya, al menos, adoptando en su presencia la actitud y las maneras de rendidos esclavos suyos, para que el prestigio de su soberanía y majestad sea mayor.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 59-62.

Ahora bien, todas estas maneras de mostrar el reconocimiento, son imposibles respecto de Dios, por dos razones: 1ª Porque Dios está exento de utilidades y fines y libre de toda necesidad de servicio o ayuda de parte de las criaturas, sin que pueda reportarle provecho alguno la publicación de sus bondades entre los hombres, pues ni se aumentará su prestigio con nuestras alabanzas, ni su majestad y soberanía puede acrecer con las muestras exteriores de servidumbre y respeto que le rindamos, al postrarnos en tierra o al inclinar el cuerpo en señal de adoración. De modo que nuestra gratitud, manifestada con actos que de nada le sirven, se parece a la que mostrásemos al rey, benefactor nuestro, pasando la noche dormidos en casa o postrándonos en tierra o inclinando el cuerpo, pero lejos de su presencia, en un lugar oculto, sin que él pudiera saberlo. — 2ª Porque todos los actos de agradecimiento, que libremente le rindamos en retorno de sus beneficios, son a su vez otros nuevos beneficios que Él mismo nos otorga, puesto que nuestros miembros, nuestra voluntad libre, los estímulos de nuestros actos y todas las concausas que contribuyen a cualquier movimiento nuestro y hasta este movimiento mismo, son creación de Dios y don gratuito suyo. ¿Cómo, pues, vamos a agradecerle un don con otro don que Él mismo nos otorga? Si el rey nos regala un caballo y tomamos nosotros otro caballo, que también sea suyo o que el mismo rey nos lo regale igualmente, y lo montamos en señal de gratitud, es evidente que este acto segundo no será agradecimiento nuestro del favor primero, puesto que él, a su vez, exige ser agradecido, tanto como el primero. Y puesto que tampoco cabe agradecerle este acto de gratitud, sino mediante otro favor nuevo, viene a resultar que la gratitud es imposible respecto de Dios, por las dos razones expuestas, cuya verdad consta indudablemente en los textos revelados.

Esta misma dificultad le vino a las mientes a David y también a Moisés, cuando exclamó: «¡Oh, Señor! ¿Cómo te daré gracias, si no puedo hacerlo más que con una nueva gracia que tú me concedas, puesto que mi gratitud es un segundo beneficio tuyo, el cual reclama de mí otro nuevo agradecimiento?» Pero Dios le contestó, diciéndole: «Desde el momento en que reconoces eso, ya me has dado gracias, pues para muestra de tu gratitud me basta que confieses que toda gracia procede de mí» [1].

Réplica. —Sin embargo, insistirás quizá diciendo: «Comprendo perfectamente el sentido de la pregunta de Moisés, pero soy incapaz de penetrar el sentido de la respuesta que Dios le inspiró. Comprendo muy bien la imposibilidad de agradecer a Dios sus beneficios; lo que no entiendo es cómo el conocimiento de esta imposibilidad sea un acto de gratitud. Este conocimiento, en efecto, es a su vez un beneficio de Dios. ¿Cómo, pues, va a ser un acto de gratitud? Porque entonces resultará que el que no agradece, agradece. O sea, que el hecho de recibir o aceptar el segundo beneficio de parte del rey es agradecimiento del primero. La razón se declara incapaz de penetrar este misterio y valdría la pena de aclararlo con algún ejemplo, si fuese posible.

Respuesta. —Esto ya es llamar a una puerta de la alta mansión de los misterios esotéricos, que se alza muy por encima de la morada de los estudios ascéticos. Responderemos, no obstante, a la llamada con algunas rápidas indicaciones que permitan vislumbrar la solución del problema. Desde dos puntos de vista cabe enfocarlo:

1° Desde el punto de vista del que lo examina a la luz de aquella alta verdad, antes explicada, que atribuye a solo Dios la realidad y la causalidad eficiente. Este examen te permitirá ver con toda claridad y certeza que Él es, a la vez, el sujeto y el objeto de la gratitud humana, como también lo es del amor que los hombres le profesan. Redúcese este examen a reconocer que no hay en la existencia otro ser que Dios, o sea, que toda cosa carece de realidad, excepto la soberana faz del Señor. Y esta tesis es exacta en todo momento de la duración, *ab aeterno* e *in aeternum,* porque los seres distintos de Dios, si han de merecer el nombre de *ser,* deben poder ser concebidos como subsistentes por sí mismos. Ahora bien, un ser de esta naturaleza carece de realidad, si es distinto de Dios. Mejor aún: es imposible que exista, puesto que el ser, propiamente tal, es tan sólo el que subsiste por sí. El que no tiene esta subsistencia autónoma, carece de realidad o existencia *per se,* ya que sólo existe por otro, como por otro subsiste. De modo que, considerado en sí mismo y sin relación con ese otro, jamás tendrá realidad o existencia. No es ser, más que el que subsiste por sí, el que continúa existiendo aun en el caso de suponer inexistentes los demás seres distintos de él. Y si, además de subsistir por sí mismo, subsisten por su existencia los demás seres, sólo Él será el absoluto y el eterno. Mirado, pues, el problema desde este punto de vista, reconocerás que el universo entero, de Él procede y a Él se reduce, y, por lo tanto, Él es el sujeto y el objeto de la gratitud humana.

---

[1] No son textos del Alcorán, sino del *ḥadīṯ* o tradición islámica, de origen probablemente cristiano, a juzgar por el espíritu que las informa. Cfr. Asín, *Logia*, n° 186, donde se atribuyen a Jesús: *Traditur Jesum dixisse: «O Domine! Quomodo pro beneficiis a Te acceptis gratias referam, si gratitudo mea novum beneficium est a Te mihi collatum, pro quo grates iterum Tibi a me sunt referendae?» Respondit ei Deus: «Quando quidem hoc bene noscas, debitas grates jammihi retulisti.»*

Pero no será fácil que comprendas la alteza de esta sublime verdad, sino mediante un símil acomodado a los límites de tu inteligencia. No se te oculta que el autor de un libro, cuando ama a su obra, se ama a sí mismo; que el artista, si ama su obra de arte, se ama a sí propio igualmente; que el padre, cuando ama a su hijo en cuanto hijo, no ama en realidad más que a su persona. Ahora bien, todo cuanto en el universo existe, fuera de Dios, es obra suya y efecto de su arte. Luego si lo ama, no ama más que a sí mismo y, por lo tanto, con razón ama lo que ama. El estado psicológico, que es fruto de esta intuición unitaria, lo denominan los *ṣūfíes* «anonadamiento del alma», porque ésta pierde la conciencia de sí misma y de todo ser que no es Dios, y ya no ve sino a Dios tan sólo. Y el que no comprende en qué consiste ese estado psicológico, les contradice con ironías parecidas a ésta: «¿Cómo es que se ha anonadado, si la sombra que sigue proyectando su cuerpo es de cuatro codos de larga y puede ser que se coma cada día varias libras de pan?» ¡Así se mofan de los místicos los ignorantes, incapaces de penetrar el significado de sus palabras!

2° Punto de vista para resolver el problema, sin elevarse a ese grado de la intuición unitaria y sin caer en el anonadamiento del alma. Los que se colocan en él, se dividen en dos grupos.

Pertenecen al primero aquellos que no admiten más realidad que la de ellos mismos y niegan tener un Señor al cual deban servir. Son éstos los ciegos que juzgan de las cosas al revés: su ceguera afecta a los dos ojos, puesto que, de una parte, niegan la realidad de lo que verdaderamente existe de un modo positivo, a saber, el Ser absoluto que subsiste en sí mismo y por quien subsisten los demás seres; y de otra parte, no contentos con esa negación, afirman además la subsistencia de sus propias personas, cuando, si estuvieran bien informados, sabrían que ellos, por lo que en sí mismos son, no tienen realidad positiva ni existencia, pues no la tienen en cuanto a lo que son, sino tan sólo en cuanto que les ha sido dada. Y no es pequeña la diferencia que hay entre el ser que existe y el ser que recibe la existencia. En el universo no hay más que un solo Ser real, absoluto y verdadero, y muchos otros que, por haber recibido de Él la existencia, son seres falsos y vanos en sí mismos, caducos y perecederos, nada, en una palabra.

Pertenecen al segundo grupo aquellos hombres que ya no son ciegos, sino tan sólo tuertos, puesto que con un ojo ven la existencia del Ser verdadero — que no niegan —, pero con el otro, si lo tienen ciego del todo, no ven la nada de los demás seres que no son Él. Afirman, pues, la realidad de algún ser asociado a Dios y caen, por ende, en el politeísmo, así como los del grupo primero caían en el ateísmo. Cierto que los de este segundo grupo, si todavía ven algo con el ojo enfermo, percibirán la subordinación de las criaturas a Dios, distinguiendo los seres en dos categorías: siervo y Señor. Y con esto ya se aproximan algo a la frontera de los que no admiten la existencia de más seres que el Ser Absoluto, pues a medida que escudriñen más y más la naturaleza de esa subordinación, irán viendo que las criaturas son tan imperfectas, respecto de la infinita realidad de Dios, que acabará por borrarse, en el campo visual de su inteligencia, la entidad positiva que al principio les suponían y llegarán a no ver más realidad que la de Dios.

Los hombres que ocupan este estado intermedio son los más. Los unitarios y los ateos son los menos. Para llamar a esa mayoría a la intuición unitaria es para lo que son enviados los profetas; y como la distancia que separa de esa alta meta a la mayoría de los hombres es enorme y las etapas que han de recorrer penosísimas, la revelación les ha sido comunicada con el solo objeto de enseñarles el camino. Entonces, mientras lo recorren, es cuando el problema de la gratitud a Dios se ofrece a sus miradas bajo un nuevo aspecto y desde un nuevo punto de vista, que permite distinguir la individualidad de los tres términos que integran el problema, a saber: el agradecimiento, el sujeto que agradece y la persona a quien se tributa la gratitud.

Pero esto no cabe entenderlo, sino mediante un ejemplo. No te será difícil concebir que un rey envíe a un siervo suyo, que viva lejos de la corte, un caballo, un vestido y algún dinero, con que pueda hacer el viaje indispensable para recorrer la larga distancia que lo separa del rey y acercarse a su presencia. Dos fines distintos puede proponerse ese rey: 1°, que el siervo realice en la corte ciertos servicios que el rey necesite o trabajos que al rey interesen; 2°, que, sin necesitar el rey para nada del siervo ni esperar de su presencia provecho alguno, se proponga tan sólo, al hacerlo venir, concederle el alto honor de acercarlo a su persona y la felicidad de vivir en la intimidad de su trato, en provecho suyo, no en provecho del rey.

Ahora bien, esta segunda hipótesis, y no la primera, es la que cabe suponer en las relaciones de las criaturas con Dios, pues la primera es imposible y la segunda no tiene nada de tal. En la primera hipótesis, no se dirá que el siervo de nuestro ejemplo sea agradecido al favor del rey, si se limita a montar en el caballo y a llegar a la corte, mientras no se ocupe en el trabajo o servicio que el rey quiere de él. En la segunda hipótesis, en cambio, es cierto que no necesita trabajar para ser agradecido; pero todavía se concibe, sin embargo, perfectamente que sea agradecido y desagradecido; su gratitud consistirá en emplear lo que su señor le regaló en obras que el señor quiere, no para sí, sino para el siervo; su ingratitud consistirá asimismo, ya en no emplear el regalo para fin alguno, es decir, en inutilizarlo, ya en emplearlo en cosas que lo alejen más de su señor. De modo que, si viste la túnica y monta el caballo y gasta el dinero en el viaje, será agradecido a su señor, pues emplea su regalo en lo que éste desea, no para sí, sino para él; mas si monta el caballo y dando media vuelta marcha en dirección opuesta a la de la corte para alejarse más del rey, será ingrato al beneficio, pues lo emplea en lo que al rey le desagrada, no para sí, sino para él; y si, finalmente, se sienta, en vez de montar a caballo, sin buscar el acercarse ni el alejarse de la corte, también será desagradecido al beneficio, pues lo abandona, desprecia e inutiliza, si bien su ingratitud será menor que si todavía procurase alejarse más de su señor.

Esto supuesto, los beneficios divinos son instrumentos con los cuales el hombre puede elevarse desde las profundidades de su bajeza y que Dios ha creado en provecho de sus siervos, para que con ellos logren la felicidad de acercarse a Él. A Dios, ningún provecho le reporta el que se acerquen o se alejen. El hombre es libre de emplearlos en la obediencia de Dios, y entonces será agradecido a ellos, porque los aplica a lo que Dios quiere. Puede, en cambio, emplearlos en rebelarse contra Él, y entonces será ingrato, porque se lanza inconsideradamente a lo que Dios abomina y repugna. Finalmente, si los inutiliza, sin emplearlos para el bien ni para el mal, también será ingrato por omisión y desprecio del don divino.

Queda con esto resuelta la objeción que encabezaba este artículo y que consistía en preguntar: ¿cómo puede concebirse la gratitud respecto de un bienhechor a quien no cabe que aquella le reporte provecho alguno? Y también queda resuelta la segunda — es decir, la réplica —, porque por «gratitud» no entendemos, sino el empleo del beneficio en los fines que Dios ama. Cuando el don divino se inclina en esta dirección por influjo de la actividad eficiente de Dios mismo, el resultado se consigue, pues aunque tu acto es también un don de Dios, tú eres el sujeto de ese acto, y en tal concepto Dios te alaba por él y su alabanza es un nuevo don suyo. De modo que Dios es el que te da el beneficio y el que te alaba por lo mismo que te ha dado. El uno de estos dos actos suyos es, pues, la causa de que el otro se incline o aplique en la dirección de lo que Dios ama. De Él es, pues, la gratitud en todo caso, aunque de ti se diga que eres agradecido, en cuanto que eres el sujeto en que reside esa realidad espiritual que se llama gratitud, pero no porque tú le hayas dado la existencia [1].

3 — CRITERIO PARA DISTINGUIR LO QUE DIOS AMA DE LO QUE DIOS ODIA O ABOMINA

Si no podemos ser agradecidos a Dios más que conociendo previamente lo que Dios ama para emplear sus beneficios en la realización de los designios de su amor, será indispensable poseer algún criterio que nos asegure en cada caso qué es lo que Dios ama y qué es lo que odia o abomina.

Dos son las fuentes de información posibles: una, la revelación divina positiva, es decir, las palabras del Alcorán y del Profeta; otra, la intuición del corazón, la mirada reflexiva del espíritu. La dificultad en el empleo de este segundo método hace que sean raros los que de él pueden servirse. Cabalmente por eso envió Dios a los profetas, que habían de allanar a las gentes el camino de tal conocimiento. El primer método, en cambio, no exige más que una exacta noticia de las decisiones, contenidas en la revelación, acerca de los actos humanos. El que no tenga presentes en todos sus actos esas decisiones divinas, es evidente que no podrá ejecutarlos en conformidad con los fines que la gratitud a los beneficios de Dios reclama.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 62-65.

El otro método, el de la mirada reflexiva del espíritu, consiste en percibir en cada cosa creada el designio que, seguramente, se propuso Dios cuando la creó, pues el tal designio de su sabiduría y providencia tiene que ser, además, el objetivo y fin de su amor. Empero estos designios divinos pueden ser evidentes y secretos. Son evidentes, por ejemplo: el de la creación del sol, para distinguir el día de la noche y facilitar así la actividad humana, mediante la luz, y su descanso, mediante la oscuridad; el de la creación de las nubes y las lluvias, para hacer posible la vegetación de las plantas, en beneficio de los hombres y de los demás animales. En cambio, los designios de la providencia en la creación de los astros, así planetas como estrellas fijas, ya son más secretos y misteriosos, pues para el vulgo de las gentes apenas si sirven de otra cosa que de ornato del firmamento y deleite de los ojos que lo contemplan. Todas, pues, y cada una de las partes del cosmos, es decir, el cielo y las estrellas, los vientos, mares y montes, los minerales, vegetales y animales y hasta los miembros y órganos de todos los vivientes, no pueden menos de ocultar en sí mismos una muchedumbre de fines o designios, mayor o menor y más o menos evidentes o secretos. Así, por ejemplo, de los órganos externos del animal, es evidente que el ojo ha sido creado para ver y no para coger, y la mano para coger y no para andar, y el pie para andar y no para oler. En cambio, de los órganos internos, como los intestinos, la hiel, el hígado, el riñón y cada uno de los vasos sanguíneos, nervios y músculos, con todas las peculiaridades que les son propias, es decir, sus concavidades, envolturas, entramados, desviaciones, adelgazamientos y grosuras, no conoce los fines de su creación la masa del vulgo, y aun los que los conocen, saben tan sólo una cantidad bien exigua, si se la compara con lo que conoce la ciencia de Dios.

Esto supuesto, todo el que emplee una cosa con un fin distinto de aquel para el cual fué creada y de un modo diferente del que Dios quiere, será ingrato al beneficio de Dios. Así, el que con su mano hiere a su prójimo, es ingrato al don divino de la mano, la cual le ha sido creada por Dios para rechazar de sí lo que le pueda dañar y para tomar lo que sea útil, mas no para inferir daño a su prójimo con ella. Asimismo, el que mira al rostro de persona que no le es lícita, es ingrato a los dones divinos del ojo y del sol, con los cuales se realiza la visión, y que le han sido creados tan sólo para ver lo útil a su felicidad temporal y eterna y para precaverse contra lo perjudicial a ambos fines. Y esto es así, porque las cosas todas de este mundo han sido creadas por Dios con el propósito de que sirvan de medios a los hombres para llegar a unirse con Dios; esta unión, en efecto, no se logra, sino mediante el amor de Dios, la familiaridad con Él acá abajo y la fuga de las ilusiones mundanas; ahora bien, esa familiaridad y ese amor sólo se conquistan, respectivamente, con la oración asidua o recuerdo incesante de Dios y con el conocimiento intuitivo de Él, que es fruto de la meditación no interrumpida; a su vez, no cabe esta persistencia en la oración y meditación, sin conservar incólume la vida del cuerpo, lo cual no se logra sin el alimento, el cual no existiría si no hubiese tierra, agua y aire, ni llenaría sus fines sin la creación, en general, del cielo y de la tierra y, en especial, la de los órganos externos e internos indispensables a la nutrición; y cuenta que todo esto se necesita tan sólo para la conservación del cuerpo, que es meramente el vehículo del alma, la cual es la que ha de retornar a Dios, conociéndolo y sirviéndolo [1].

4 — DIGRESIÓN SOBRE EL ORIGEN Y VALOR DE LA MONEDA

Para darse más perfecta cuenta del método que se debe seguir en la aplicación del criterio explicado, Algazel pone un solo ejemplo, que hace ver los ocultos designios — aunque no los más impenetrables — de la providencia divina, en la creación de una cosa, la *moneda,* cuyo empleo implica gratitud o ingratitud a Dios, según que se conforme o no con aquellos designios.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 65-66.

La creación de la moneda de plata y oro es, sin duda, un beneficio de Dios, ya que con ella se adquieren y conservan los bienes todos temporales, a pesar de que las monedas no son en sí mismas otra cosa que minerales, es decir, piedras inútiles. Los hombres todos, en efecto, se ven forzados a procurarse moneda, desde el momento que cada uno en particular necesita muchos artículos diversos, para comer, vestir, etc., de algunos de los cuales carece en absoluto, mientras de otros posee cantidades que le sobran. Así, por ejemplo, el que posee azafrán, necesitará quizá de un camello para montarlo, mientras que a quien posea un camello, es fácil que no le haga falta, y en cambio necesite azafrán. No tendrán, pues, más remedio que cambiar mutuamente sus bienes; pero para ello necesitarán medir de algún modo la cantidad respectiva que hayan de entregarse el uno al otro, pues no va a dar generosamente el uno su camello, a cambio de cualquier cantidad de azafrán, ya que, no habiendo homogeneidad alguna entre el azafrán y el camello, es imposible que entregue el uno al otro lo mismo que recibe en calidad y en peso. Idéntica dificultad encontrará el que quiera comprar una casa por unos vestidos, o un esclavo por calzado, o harina por un asno. Como se trata de cosas heterogéneas, no sabrá cuánto azafrán, v. gr., equivale al precio del camello, y por tanto será imposible ultimar el trato de compraventa. Surge de aquí la necesidad de un instrumento mediador entre estas cosas heterogéneas, capaz de realizar con toda equidad el cambio mutuo, mediante la justa valoración del precio de todas ellas, según su cantidad y calidad.

Cabalmente con este fin ha creado Dios las monedas de oro y plata, a guisa de árbitros y mediadores entre las riquezas todas, para justipreciar su valor en los contratos y poder decir, por ejemplo, que este camello vale cien monedas de oro, y que tal cantidad de azafrán vale cien igualmente, de donde resultará que ambos son equivalentes, ya que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí. No sería, además, posible ese justiprecio de los bienes todos, más que con la moneda de oro y plata, porque sólo ella carece en sí misma de valor intrínseco, puesto que no satisface necesidad alguna. Si sirviese para algo por sí misma, la peculiaridad de ese su fin propio movería a veces a la persona que necesitase llenar ese fin a preferirla a todo otro bien, y en cambio no se movería a ello quien no necesitase satisfacerlo. Dejaría, por tanto, de realizarse armónicamente la función del intercambio. Para evitar eso, Dios creó la moneda, sin otro valor ni fin propio que el de circular de mano en mano, como árbitro universal, común y equitativo entre los bienes humanos. Y con otro designio también: a fin de que sirviese de medio para adquirir todas las cosas: porque el oro y la plata son raros en sí mismos, además de carecer de valor intrínseco, y porque su relación con todas las cosas útiles es una sola y la misma. De aquí resulta que quien posee moneda de oro y plata es como si poseyera las cosas todas. El que posee, v. gr., vestidos, no posee sino eso; de modo que, si necesita comida, es fácil que no pueda adquirirla, porque el poseedor de ésta, en vez de desear vestidos, apetezca adquirir una bestia de carga. Se ve, pues, que había necesidad de crear una cosa que, siendo en su forma algo así como cosa sin realidad intrínseca, esencialmente significara y equivaliese a las cosas todas. Una cosa puede servir de término de comparación común, respecto de cosas diferentes, tan sólo cuando carece de forma y valor peculiar suyo, que le sea propio. Así, el espejo, que carece de color, es apto para representar todo color. Igualmente, la moneda, que carece de valor y fin propio, es medio útil para conseguir todo fin. Así también, la partícula gramatical, que en sí misma carece de significado, revela el sentido de las otras partes de la oración.

A estos secretos designios de la providencia en la creación de la moneda, cabría aún añadir otros muchos, cuya enumeración sería prolija. Ahora bien, todo el que realice con la moneda alguna operación que no se conforme con dichos fines providenciales, sino que los contradiga y repugne, será ingrato al beneficio que Dios le otorga con la moneda. Así, el que atesora el dinero, le infiere una injuria, inutilizando el designio para el cual Dios lo creó. Es como si metiese en la cárcel al juez, imposibilitándole ejercer su función de árbitro entre los hombres. En efecto, el dinero atesorado, ya no puede realizar su oficio de mediador para el cual ha sido hecho, pues las monedas de oro y plata no han sido creadas para fulano ni para zutano en particular, ya que en sí mismas no son otra cosa que un metal inútil para todo fin personal de los individuos. Ya se ha dicho que su misión no es otra que la de circular de mano en mano, como instrumento de justiprecio entre los hombres, como signo de los valores de las cosas, en cantidad y en calidad.

Asimismo, el que emplea la moneda para fabricar con su metal vasos de oro o plata, también es ingrato al beneficio divino, y su ingratitud es peor y más detestable que la del que atesora la moneda. Es como si sometiese al juez de una ciudad a ejercer el oficio de tejedor o barrendero o cualquier otro de esos trabajos que se encomiendan a personas de la más vil condición. La cárcel le sería preferible, sin duda, como es preferible para la moneda el guardarla atesorada. La arcilla, en efecto, el hierro, el plomo y el cobre desempeñan, exactamente igual que el oro y la plata, el papel de materia para la fabricación de vasijas que contengan los líquidos e impidan que fluyan. En cambio, ni la arcilla ni el hierro pueden llenar el fin que llenan las monedas de oro y plata.

Igualmente, el que presta dinero con usura, también es ingrato e injusto para con el beneficio divino de la moneda, pues ésta ha sido creada para un fin distinto de ella misma, ya que ella, en sí y por sí, carece de valor y significación; y por tanto, si ella misma es usada como objeto de comercio, se la emplea como si tuviese un fin en sí, contrariando el designio positivo de la sabia providencia divina. El que tiene varios vestidos y carece de moneda, no podrá quizá comprar comestibles con ellos, porque quienes los posean no quieran venderlos a cambio de ropa; pero saldrá de su apuro vendiendo sus vestidos sobrantes por dinero, con el cual podrá comprar los comestibles. En cambio, si al que posee moneda le fuese lícito venderla por moneda, es decir, proponerse como fin último el negociar con el dinero, quedaría la moneda en su poder como encadenada, lo mismo que en el caso del que la guarda atesorada y sin circular, es decir, como el que carga de cadenas al juez o al correo, impidiéndole llegar al término al cual va destinado [1].

Este ejemplo de la moneda puede servir de tipo y modelo, según Algazel, para todas las otras cosas creadas. Todo acto humano envolverá, en efecto, gratitud o ingratitud a los beneficios divinos, según que cumpla o no el fin que la providencia le asignó al crearlo. Una larga serie de casos concretos enumera y estudia Algazel seguidamente, para aplicar y comprobar ese principio general. La mayoría atañen a actos humanos, conformes o disconformes con las prescripciones morales o con los consejos del rito religioso y que implican, por ende, agradecimiento o ingratitud a los dones de Dios. Pero, penetrando en el análisis más adentro que los moralistas o jurisconsultos, procura demostrar que en muchos casos se incurre en ingratitud real, aunque aparentemente se cumpla con la letra de la ley, por negligencia y olvido de los designios más ocultos de la providencia, que sólo la intuición y la sagaz mirada de los místicos descubre en las cosas creadas [2].

5 — DIGRESIÓN SOBRE EL ORIGEN Y FIN DE LA PROPIEDAD

Merece a este respecto ser destacado el análisis minucioso a que Algazel somete los actos que implican atentado contra el derecho de propiedad, pues además de servirle de ejemplo de la citada ley general, danle ocasión para desarrollar sus ideas sobre ese interesante problema, de actualidad eterna.

---

[1] Sin precedentes casi en los filósofos griegos, esta doctrina de Algazel sobre el valor de la moneda como instrumento universal de cambio se adelanta en muchos siglos a las ideas de economía política de Adam Smith, aunque tan sólo, claro es, a título de atisbo genial.

[2] *Iḥyā'*, IV, 66-69.

El que sin necesidad urgente e imperiosa y sin propósito de utilidad real rompe la rama de un árbol, es ingrato al doble beneficio que Dios le ha hecho creando el árbol y la mano. Esta, en efecto, no le ha sido dada para hacer con ella cosas inútiles, sino para obrar el bien y para los actos que le puedan ayudar al servicio de Dios. El árbol, por otra parte, ha sido dotado por Dios con venas, por las cuales circula la savia y absorbe el agua del riego, y con una potencia vegetativa que le permite nutrirse y crecer, a fin de que llegue al término de su desarrollo y sirva de utilidad a los hombres con sus frutos. Luego el desgarrar una rama, antes de que esté desarrollado el árbol y sin ningún fin útil, es un acto contrario al designio de la providencia. Si el que la desgaja lo hace con un fin práctico y razonable, ya tiene derecho a hacerlo, puesto que los vegetales y los animales han sido creados para provecho del hombre, en razón de que unos y otros son seres perecederos y mortales, y el aniquilarlos, como más viles que el hombre, en servicio y para la conservación de éste, que es más noble que ellos, resulta más justo que el dejarlos perder, sin provecho alguno para ellos ni para el hombre.

Ahora, si rompe la rama de un árbol que no es suyo, entonces, aunque lo haga con necesidad, será además injusto, porque cada árbol no satisface por sí mismo las necesidades de todos los hombres, sino tan sólo las de uno; de modo que si uno cualquiera se atribuye el derecho exclusivo de aprovechar el árbol para su necesidad propia, sin razón que justifique esa preferencia y apropiación, cometerá una injusticia. Ese derecho de propiedad compete al que echó la semilla y la regó y cuidó de cultivar el árbol; y si el árbol nació en tierra inculta, sin intervención del trabajo de persona alguna que se preocupase de sembrarlo o plantarlo, habrá que invocar otro motivo que justifique su apropiación a persona determinada, y ese motivo no puede ser otro que el título *primi capientis,* pues quien toma, antes que otro, un objeto que no es de nadie, justo es que tenga más derecho a apropiárselo. Los juristas llaman a esta razón de preferencia *dominio* — «mulk» —, pero tal denominación es pura metáfora, puesto que en realidad no compete el dominio, sino al

Señor de los señores, dueño de cuanto en cielos y tierra existe. Ni ¿cómo podría ser señor o dueño de cosa alguna el hombre, siervo de Dios, que ni siquiera es dueño de su misma alma y persona, la cual es propiedad de otro?

Eso sí: los hombres todos son siervos de Dios, y la tierra entera es la mesa que su Señor les ha preparado para su sustento, dándoles licencia para que de ella coman, en la medida que les sea necesario. Ahora, si uno de esos siervos toma con su mano un bocado de los manjares de esa mesa y, después de tenerlo ya cogido con sus dedos, viene otro siervo y quiere arrebatárselo de la mano, es claro que no le será lícito; pero no porque el bocado aquel haya venido a ser propiedad o dominio del primero por el simple hecho de la aprehensión, ya que la mano y el que de ella se ha servido son igualmente propiedad del Rey y Señor que ha dispuesto el banquete. Lo que hay es que, como cada bocado no satisface por sí mismo la necesidad de sustento de todos los siervos, la justicia pide que se adjudique en particular a quien tenga para ello algún título digno de preferencia, y el hecho de haberlo tomado aquel siervo antes que cualquier otro es un título particular, que sólo él posee y que excluye, por ende, a todos los demás del derecho de disputárselo.

Así es como hay que concebir este problema de las relaciones mutuas de los siervos de Dios, en materia de bienes temporales. Y por eso decimos que quien toma de las riquezas de este mundo mayor cantidad que la necesaria para vivir y la atesora y guarda improductiva sin gastarla o hacerla circular, mientras que entre sus prójimos hay quienes la necesitan para vivir, es injusto y debe ser contado en el número de los que atesoran el oro y la plata, sin gastarlo en el camino de Dios. Este camino, en efecto, no es otra cosa que la obediencia a sus preceptos; y el viático de que los hombres todos han menester para recorrer ese camino son los bienes de la tierra, con los cuales pueden satisfacer sus necesidades durante el viaje.

Claro es que esta doctrina no encaja dentro de los límites de las decisiones del derecho canónico, porque las necesidades que el destino reserva a cada hombre le están ocultas, y la perspectiva de un porvenir de miseria asusta a unos hombres más que a otros, y el límite de la vida es, además, una incógnita. De modo que si el derecho canónico pretendiese imponer al vulgo de los hombres la obligación de no atesorar más bienes que los necesarios para la vida, sería ello tan inútil como el pretender obligar a los niños a que adopten un continente grave y formal, que se estén quietos y que no hablen sino de cosas serias, todo lo cual es imposible por la misma imperfección de que adolecen. Pero así como el hecho de que no les prohibamos jugar y divertirse y les permitamos algunas distracciones no demuestra que el juego y la diversión sean cosas justas en sí mismas, así también el permitir al vulgo que guarde sus bienes temporales sin desprenderse de ellos más que en la cantidad que la religión ordena dar de limosna, no demuestra que esta conducta, efecto forzoso de la avaricia instintiva de los humanos, sea el colmo de la justicia. Antes al contrario, el deber sin tacha y la justicia impecable estriban en no tomar de los bienes que Dios nos envía más que lo preciso para el viático del jinete, que nos permita mantenernos sobre la cabalgadura, que es el cuerpo, en el viaje que nos ha de conducir a la presencia del Rey que nos ha de juzgar. El que toma para sí algo más, privando de ello a otro jinete necesitado, es injusto, falta a su deber y contraría además el designio de la providencia, abusando de los beneficios divinos, en vez de agradecerlos [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 69-70. — Toda esta doctrina acerca del derecho de propiedad y del uso de la riqueza está inspirada en la literatura patrística, especialmente en San Basilio, San Juan Crisóstomo y Teodoreto de Ciro (siglo V de J. C.), cuya preocupación exclusiva fué moral y religiosa, más que jurídica o económica: como Algazel y, al revés que los jurisconsultos romanos, los Santos Padres cifran todo su empeño en inculcar la idea de que sólo Dios es el verdadero propietario y que la riqueza ha sido por Él dada a los ricos, para administrarla en favor de sus prójimos pobres, en vez de atesorarla inutilizándola o dilapidarla sin beneficio ajeno.

6 — EN QUÉ SENTIDO ES LA GRATITUD OBRA DEL HOMBRE

Todo lo dicho hasta aquí redúcese en suma a afirmar: que Dios tiene su designio particular para cada una de las cosas creadas; que *ab aeterno* ha preestablecido que ciertos actos humanos sean ocasión del cumplimiento de aquel su designio, y que otros actos humanos sean obstáculo para dicho cumplimiento; por consiguiente, que todo acto humano que esté en armonía con las exigencias del designio providencial y contribuya a su realización, será un acto de gratitud; y al contrario, será acto de ingratitud aquel que se oponga a la realización del fin querido por la divina providencia. Todo esto se comprende muy bien; pero la dificultad subsiste, desde el momento en que esos actos humanos, conformes o contrarios al designio providencial, son también actos divinos. ¿Qué participación le queda al hombre, para que se le pueda llamar con razón agradecido unas veces e ingrato otras a los divinos beneficios, si todos sus actos son obra de Dios?

Para resolver esta nueva dificultad — que en el fondo es la misma desatada ya en artículos anteriores —, insiste Algazel en su doctrina dogmática, tantas veces explicada y defendida, acerca del nudo teológico entre la omnipotencia divina y la libertad humana, cuya solución procura poner en armonía con la justicia y la sabiduría de Dios. Esta solución, desarrollada ampliamente y con toda precisión técnica, redúcese en síntesis a lo siguiente:

Se llama *omnipotencia* aquel atributo en virtud del cual todo lo existente procede de Dios por creación. *Voluntad* es el atributo divino que concebimos como la causa que ha determinado en cada ser individual las propiedades que le distinguen de los demás. El acto humano que llena el fin para el cual la providencia lo ha destinado, procede de la omnipotencia y voluntad divinas, según las anteriores definiciones; pero esa relación con la voluntad divina, que le especifica, nos da fundamento para denominarla con un término especial, que se llama *amor*. Igualmente llamamos *odio divino,* a la particular relación que concebimos existe entre la voluntad divina y el acto humano que, procediendo de su omnipotencia, no llena el fin para el cual la providencia lo ha destinado. Se llama *grato* a los ojos de Dios aquel hombre que *ab aeterno* ha sido predestinado por Él para instrumento de los actos que llenan el fin de la providencia. En cambio, llamamos *desagradable* a Dios a aquel hombre que Dios ha elegido *ab aeterno* como instrumento de los actos que no llenan dicho fin. Los actos que respectivamente ejecutan uno y otro, se llaman *gratitud* e *ingratitud*. Dios es, por consiguiente, la causa única de toda esta subordinación y enlace de circunstancias, que Él ha predeterminado *ab aeterno*. Lo cual no acaece *per accidens* y casualmente, sino que procede de una voluntad sabia, providente y justa, que se llama *predestinación* y *decreto divino*. Ambos términos, aunque sinónimos, difieren en que el primero se aplica al decreto simplicísimo y universal, y el segundo se contrae a significar los decretos particulares y múltiples de la voluntad divina.

Esto supuesto, Algazel responde a la dificultad, diciendo que es un misterio el de la predestinación, cuya esencia desconoce el entendimiento humano y cuya aclaración fué prohibida por el Profeta. Únicamente, pues, se esfuerza Algazel en demostrar que tal elección de Dios no envuelve injusticia, porque ésta *a priori* repugna en Dios. Además creemos que es injusto un particular decreto divino, porque nuestra razón, finita como es, no considera aquel decreto en sus complejas relaciones con otros decretos; si, además de este mundo, pudiéramos escudriñar los misterios del mundo oculto a nuestros sentidos, seguramente que advertiríamos cuán justa es la divina providencia. Pero el hombre no se considera más que a sí propio, sin pensar en las múltiples relaciones que le ligan con éste y el otro mundo. Luego, en resumen, la objeción propuesta se funda únicamente en la ignorancia. El que tal dificultad propone se acredita de niño. El muchacho que asistiera de noche a un teatro de títeres y presenciase los variados movimientos y saltos de los muñecos en el escenario, sin advertir que eran figuras de farsa y artificio, movidas por el titiritero mediante hilos sutilísimos, imperceptibles en la oscuridad de la noche, se regocijaría seguramente y quedaría pasmado de admiración, creyendo que toda aquella fantasmagoría era cosa real. En cambio, a los hombres inteligentes tal representación no les habría de maravillar, porque saben que los muñecos aquellos no se mueven por sí mismos. Sin embargo, no todos podrían darse explicación cumplida del artificio y tramoya del teatro, como se la dará el titiritero que lo maneja. Pues no de otro modo, la inmensa mayoría de los hombres son como niños, que contemplan maravillados la complicada trama del universo, sin podérsela explicar cumplidamente, porque no perciben los hilos tenuísimos con que el Ser supremo la gobierna. Sólo los sabios, como herederos de los profetas, aprecian, aunque parcialmente, el orden universal del mundo. Los demás, según frase de nuestro teólogo en otro pasaje, semejan a la hormiga que atribuyese el trazo de una letra manuscrita, no a la voluntad del escribiente, sino a los gavilanes de la pluma, que únicamente alcanza a percibir su limitada vista [1].

7 — DE LA ESENCIA DEL BENEFICIO Y SUS CLASES

Aunque se llama beneficio todo bien, todo deleite y felicidad, más aún, todo lo que se busca y prefiere, sin embargo en realidad sólo es beneficio divino la felicidad de la vida futura. Si a otras cosas se las denomina beneficios, o es por error o es por metáfora. Así, el llamar beneficio a la felicidad de este mundo, que no ayuda a lograr la de la vida futura, es sencillamente un error. Otras veces, si no es error el dar tal nombre a una cosa, la denominación es menos verdadera y propia, que cuando se la aplica a dicha felicidad eterna. En tal sentido, todo cuanto conduce o ayuda a lograrla, más o menos mediatamente, merece con razón y verdad llamarse también beneficio, en cuanto que es medio para conseguir la única cosa que en realidad merece tal nombre.

Esto supuesto, cabe clasificar los beneficios de seis maneras:

---

[1] *Iḥyā',* IV, 70-73.

Clasificación primera. — Todas las cosas pueden dividirse, respecto de nosotros, en cuatro grupos: 1° Útiles en esta y en la otra vida juntamente, como la fe y la virtud. — 2° Perjudiciales, a la vez, en ambas vidas, como la infidelidad y el vicio. — 3° Útiles en esta y perjudiciales en la otra, como el deleite de la satisfacción de los apetitos. — 4° Dañosas y molestas en esta vida, pero útiles en la futura, como el dolor de la mortificación de las pasiones.

Las del grupo primero son beneficios reales y las del segundo desgracias verdaderas. Las del tercero, aunque los ignorantes las crean beneficios, en realidad son desgracias, a juicio de los espíritus dotados de vista interior. Es lo mismo que le ocurre al hambriento que se encuentra miel envenenada: si ignora que en ella hay veneno, la estima un beneficio; pero si lo sabe, la considerará como una desgracia. Las del cuarto grupo, en cambio, son verdaderas calamidades para los ignorantes, mientras que los hombres advertidos las estiman como beneficios. Es lo mismo que pasa con la medicina, nauseabunda al instante de tomarla, aunque sea causa de la curación en lo por venir, librando al paciente de sus enfermedades y dolores y trayéndole la salud: el niño ignorante, a quien se obliga a tomar la repulsiva pócima, la cree una verdadera desgracia; en cambio, el hombre discreto la estima beneficio y la considera como un favor que le hace y una muestra de afecto que le da la persona que se la aconseja y procura. Por eso mismo, mientras la madre se opone a que le apliquen ventosas a su hijo, el padre le aconseja e invita a que las soporte: porque el padre, como más inteligente, prevé las consecuencias, mientras que la madre, de más cortos alcances y dejándose llevar de su cariño, tan sólo ve lo presente. El muchacho, en su ignorancia, cree que su madre y no su padre es quien le quiere bien, y la trata por eso con más familiaridad y afecto, mientras considera al padre como un enemigo; pero si fuera capaz de entender su propia conveniencia, sabría que su madre es en realidad su verdadero enemigo, bajo apariencias de amor, puesto que, oponiéndose a que le apliquen las ventosas, lo expone a enfermedades y dolores más graves que el de esa operación. El amigo ignorante es peor que el enemigo inteligente; y todo hombre es amigo de su propia persona, pero amigo ignorante; por eso hace consigo mismo lo que no haría un enemigo.

Clasificación segunda. — En las cosas de este mundo anda mezclado el bien con el mal. Contadas son las que producen una felicidad pura y exenta de disgusto. Sin embargo, cabe dividirlas, bajo este respecto, en tres grupos: 1° Aquellas cuyas ventajas son más que sus daños, como, por ejemplo, la riqueza y los honores, en cantidad suficiente para vivir. — 2° Las que dañan más que aprovechan, respecto de la mayoría de los hombres, como la abundancia de honores y riquezas. — 3° Aquellas cuyas ventajas están compensadas por sus inconvenientes. Las de este grupo varían, según las personas a quienes afectan: así, sucede a menudo que a un hombre justo le es muy útil la fortuna que posee, aunque sea cuantiosa, porque la emplea en el servicio de Dios y en obras buenas; de modo que para él es una gracia o beneficio divino, mientras que quizá a otro hombre le sea perjudicial una fortuna menor, porque, estimándola pequeña, ande siempre lamentándose de su poca suerte, quejándose de Dios y deseando aumentarla; de modo que para él, en vez de beneficio, es una verdadera desgracia.

Clasificación tercera. — Los bienes, bajo otra consideración, pueden dividirse en tres grupos: 1° Apetecibles por sí mismos y no por otra cosa. Pertenece a este grupo el deleite de la visión beatífica y en general la felicidad eterna de la vida futura, pues no se la busca como medio para lograr otro fin, sino por sí misma. — 2° Apetecibles por otra cosa distinta de ellos mismos, porque en sí propios carecen de toda finalidad. Tal ocurre con las monedas que, si no sirvieran de medios para satisfacer las necesidades de esta vida, serían por sí mismas tan inútiles como los guijarros; pero como con ellas se logran los deleites de acá abajo con toda facilidad y prontitud, resultan amables en sí mismas para los ignorantes; tanto, que las amontonan y atesoran y las multiplican por la usura, como creyendo que por sí mismas son apetecibles. Obran en esto como obraría aquel que amase a una persona y, por lo tanto, amase también al mensajero de esa persona, encargado por ella de facilitarle la entrevista apetecida; pero después, olvidando el amor fundamental y originario por el amor secundario y transitorio del mensajero, acabase por huir de aquél durante toda su vida, ocupado sin cesar en atender a éste, colmarlo de muestras de afecto y consideración y añorar sus ausencias. Sería esto, sin duda, el colmo de la necedad y el extravío. — 3° Apetecibles por sí mismos y por otra cosa, como la salud e integridad física. Estos bienes, en efecto, se buscan como medios para consagrarse a la oración y meditación que conducen a la unión con Dios, o para gozar de los placeres temporales; pero, además, se buscan también por sí mismos, pues aunque el hombre no necesite para nada los bienes cuyo logro le sería imposible sin la salud de sus pies, quiere también la salud de estos pies, en cuanto tal salud.

De estos tres grupos, el primero contiene el bien real y el beneficio verdadero; el tercero también es beneficio, aunque inferior en valor; el segundo, finalmente, es decir, la moneda, no es beneficio por sí mismo, sino en cuanto medio para lograr con ella lo que sin ella sería imposible. De modo que para quien sólo desee conocer y servir a Dios y posea el dinero estrictamente bastante para vivir, pero estimándolo en sí mismo como si fuese barro [1] e importándole lo mismo el poseerlo que el verse privado de él o temiendo quizá que su posesión pueda con sus cuidados distraerle de la oración mental y la vida devota, el dinero no será para ese tal un beneficio, sino más bien una desgracia.

Clasificación cuarta. — Los bienes admiten todavía una nueva división, bajo otro respecto. Puede ser todo bien, *útil, deleitable* y *honesto* [2]. Es deleitable aquel cuyo bienestar se experimenta en el presente. Es útil aquel cuyo provecho se alcanza en el futuro. Es honesto aquel cuya bondad se aprecia en todo momento. El mal, asimismo, puede ser: *perjudicial, deshonesto* y *doloroso*. Tanto el bien como el mal de ambas divisiones puede ser *absoluto* y *relativo*. Es bien *absoluto* el que reúne en sí las tres cualidades, como la ciencia o la sabiduría, que a la vez es útil, honesta o decorosa y deleitable para los que la poseen. Es mal *absoluto*, en cambio, la ignorancia, puesto que a la vez es perjudicial, fea o indecorosa y dolorosa para quien de ella adolece. Este dolor, sin embargo, no lo sentirá el ignorante, hasta que se dé cuenta de que lo es, viendo que otros son sabios y él no, y apreciando, por ende, su propia imperfección, que le servirá de estímulo para que en su corazón nazca el deseo de gozar el deleite de la ciencia. A pesar de este estímulo, es fácil que le impidan dedicarse al estudio la envidia, el orgullo y los apetitos carnales. El corazón entonces, solicitado por ambos estímulos contradictorios, sentirá todavía un dolor más intenso, pues de una parte, si abandona el estudio, se dolerá de su ignorancia e imperfección propia, y si se consagra a él, se dolerá de privarse de la satisfacción de sus apetitos carnales o de la humillación que implica el aprendizaje. El bien y el mal es *relativo*, cuando sólo reúne en sí algunas de las tres cualidades, pero no todas. Así, por ejemplo, es un bien relativo la amputación de los dedos gangrenados y la extirpación del tumor maligno, puesto que, aunque útil, es dolorosa. Asimismo, la imbecilidad o estupidez es indecorosa o fea, pero útil en determinadas circunstancias. Por eso se dice que vive feliz y tranquilo el que carece de inteligencia, pues no preocupándose de lo que le puede pasar en lo futuro, goza de reposo en el presente, hasta que le llega la hora de su perdición. Hay, asimismo, cosas que son útiles por un lado y perjudiciales por otro, como el arrojar las riquezas al mar por temor del naufragio: es perjudicial para las riquezas, pero útil para la persona que así puede salvarse de la muerte. Cabe, finalmente, dividir el bien útil en *indispensable*, como la fe y la virtud para lograr la felicidad eterna, y *no indispensable*, como el ojimiel, que calma el cólico bilioso, pero puede ser sustituído por otro medicamento de análogos efectos.

---

[1] Alusión evidente a *Sap.*, VII, 9: *Et tamquam lutum aestimabitur argentum* y al texto de San Pablo (*Ad Philipp.*, III, 8): *Omnia..... arbitror ut stercora.* Algazel lo pone en boca de Jesús, en otro lugar (*Iḥyā'*, III, 161, l. 14 *inf.*): « — ¿En qué estima tenéis el denario y el dracma?» «— En muy buena.» «— Pues para mí son lo mismo que el estiércol.» Cfr. Asín, *Logia*, n° 49.

[2] Es la división clásica del bien humano, adoptada por San Ambrosio (*De officiis*, lib. I, cap. 9) y luego por Santo Tomás (*Summa theol.*, p. 1, q. 5 a. 6).

Clasificación quinta. — Si se entiende por «beneficio» todo lo que es deleitable, es evidente que los deleites, respecto del hombre, pueden ser, o exclusivos suyos, o comunes con otros seres. Bajo esta relación, son de tres especies: intelectuales; corpóreos, comunes al hombre y a algunos animales; y corpóreos, comunes a todos los animales y al hombre.

1ª A los intelectuales pertenece el deleite de la ciencia y la sabiduría, cuyo goce no lo perciben el oído, la vista, el olfato, el gusto ni los órganos de los apetitos carnales. Únicamente lo saborea el corazón, por medio de una facultad que le es propia y exclusiva y que se llama inteligencia. Este deleite intelectual es el más raro de encontrar, pero también es el más noble de todos. Es el más raro, porque sólo el sabio lo puede gustar, y los sabios son contados en número, aunque sean muchos los que con tal nombre se decoran. Pero es el más noble, porque perdura y no acaba ni en este mundo ni en el otro y, además, nunca fastidia. No es como el manjar, que acaba por producir náuseas, ni como el placer sexual que, una vez satisfecho el apetito, asquea y repugna. La ciencia y la inteligencia, por otra parte, no necesitan de guardianes y vigilantes que las defiendan, como la riqueza. Antes al contrario, la ciencia misma te guarda a ti, mientras tú tienes que guardar tus riquezas. La ciencia, además, aumenta a medida que la gastas, mientras que los gastos de la riqueza la aminoran y consumen. La riqueza puede ser robada por ladrones y confiscada por los gobernantes, mientras que el saber está siempre a salvo de todo atentado de unos y de otros. De aquí que el sabio viva seguro y tranquilo de no perder su tesoro, mientras que el rico y el potentado andan siempre acuciados por el temor de perderlo. Finalmente, el saber es útil, honesto y deleitable en todo momento, mientras la riqueza, si a veces libra de la muerte, otras acarrea la perdición. Por eso cabalmente la reprueba Dios en muchos pasajes del Alcorán, aunque en otros la considere como un bien. Que la mayoría de los hombres sean incapaces de percibir el deleite del saber débese a varias causas: una es la falta de gusto, pues el que carece de sensibilidad espiritual, es claro que no puede ni conocer su gusto ni desear saborearlo; otra es la depravación del temperamento, es decir, un corazón corrompido y enfermo, por haber seguido los estímulos de las pasiones, al modo que el enfermo es incapaz de sentir la dulzura de la miel, que se le antoja amarga; otra es la cortedad de ingenio, por no poseer aún el sujeto el pleno desarrollo de la facultad con la cual se percibe el deleite del saber, al modo del niño de teta que no aprecia ni el deleite de la miel ni el de un guiso de aves cebadas, porque sólo la leche le gusta, sin que esto pruebe ni que aquellos manjares no sean deleitables, ni que la leche sea el más grato manjar del mundo. Así, pues, los incapaces de gustar el deleite de la ciencia, lo son por tres causas: o porque aún carecen de vida interior, como los niños, o porque murió ya, por seguir a las pasiones, o porque enfermó de esta misma dolencia. — 2ª A los deleites corpóreos, comunes al hombre y a algunos animales, pertenece, por ejemplo, el placer del dominio, de la victoria y del poder, que en el león, el tigre y otras fieras se encuentra, lo mismo que en el hombre. — 3ª A los deleites corpóreos, comunes al hombre y a todos los animales, pertenecen el gastronómico y el venéreo. Son ambos deleites los más generales y, por lo mismo, los más viles y bajos. Todo animal que repta o que anda, hasta el gusano y el insecto, participa de ellos.

Clasificación sexta. — Es comprensiva de todos los grupos de beneficios. Todos ellos, en efecto, o son fin que se busca *propter se*, o son medios que se buscan por el fin. El fin es la felicidad de la vida futura, cuyo contenido en lo esencial se reduce a cuatro elementos: duración sin acabamiento, alegría sin tristeza, ciencia sin ignorancia y riqueza sin pobreza. Este fin último es, pues, el beneficio propiamente dicho. Los medios, a su vez, se subdividen en cuatro especies: 1ª, medios los más adecuados y próximos para el fin, que son las excelencias del alma; 2ª, medios menos inmediatos, que son las excelencias del cuerpo; 3ª, medios más remotos, que son ya exteriores al cuerpo, como la fortuna, la familia y los amigos; 4ª, medios que armonizan, entre sí y en orden al fin último, a los medios de las especies primera y tercera, es decir, las gracias divinas que dirigen, mueven, iluminan y auxilian al hombre para cumplir su fin.

Especie primera. Todas las excelencias del alma, a pesar de su muchedumbre y variedad, se reducen a la *fe* y a la *virtud*. La fe abarca un contenido teórico, que es el conocimiento de lo revelado sobre Dios, sus atributos, sus ángeles y sus profetas, y un contenido práctico. La virtud, a su vez, implica la abstención de las exigencias del apetito concupiscible e irascible, que se llama *continencia,* y la moderación y equilibrio en dicha abstención, que se llama *justicia*. Estos cuatro medios, próximos para el fin último, es decir, las excelencias del alma, que son la fe en el dogma y en la moral, la continencia y la justicia, no son útiles, en la mayoría de los casos, sin la posesión y uso de los medios de la siguiente especie.

Especie segunda. Abarca ésta también cuatro excelencias corpóreas, que son: la *salud,* la *fuerza*, la *belleza* y la *longevidad*. Las cuales, a su vez, no son aptas totalmente para llenar sus fines, sin la posesión de los medios de la especie siguiente.

Especie tercera. Los bienes exteriores al cuerpo son también cuatro, a saber: *riqueza, familia, honra* y *buenas relaciones sociales*. Estos bienes, en fin, así los exteriores al cuerpo como los corpóreos, serían del todo inútiles sin los de la especie siguiente.

Especie cuarta. Su función propia es la de conciliar entre sí los medios de las dos especies anteriores y todos ellos con los bienes interiores o espirituales, de la especie primera. Son asimismo cuatro las gracias divinas que llenan esta función, a saber: la *ilustración* del entendimiento, la *moción* de la voluntad, la *facilitación* de las circunstancias y medios y la *ayuda* general para el bien.

La suma total de todos estos beneficios es, por lo tanto, de dieciséis, ya que cada una de las cuatro especies contiene otras cuatro. Los unos necesitan, más o menos, de los otros, con necesidad indispensable o con mera utilidad y conveniencia. Así, la felicidad última necesita, imprescindiblemente, de la fe y de la virtud, como de medios para alcanzarla. Asimismo, es también indispensable la necesidad que de la salud del cuerpo tienen los beneficios del alma, es decir, la ciencia y la virtud. En cambio, los demás beneficios ya no son más que útiles o convenientes. Tal ocurre con la riqueza, la honra y la familia, que, si faltan, pueden quizá acarrear algún trastorno o perturbación en los beneficios interiores.

Cuestión 1ª — ¿Cuál es la utilidad que para el fin último reportan los beneficios exteriores, es decir, riqueza, familia, honra y amigos?

Respuesta. — Estos cuatro bienes son como las alas con que el pájaro vuela y como el instrumento que allana el camino que a la meta conduce. Por lo que toca a la *riqueza,* el pobre que aspira a la perfección espiritual y a la ciencia, sin tener lo suficiente para vivir, es como el que se lanza al campo de batalla sin armas o como el halcón sin alas que intenta elevarse en los aires para cazar. El que carezca en absoluto de bienes de fortuna, habrá de consumir todos los momentos de su vida en procurarse el sustento, el vestido, la habitación y todas las otras cosas necesarias. Se verá, además, expuesto a muchos peligros y molestias que le impedirán consagrarse, libre de cuidados, a la oración y meditación. Finalmente, se verá privado de los méritos espirituales que van anejos a la peregrinación, al azaque, a las limosnas supererogatorias y a las obras de beneficencia y caridad. Por lo que atañe a la *familia,* no hay que ponderar cuán útiles son los buenos hijos y la esposa santa para ayudar al hombre en el logro de su fin último, como ya se explicó al tratar de las ventajas e inconvenientes del matrimonio. Eso mismo cabe decir de las *relaciones sociales,* pues los muchos amigos y deudos pueden ayudarle y facilitarle el logro de las cosas temporales interesantes para su fin último, las cuales él, por sí solo, no lograría, sino tras largos y difíciles empeños. Todo lo que contribuya a librar al corazón de cuidados temporales, es una ayuda para la vida espiritual, y por lo tanto, es un beneficio divino. Por lo que atañe, en fin, a la *honra y buena fama,* es evidente que le es útil al hombre para eximirse del envilecimiento y redimirse de opresiones injustas, que le puedan inferir los enemigos y los tiranos, de que nadie está libre, y que le quitarían la tranquilidad y el sosiego necesarios para consagrarse a la ciencia y a la virtud.

Cuestión 2ª — ¿En qué sentido son necesarios al fin último los beneficios corpóreos?

Respuesta. — Es evidente la necesidad de tres de ellos, a saber: la *salud*, la *fuerza* y la *longevidad*, pues que sin ellos no es fácil ni el estudio perfecto de la ciencia ni la práctica de la virtud. En cambio, por lo que toca al beneficio de la *belleza física*, es muy corriente estimarla despreciable para el fin último, diciendo que basta poseer un organismo sano y exento de enfermedades que preocupen y distraigan del propósito de obrar el bien. Es verdad, en efecto, que la belleza es poco necesaria para el fin último; pero no puede tampoco negarse que es un bien. Por lo que atañe a esta vida de acá abajo, no se oculta su utilidad. Por lo que toca a la vida futura, es útil también, bajo dos aspectos: 1° Que la persona fea es repugnante, y todo el mundo, por instinto, rehuye su trato; el hermoso, en cambio, encuentra siempre los corazones de sus prójimos mejor dispuestos a servirle en sus necesidades y más abiertos a considerarle y honrarle. Por este aspecto, pues, la belleza es para el hombre como un ala que le ayuda a volar, lo mismo que la riqueza y la buena fama, pues viene a ser una especie de poder o facilidad mayor para la satisfacción de las necesidades temporales y, por ende, es una ayuda mediata para lograr el fin último. — 2° Que la belleza física, en la mayoría de los casos, es síntoma de la belleza espiritual, porque la luz del alma, cuando su esplendor es perfecto, trasciende al cuerpo. Por eso es muy frecuente que coincidan y mutuamente se relacionen con dependencia recíproca el aspecto exterior y la experiencia interna de la persona. De aquí que los fisonomistas se apoyen en los rasgos del rostro y los caracteres del cuerpo para inferir de ellos con toda confianza las buenas cualidades del alma, afirmando que el rostro y los ojos son el espejo del interior. Por eso, en este espejo se reflejan la ira, la alegría y la tristeza, dejando en él sus huellas. Por eso, se dice proverbialmente que la serenidad del rostro es anuncio de la que hay en el alma. Y por eso se dice también que no hay en la tierra persona alguna fea, cuya cara no sea lo más bello que haya en ella.

Sin embargo de todo esto, no entendemos aquí por belleza física la que provoca o excita la pasión lasciva, pues tal belleza más merece el título de afeminamiento. Entendemos por belleza una estatura elevada y esbelta, junto a una corpulencia regular, sin sobra ni falta de carnes, con cierta proporción en los miembros y armoniosa simetría en las facciones del rostro, que no produzca repulsión instintiva a los ojos de quien lo contemple.

Cuestión 3ª — ¿Cómo pueden con razón denominarse beneficios divinos la riqueza y la honra mundana, si el Alcorán y el Profeta los anatematizan y vituperan?

Respuesta. — El que tome por criterio de verdad la letra de los textos revelados que pueden recibir interpretación alegórica o que deben entenderse en un sentido menos general que el que literalmente tienen, estará casi siempre expuesto a equivocarse, si la luz divina no le guía para penetrar previamente su sentido real y verdadero y poder después interpretar los textos revelados, bien en un sentido alegórico, bien en un sentido particular de los varios que tenga el general de su letra. La riqueza y la honra son, como ya dijimos, beneficios que ayudan al fin último. Esto es imposible negarlo, aunque sea también cierto que en ambos hay motivos y ocasiones de tentación al mal, dignos de ser temidos. La riqueza es como la serpiente, en la cual, junto a la triaca útil, está el veneno letal: si la toma en sus manos el experto encantador que conoce la manera de evitar su veneno y extraer su triaca, será sin duda para él un beneficio; mas si la coge un profano inexperto del vulgo, será su perdición y ruina. Es también la riqueza como el mar, bajo cuyas aguas se esconden muchas variedades de aljófar y preciosas perlas: para el hábil nadador que conoce bien el arte del buceo y que sabe preservarse de los mortales peligros que el mar encierra, el dominio del océano es un verdadero beneficio; en cambio, si se sumerge en su fondo un hombre inexperto, se ahogará sin remedio. Lo mismo que de la riqueza puede decirse de la honra mundana.

Ahora bien, si es cierto que hay textos del Alcorán y del Profeta en que se hace el elogio de estos dos bienes temporales, son muchísimos más los que directa o indirectamente los reprueban y vituperan. Y esto es así, cabalmente porque la mayoría de los hombres son necios y carecen de la habilidad del encantador, para extraer de la serpiente de las riquezas su triaca, y del arte del buzo, para sumergirse sin peligro en el océano de los honores. Por eso ha sido preciso que la revelación los asuste y haga precavidos: para que no mueran, envenenados con el tóxico de la riqueza, antes de lograr su triaca, y para que no los devoren los cocodrilos del mar de los honores, antes de topar con las perlas de su fondo. Los hombres, en su totalidad, son niños, y las riquezas, venenosas serpientes. Sólo los profetas y los místicos perfectos conocen el mágico arte de encantarlas y extraerles la triaca. Al niño, claro es, le perjudicará lo que al experto encantador no le hará ningún daño. Pero si ese mago tiene un hijo pequeño, cuya vida y salud quiera conservar incólume, como sabe que cuando se encuentre con una serpiente, si la coge para extraerle su triaca, le imitará luego el hijo cogiendo otra que vea para jugar con ella y morirá envenenado, tiene que preocuparse de ambos fines: el de extraer la triaca y el de preservar a su hijo del peligro. Necesita, por tanto, pesar bien las ventajas e inconvenientes de uno y otro; de modo que, si absteniéndose del primero, no se le siguen graves perjuicios y, en cambio, no absteniéndose está seguro de que el niño le imitará y perecerá, deberá indudablemente huir él mismo de la serpiente, así que la vea, y hacerle señas al niño para que huya también, ponderándole además la fealdad de su figura, para que le tome miedo, e informándole de que en ella se oculta un veneno letal, de cuya infección nadie se libra, pero sin mentarle para nada la utilidad de la triaca que ella misma encierra, pues esa noticia quizá le sirviese de extravío haciéndole lanzarse a cogerla, antes de conocer bien el arte de extraer la triaca sin peligro. Asimismo, el buzo, si sabe que, lanzándose al fondo del mar, a la vista de su hijo, le seguirá éste y se ahogará, deberá sin duda prohibirle hasta el acercarse a la playa, y si, a pesar de sus amonestaciones y amenazas, ve que el niño no le hace caso, deberá privarse el padre hasta de andar cerca de la playa estando el hijo presente.

Cuestión 4ª — ¿Cuál es el significado y valor de los varios beneficios de la cuarta especie, o sea de los auxilios de la divina gracia?

Respuesta. — El concurso divino, indispensable a todo hombre para sus actos, es, en general, la ayuda de Dios que tiene por efecto armonizar o conciliar la voluntad humana con los decretos eternos de la providencia. Este concurso es universal, así para el bien como para el mal, lo mismo para la felicidad que para la infelicidad humana. Sin embargo, ordinariamente es costumbre aplicar dicho nombre de *concurso* tan sólo a la ayuda de Dios para la felicidad, excluyendo de tal apelativo la predestinación para el mal o reprobación; el concurso prestado por la providencia divina a la voluntad humana recibe en este caso más propiamente los nombres de *desviación* o *deserción,* puesto que su efecto es desviar o apartar al hombre de la verdad, hacia el error. Es evidente la necesidad general del concurso divino, pues, como dijo el poeta:

«Si el joven no contase con la ayuda de Dios,
lo más que lograría con su esfuerzo sería pecar.»

Por lo que toca, en particular, a la *gracia ilustrante,* nadie puede buscar su felicidad eterna más que con ella. Cabe, en efecto, que el hombre sienta su voluntad excitada a inclinarse hacia los actos que sean convenientes a su fin último; pero si ignora cuáles son éstos, hasta el punto de tomar como tales los que le sean dañosos, ¿de qué le servirá la mera voluntad? Sin la gracia ilustrante, inútil le será querer y poder. Tres grados tiene esta gracia ilustrante: 1º Conocimiento del camino del bien y del mal, que Dios otorga gratuitamente a todos los hombres, ya por medio de la luz de la razón natural, ya por la revelación de los profetas. Con generosa abundancia pone, pues, Dios a la disposición del hombre ambos medios de ilustración, natural y revelada; pero la soberbia, la envidia y el amor de las cosas de acá abajo ciegan su corazón y le impiden que se aproveche de la dirección divina. — 2° Ilustración, que Dios otorga paso a paso al devoto — tras esa primera dirección general y común — como fruto especial y premio del combate espiritual. — 3° Ilustración, que Dios comunica tan sólo a los profetas y santos, después de terminado el combate espiritual, y con la cual les enseña verdades que la luz de la razón natural no alcanza a conocer. La ilustración de este grado tercero es la que propiamente merece tal nombre, pues las dos anteriores más bien son velos que luz; únicamente son preámbulos de esta iluminación, a la que Dios ha distinguido con el calificativo de «divina», aunque las dos anteriores proceden de Él también.

La *gracia excitante* es, como la ilustrante, un auxilio de dirección; pero propiamente consiste en la ayuda divina que da fuerzas al hombre para que se encamine a su fin último y le entibia el fervor para los actos que de ese fin le puedan apartar. Este auxilio es, pues, una moción interna, un impulso o excitación de la voluntad hacia la felicidad última. El muchacho perfectamente instruído acerca de las ventajas del ahorro y de los procedimientos que debe seguir para ganar dinero y acrecer su capital mediante el comercio, no se dirá que va bien dirigido si, a pesar de la instrucción que posee, dilapida y malgasta su fortuna, en vez de esforzarse para acrecentarla; pero eso no será por falta de ilustración, sino por dirección deficiente, es decir, porque le falta el impulso decisivo para obrar. ¡Cuántas personas se lanzan a realizar lo que saben que les es perjudicial! Ilustración tienen, y en eso se distinguen del ignorante que no sabe que aquel acto le es perjudicial. Lo que no tienen es la gracia excitante, el impulso o moción de la voluntad. Se ve, por lo tanto, que esta segunda gracia es más perfecta que la ilustrante e implica un mayor beneficio de Dios.

La *gracia facilitante* es el auxilio divino que dispone y ordena los movimientos del hombre, en dirección al fin propuesto, facilitando el esfuerzo y asegurando el tino de su ejecución en el menor tiempo posible. Este auxilio afecta, pues, a los órganos corpóreos y a los instrumentos o medios extrínsecos al sujeto, así como la gracia ilustrante afecta a la inteligencia, iluminándola, y la gracia excitante afecta a la voluntad, moviéndola a obrar.

La *gracia adyuvante* es como la suma y compendio de todas las otras, pues implica fortificación de la vista del alma, interiormente, a la vez que enardecimiento de las energías para obrar el bien y feliz predisposición de las circunstancias extrínsecas.

La *gracia preservante* es análoga a la anterior, pues significa el auxilio de la generosidad divina que fortifica interiormente al hombre para que prefiera el bien y evite el mal, viniendo a ser como un impedimento u obstáculo intrínseco que para ello Dios le pone en el alma y que los sentidos no perciben [1].

Todas estas especies de gracias, que hemos analizado, no se consolidarán en el alma, sin las otras previas gracias naturales que Dios le otorgue, es decir: inteligencia clara y aguda; oído atento y vigilante; corazón perspicaz, humilde y bien dispuesto; maestro sincero y leal en los consejos; bienes de fortuna en cantidad discreta, ni insuficiente por su exigüidad para las necesidades indispensables, ni tan abundante que estorbe para el servicio de Dios; y finalmente, prestigio social, en la justa medida necesaria para preservar al hombre de la insolencia de los desvergonzados y de la violenta hostilidad de los enemigos.

Cada una de estas dieciséis gracias, naturales y sobrenaturales, exige o reclama sus causas ocasionales previas, que, a su vez, dependen de otras y otras, hasta llegar, como término y meta suprema de la serie, al que es Señor de los señores y Causa de las causas, guía de los extraviados y refugio de los menesterosos. Mas como la enumeración de todas las causas de esta larga serie sería, por su necesaria prolijidad y extensión, imposible dentro de los límites de un libro como éste, daremos en el siguiente artículo un espécimen o ejemplo que sugiera cuán exacto es lo que dice el Alcorán (XVI, 18): «Si intentáis enumerar los beneficios de Dios, no lo lograréis» [1].

---

[1] Toda esta clasificación de las gracias espirituales está inspirada, según ya dijimos en los PROLEGÓMENOS (cfr. *supra,* tomo I, pp. 177-8), en la doctrina católica de San Agustín acerca de la gracia.

8 — ESPÉCIMEN CAPAZ DE SUGERIR LA INCONTABLE MUCHEDUMBRE Y EL ENCADENAMIENTO DE LOS BENEFICIOS DIVINOS

En el artículo anterior hemos reducido todos los beneficios divinos a dieciséis categorías, una de las cuales, y del orden natural por cierto, era la salud física. Ahora bien, si pretendiéramos agotar el análisis de las condiciones y causas indispensables para que este solo beneficio divino de la salud se realice, nos sería imposible. Tomemos, pues, una tan sólo de esas causas de la salud, a saber, el alimento o la nutrición, y tratemos de enumerar una parte mínima de las condiciones sin las cuales no podría existir.

El comer es evidentemente un acto; por lo tanto, es un movimiento; necesita, por consiguiente, de un cuerpo móvil, que sea su órgano, y de fuerza o poder que lo produzca; el poder, a su vez, necesita de voluntad, la cual no se resolverá a querer sin previo conocimiento de lo querido. Por otra parte, para el acto de comer es indispensable que exista alimento, el cual no existirá sin primera materia, de la cual sea elaborado, y sin artífice que lo prepare. Analicemos, pues, sucesivamente cada uno de estos elementos integrantes del beneficio de la alimentación humana.

Punto primero: Beneficios divinos implícitos en la percepción del alimento. — Dios ha creado los vegetales, que son de naturaleza más perfecta que las piedras, el barro, el hierro, el cobre y las demás sustancias que ni crecen ni se nutren. En las plantas, efectivamente, ha creado Dios una potencia capaz de extraer de la tierra su propio alimento por medio de las raíces del tronco y de las venas finísimas que se ven en sus hojas. Esas raíces y esas venas, que primero son gruesas, van luego bifurcándose y adelgazándose a la vez sin cesar, hasta convertirse en vasos capilares tan sutiles, que cuando se extienden por la superficie de las hojas se hacen invisibles. Mas, a pesar de esta perfección, el vegetal es un ser imperfecto, puesto que si en el lugar en que vive le falta el alimento, es decir, si no se le lleva éste al pie de su tronco y no se le pone en contacto con la raíz, se seca y muere, porque no puede ir a buscar el alimento en otro lugar, ya que para ello necesitaría conocerlo y trasladarse a él, y las plantas son incapaces de ambas operaciones.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 73-80.

Síguese de aquí que es un beneficio de Dios el haber creado en ti órganos de sensibilidad cognoscitiva y órganos de movimiento para buscar el alimento. Considera, pues, la sabia providencia de Dios que se manifiesta en la gradual creación de los cinco sentidos externos, que son los instrumentos de la percepción. Es el primero, el sentido del *tacto,* que te ha sido dado para que, cuando te toque el fuego que quema o la espada que hiere, sientas su dolor y huyas. Este es el primer sentido que a todo animal ha sido otorgado y sin el cual no se concibe animal alguno, pues viviente que no sienta, no es animal, y el grado más imperfecto de la sensibilidad es éste de percibir el contacto de los objetos externos que al sujeto se adhieren, pues la percepción de las cosas que del sujeto están lejos y apartadas es ya una sensación más perfecta. Este sentido del tacto lo posee hasta el gusano que se cría en el barro, pues si se le pincha con un alfiler, se encoge para huir, no como la planta que, aunque se la corte, no huye, porque no siente la cortadura. Pero si Dios no te hubiese otorgado más sentido que este del tacto, serías tan imperfecto como el gusano, no pudiendo ir a buscar el alimento a lugares apartados del medio en que vivieras y teniendo que limitarte como él a tomar lo que encontrases contiguo a tu cuerpo. Necesitabas, por ende, un nuevo sentido con el cual percibir el alimento que esté separado de ti, y para eso te creó el *olfato.* Sólo que con él percibes el olor que el alimento emite, aunque sin saber de qué parte viene o dónde está, y por eso necesitas volverte en varias direcciones para topar con él, y si bien cabe que lo encuentres, también es fácil que no des con el sitio en donde está. Quedarías, pues, en situación imperfectísima, si no te otorgase Dios, además, otro sentido, el de la *vista,* para percibir con los ojos lo que está lejos de ti y el sitio en que se encuentra. Y aun con este nuevo sentido serías imperfecto, puesto que con él no percibes lo que está tras una pared o un velo. Ves, sí, el alimento que está al descubierto y el enemigo que no se te oculta; pero si éste se esconde tras una cortina, ya no lo ves; y como es de suponer que la cortina no la descorrerá hasta que esté cerca, no podrás huir de él. Por eso Dios te creó el *oído:* para que puedas percibir los sonidos que detrás de la pared o de la cortina se producen, como efecto de los movimientos de los cuerpos, puesto que con la vista percibes sólo lo presente, pero lo ausente no puedes conocerlo, sino mediante el lenguaje, formado de letras y sonidos, que con el oído percibes. Por la extrema necesidad que de esta nueva facultad tenías, Dios te la creó también, otorgándote la aptitud de comprender el lenguaje humano, que te distingue de todos los animales. Sin embargo, de nada te serviría todo esto, si no poseyeses el sentido del *gusto,* pues el alimento llegaría hasta ti, y como no percibirías si te era conveniente o perjudicial, lo comerías y morirías. Así le ocurre también al árbol, hasta cuya raíz llega fluyendo todo líquido y, como carece del sentido del gusto, lo absorbe, y así es fácil que sea causa de que se marchite y seque.

Pero además, estos cinco sentidos no te bastarían, si Dios no hubiese creado en la parte anterior de tu cerebro otra facultad de percibir que se llama *sensorio común,* al cual afluyen las sensaciones de los cinco sentidos y en el cual se reúnen. Si no fuese por él, mucho te habría de costar alimentarte: porque si probabas, por ejemplo, un manjar amarillo y lo encontrabas amargo y repugnante y lo dejabas, cuando más tarde lo vieses por segunda vez, no conocerías que era amargo y perjudicial, mientras no lo gustases de nuevo, si carecías del sensorio común. El ojo, en efecto, ve la amarillez del manjar, pero no percibe su amargura. ¿Cómo, pues, lo habías de rechazar? El gusto, en cambio, percibe la amargura, pero no la amarillez. Es, pues, indispensable un juez, ante el cual se reúnan la amarillez y la amargura, para que, cuando él perciba el manjar amarillo, sentencie que es amargo, y así pueda rehusar tomarlo por segunda vez.

Mas todavía esto lo posees en común con los demás animales, pues la oveja tiene también todos estos sentidos. De modo que si no poseyeras algo más, serías imperfecto. La bestia, en efecto, es víctima de la astucia del cazador, que se apodera de ella sin que ella sepa cómo eludir sus artimañas ni cómo soltarse cuando la atan después de haber caído en la trampa, que ella hasta ignora que pueda ocasionarle la muerte. Por eso come lo que al presente encuentra deleitoso, y que momentos después le ha de dañar, haciéndole enfermar y morir: porque no posee más que la percepción de lo presente y carece de la previsión de las consecuencias. He ahí, pues, que Dios te ha distinguido y honrado con otra cualidad, más noble que todas las anteriores, el *entendimiento,* con el cual percibes la utilidad y el daño, presente y futuro, de los alimentos, y conoces la manera de cocerlos y aliñarlos y de preparar sus primeras materias. Tu entendimiento, por consiguiente, te permite hacer provechosa la comida, que es la causa de tu salud. Claro es que esta utilidad del entendimiento, con ser tan grande, no es sino la más pequeña de las que Dios, en sus altos designios, se propuso al crearlo, pues la máxima utilidad, que al hombre reporta el entendimiento, es el permitirle conocer a Dios, sus operaciones y su sabia providencia en el gobierno del universo.

Y desde este momento, se invierte por completo el papel que desempeñan los cinco sentidos externos, con relación a tu servicio. Son ya como los espías encargados de suministrar al rey, que es el entendimiento, las noticias de las varias provincias del imperio. A cada uno se le encomienda una investigación especial: uno se encarga de las noticias de los colores, otro de los sonidos, otro de los olores, otro de los sabores y otro, en fin, de las noticias del frío y calor, de lo áspero y suave, de lo blando y duro. Estos correos y espías recogen las noticias en las distintas regiones del imperio y las entregan al sensorio común, que las recibe sentado en la parte anterior del cerebro, al modo del alto oficial de la corte a quien incumbe centralizar en sus manos los partes e informes, que van llegando de todas las regiones del mundo, para entregarlos cerrados y sellados como los tomó, pues a él no le incumbe sino recibirlos, centralizarlos y guardarlos, sin enterarse de su contenido real y verdadero. Cuando se presenta el corazón inteligente, que es el gobernador y rey del imperio, es cuando se le entregan esos partes sellados, para que él los examine y se entere por ellos de los secretos de su reino y resuelva tomando maravillosas decisiones, cuya total enumeración no cabe en este lugar. Y al tenor de lo que el rey vea que le conviene decidir y decretar, muévense los ejércitos, que son los órganos corpóreos, unas veces para buscar, otras para huir y otras para realizar los planes de gobierno que el rey haya concebido.

Tal es la cadena de beneficios que Dios te ha otorgado, tan sólo en lo que toca a la percepción. Ni pienses que los hayamos agotado por completo, pues los sentidos externos, por ejemplo, son una sola parte de las varias percepciones humanas, y uno tan solo de ellos, v. gr., la vista, tiene por órgano el ojo, el cual está compuesto de diez capas distintas, de las cuales, unas son humores y otras membranas; algunas de éstas son como telas de araña y otras como la envoltura del feto; de los humores, unos son como la clara del huevo y otros como el hielo; cada una de estas diez capas tiene su propia calidad, forma, figura, organización, dimensiones y rotundidad; de modo que si una sola de ellas o una de sus propiedades sufriera trastorno, la vista entera se trastornaría y ni médicos ni oculistas serían capaces de restablecerla. Esto, con uno solo de los sentidos. Calcula, pues, por analogía, lo que sucederá con el del oído y todos los otros. Es más: puede asegurarse que es imposible agotar e munchos tomos el análisis de los altos designios de Dios y de las especies de beneficios suyos que se encierran en el solo órgano de la vista, a pesar de que su volumen total no es mucho mayor que el de una nuez pequeña. ¿Cómo, pues, ha de ser posible el análisis de todas las maravillas que se encierran en el cuerpo entero y en todos sus miembros? Basten, pues, estas indicaciones para sugerir la muchedumbre de los beneficios divinos que afectan sólo a la percepción.

Punto segundo: Beneficios divinos implícitos en la volición del alimento. — Considera que si Dios te hubiese otorgado la vista para percibir el alimento desde lejos, pero no te hubiera dado a la vez inclinación instintiva y deseo de poseerlo, es decir, apetito de comer que te impulsase a moverte para tomarlo, el beneficio de la vista te sería del todo inútil. ¡Cuántos enfermos ven perfectamente el manjar que les es utilísimo y, sin embargo, no lo toman porque les falta el apetito! Necesitas, por consiguiente, poseer esa inclinación hacia lo que te conviene, que se llama *deseo,* y ese otro movimiento de fuga, respecto de lo que te es contrario, que se llama *aversión,* para buscar con el primero y evitar con el segundo las cosas que respectivamente te son convenientes o adversas. Y Dios, efectivamente, ha creado en ti ese apetito del alimento, imponiéndotelo de manera imperiosa y violenta, encomendándole la misión de cuidar de tu subsistencia, para que por fuerza exija de ti que te nutras, tomando los manjares que te son indispensables para vivir. Esta propiedad te es común con todos los animales, pero falta en las plantas. Mas, por otra parte, si ese apetito del alimento no se aplacase y aquietara cuando hubieses tomado la cantidad necesaria, comerías más de lo conveniente y te matarías. Por eso te ha otorgado también Dios ese otro movimiento de aversión, después de la saciedad: para que dejes de comer entonces, y no seas como la planta, que no cesa de absorber por sus raíces toda el agua que se le echa, hasta el punto de que se corrompe y muere, si el labrador no cuida de medir justamente la cantidad de alimento que necesita, regándola unas veces y suprimiéndole el riego otras. Pero tampoco te basta esta forma primera de la volición, que es el apetito, puesto que, además, por todos lados te ves rodeado de peligros de muerte, y, si Dios no hubiese creado también en ti la *ira,* con la cual poder rechazar lo que te es contrario e inconveniente, quedarías expuesto a toda clase de males y además privado del alimento que ya hubieses cogido para comértelo, puesto que cualquiera de tus prójimos puede apetecer para sí lo que en tus manos vea, y necesitas, por ende, un estímulo que te mueva a rechazarlo y combatirlo, que es ese estímulo de la ira con el cual expulsas lo que te es contrario e inconveniente.

Mas ni siquiera estos dos apetitos, concupiscible e irascible, te bastan, porque sólo te invitan a desear o aborrecer lo que te conviene o daña en el presente, pero no en lo futuro. Para esto último necesitas otro impulso o tendencia, que Dios ha creado en ti y que se llama *voluntad,* supeditada a las indicaciones del entendimiento, capaz de hacerte conocer las consecuencias remotas de tus actos, así como el deseo y la ira están supeditados a las indicaciones de los sentidos, capaces tan sólo de percibir lo presente. Con la voluntad, pues, se completa la utilidad del entendimiento, porque la simple idea de que tal deseo, por ejemplo, te es perjudicial, de nada te serviría para evitarlo y guardarte de él, mientras no poseyeses la inclinación a poner en práctica lo que aquella idea exige. Esta voluntad, patrimonio de los hombres, con exclusión de los otros animales, es el estímulo que hemos llamado religioso, en el tratado de la paciencia, donde lo hemos estudiado con mayor amplitud y detenimiento.

Punto tercero: Beneficios divinos implícitos en la facultad y órganos del movimiento para ingerir y asimilar el alimento. — Ten en cuenta que la sensibilidad no sirve más que para percibir, y que la voluntad no es otra cosa que la inclinación a la búsqueda y a la fuga; pero ambas facultades te serán del todo inútiles, mientras carezcas de un instrumento para buscar y para huir. ¡Cuántos enfermos ansían una cosa que perciben de lejos, sin poder ir a buscarla porque les faltan los pies para caminar, o sin poder tomarla por falta de manos o por hemiplejía o parálisis en sus miembros! Es, pues, indispensable que haya órganos del movimiento y una facultad en ellos que les permita moverse en armonía con el apetito, es decir, para buscar una cosa o para huirla, según que se la desee o se la odie. Para esto te ha creado Dios los miembros corpóreos, cuyo exterior ves, pero sin conocer los misterios que encierran. De ellos, unos son para la búsqueda y la fuga, como el pie en el hombre, el ala en el ave y las patas en las bestias. Otros son para la repulsa, como las armas en el hombre y los cuernos en los animales. En esto es muy grande la diferencia que separa a unos animales de otros: los hay que tienen muchos enemigos y cuyo alimento está muy distante, necesitando, por eso, gran rapidez de movimientos, para lo cual Dios les ha creado alas que les permitan volar velozmente; otros, tienen cuatro patas; otros, dos pies; otros, reptan, etc.

Pero dejemos esto, que nos llevaría muy lejos, y limitémonos a los miembros indispensables para realizar el acto de la nutrición. Ni el ver el manjar, ni el moverte hacia él te bastaría, si no tuvieses la posibilidad de cogerlo. Necesitas, pues, un órgano de aprehensión, y Dios, en efecto, te ha otorgado para ello las *dos manos,* las cuales son largas y capaces de extenderse hacia las cosas y están además dotadas de varias articulaciones que te permiten moverlas en direcciones varias, extenderlas hacia fuera y doblarlas hacia ti. No son como un trozo de madera rígida. Después, ha dispuesto Dios el centro o palma de la mano en forma ancha, pero dividiendo luego su extremidad en cinco partes, que son los dedos, distribuídos en dos órdenes, de modo que el pulgar, que está en un extremo, puede moverse circularmente sobre los cuatro dedos restantes, porque si todos cinco estuviesen unidos o apelotonados, no podrían servirte para todos los fines que te propusieras. Dios los ha dispuesto en forma tal, que si los juntas extendidos, te sirven de pala; si los ahuecas juntos, te sirven de vaso; si los doblas cerrando la mano, te sirven de instrumento para golpear; y si los abres y cierras a continuación, te sirven de instrumento para coger y sujetar los objetos. Ha creado luego para los dedos uñas que protejan sus extremidades contra los golpes, para que no se lastimen, y además para que con ellas puedan recoger las cosas menudas que los dedos no pueden aprehender.

Pero supongamos que ya has tomado con tus manos el manjar. ¿De qué te servirá, mientras no llegue al estómago que está en el interior de tu cuerpo? Es indispensable que haya un vestíbulo exterior, a través del cual penetren hasta él los alimentos;

y Dios, en efecto, te ha puesto para ese fin la *boca,* que, además de servir de entrada del manjar al estómago, llena otros muchos fines providenciales. Porque si ese manjar que depositas en la boca es de un solo trozo, no será fácil que lo tragues, sino que necesitarás antes un molino que lo desmenuce y triture. Y para eso te creó Dios las dos mandíbulas óseas, provistas de *dientes* y de *muelas,* perfectamente adaptadas o ajustadas las superiores a las inferiores, para que entre ellas se trituren los alimentos. Pero como, además, necesitas unas veces romperlos y otras cortarlos antes de molerlos, Dios ha dividido los dientes en tres grupos: unos, anchos, que son los molares; otros, afilados, que son los incisivos, y otros, los colmillos, que sirven para desgarrar. Por otra parte, la articulación de las mandíbulas no es rígida o fija, sino móvil, de modo que la mandíbula inferior se puede mover adelante y atrás con movimiento circular sobre la mandíbula superior, como si fuera un ruejo de molino. Si no fuese así, sería difícil poder hacer otra cosa que golpear de plano con la una sobre la otra, como cuando se aplaude con las dos manos, lo cual no serviría para moler o triturar los alimentos, como se consigue moviéndose circularmente la mandíbula inferior, mientras que la superior está fija e inmóvil. Considera, pues, por aquí cuán maravillosas son las obras de Dios, puesto que en todos los molinos, fabricados por el hombre, la piedra de abajo es la que está fija, mientras que la de arriba es la que da vueltas.

Pero demos ya por supuesto que depositaste el alimento dentro de la cavidad bucal. ¿Cómo harás para que el alimento se mueva hacia la parte inferior de los dientes o para que éstos lo atraigan hacia sí, o cómo vas a arreglártelas con las manos para hacer tú mismo estas operaciones en el interior de la boca? Mira, pues, cómo ha subvenido Dios a esta nueva necesidad, otorgándote el beneficio de la *lengua,* que se mueve circularmente en todas las direcciones de la cavidad bucal, haciendo ir y volver al alimento desde la parte central de la boca hasta los dientes cuanto es necesario, al modo de la pala que recoge los granos de trigo y los va echando al ruejo del molino. Esto sin contar los otros fines útiles que llena la lengua, es decir, gustar el sabor de los alimentos y servir de órgano para la maravillosa facultad del lenguaje, cuya explicación no hace ahora a nuestro propósito.

Supongamos que ya has triturado y molido el alimento; pero como está seco, no podrás tragarlo, si de algún modo no lo humedeces antes, para que suavemente se deslice por la garganta. Mira, pues, cómo te ha creado Dios bajo la lengua una fuente, de la cual mana la *saliva* que, mezclada al alimento, forma con él una masa. Y mira, además, cómo la ha sometido Dios a que realice esta función a la fuerza, puesto que apenas ves tú desde lejos el alimento, cuando ya se excita el paladar al trabajo y comienza a fluir la saliva en tal cantidad, que hasta destila gota a gota por las comisuras de los labios.

Ya está el alimento molido y hecho masa; pero, ¿quién lo hará llegar hasta el estómago desde el interior de la boca, si ni tú puedes empujarlo con la mano, ni el estómago posee tampoco una mano que, extendida, pudiese atraerlo hacia sí? Mira, pues, cómo ha formado Dios el *esófago* y la *laringe*, poniendo en su parte superior unos como aros o círculos que se abren para coger el alimento y se cierran después y se constriñen, a fin de que el alimento vaya bajando, impulsado por esa presión, y caiga al estómago, a través del vestíbulo del esófago.

Pero, una vez el alimento dentro del estómago, no es apto aún para convertirse en carne, huesos y sangre, mientras conserve su naturaleza de pan y frutas desmenuzadas. Necesita ser sometido antes a perfecta cocción, que dé homogeneidad a sus elementos; y para esto, ha creado Dios el *estómago* en forma de caldera. Cae en ella el alimento, y el estómago lo retiene dentro de su recinto, cerrándole sus puertas y sin dejarlo salir, hasta que su digestión y cocción se realice completamente, gracias al calor, que al estómago envuelve, procedente de los órganos internos, pues a su derecha está el hígado, a su izquierda el bazo, por delante, el pecho, y por detrás la carne de la columna vertebral. El calor de estos órganos, trasmitido al estómago por todos lados, eleva la temperatura del alimento, y éste acaba por cocerse, convirtiéndose en un líquido homogéneo, apto ya para penetrar y fluir a través de las cavidades de los vasos sanguíneos.

Pero este líquido, que entonces es muy semejante al agua de cebada por la homogeneidad y fluidez de su masa, todavía no es apto para la nutrición. Por eso, Dios ha creado, entre el estómago y el hígado, unos conductos venosos, provistos de muchas bocas, por las cuales fluye el líquido alimenticio y llega hasta el *hígado*. El hígado está amasado del barro de la sangre, hasta el punto de que es como sangre. En él hay una multitud de venas capilares, que se extienden por toda la masa del hígado y a través de las cuales fluye el sutil líquido alimenticio, a fin de que sobre éste ejerza su influencia la virtud propia del hígado, tiñéndolo del color de la sangre. Allí, pues, permanece el alimento todo el tiempo preciso, para que reciba una nueva cocción que le dé la forma de sangre pura y apta para nutrir a los órganos corpóreos.

De esta segunda cocción a que la sangre se ve sometida por el calor natural del hígado, quedan dos residuos, como en toda cocción ocurre: uno, parecido al poso o sedimento del aceite, que es el humor negro o atrabilis; otro, parecido a la espuma, que es el humor amarillo o hiel. Si ambos residuos no se eliminasen de la sangre, toda la complexión orgánica se corrompería. Ahora bien, para eso ha creado Dios la *vesícula biliar* y el *bazo*, provistos, cada uno de ambos, de un cuello que se prolonga hasta el hígado y penetra en su interior. La vesícula biliar atrae la bilis amarilla, y el bazo atrae el sedimento que hemos llamado atrabilis o bilis negra.

Queda, de esta manera, purgada ya la sangre; pero todavía le resta un exceso de sutileza y humedad, debido a la parte serosa que aún contiene, es decir, la orina. Si no fuese por ese exceso, no podría luego circular la sangre, a través de aquellas venas capilares, ni salir de ellas ascendiendo hasta los órganos corpóreos. A este fin, ha creado Dios los dos *riñones*, de cada uno de los cuales sale un cuello largo que se prolonga hasta el hígado. Y una de las maravillas de la providencia divina es que ambos cuellos no penetran en la concavidad del hígado, sino que se unen con las venas que salen de la parte convexa del hígado mismo, a fin de atraer así fácilmente la sangre de las venas más sutiles que hay dentro del hígado, pues si la hubiesen de atraer antes de que dichas venas salen del hígado, no sería posible, a causa de lo espeso del líquido sanguíneo.

Una vez eliminada por los riñones la serosidad de la sangre, queda purgada de los tres residuos, es decir, de la bilis negra y amarilla y de la orina, y ya está limpia de todo lo que puede perjudicar a la nutrición del organismo. Para ello, Dios hizo salir del hígado unas *venas* que se van luego dividiendo y subdividiendo en otras y otras ramas venosas, cada vez más sutiles, distribuídas por todo el cuerpo, desde la coronilla de la cabeza hasta los pies, interior y exteriormente, a través de las cuales corre la sangre pura, llegando a todos los miembros, en los que ya dichas venas son capilares, como las de las hojas de los árboles, e invisibles. Por su medio, la nutrición de los miembros se realiza, filtrándose la sangre en ellos, a través de dichas venas capilares.

Si la vesícula biliar está enferma y no atrae de la sangre el residuo que hemos llamado bilis amarilla, de esa sangre corrompida provienen entonces al organismo las enfermedades biliosas, como son la ictericia, las pústulas y la erisipela. Si la enfermedad afecta al bazo y no puede éste atraer la bilis negra, nacen las dolencias atrabiliarias, como la morfea blanca, la lepra y la melancolía. En fin, si la serosidad de la sangre no es eliminada por los riñones, se producen la hidropesía y otras enfermedades.

Mira además cómo, a pesar de la baja y vil condición de esos tres residuos, ha dispuesto el providente Creador que sirvan también para algo útil. La vesícula biliar, en efecto, después de purgar de la bilis amarilla a la sangre por uno de sus dos cuellos, derrama por el otro en los intestinos esa misma bilis, la cual les proporciona cierta humedad y suavidad para que fácilmente se deslice el excremento, además de producir en ellos una excitación que les mueve a empujarlo y a oprimirlo, para que sin esfuerzo sea expulsado. El bazo, por su parte, altera o transforma su correspondiente residuo, la bilis negra, haciéndola astringente y acre; y luego, envía diariamente una cierta cantidad de ella a la boca del estómago, para que excite, estimule y despierte el apetito con su acidez; el resto lo expulsa con el excremento. El riñón, por fin, se nutre a sí propio con la parte de sangre que hay en la misma serosidad que de ella ha extraído y envía el resto hacia la vejiga.

Pero limitémonos a lo hasta aquí expuesto acerca de los beneficios que Dios te ha preparado para la nutrición, pues si hubiéramos de explicar, además, cómo necesita el hígado, para su función, de la ayuda del corazón y del cerebro, cómo cada uno de estos órganos capitales necesita de su compañero, cómo se ramifican las arterias partiendo desde el corazón hasta los miembros todos del cuerpo para hacer llegar a ellos la sensibilidad, cómo se ramifican asimismo las venas desde el hígado para nutrir a todos los órganos, cómo, en fin, están organizadas las partes todas del cuerpo, con la variedad numerosa de sus elementos, es decir, huesos, músculos, vasos sanguíneos, tendones, ligamentos, cartílagos y humores, sería bien prolijo el discurso.

Porque de todo esto necesita realmente el hombre para comer. Y de muchas otras cosas además. De los miles de músculos, vasos y nervios que el cuerpo humano encierra, grandes y pequeños, gruesos y sutiles, dotados de muchas ramificaciones o de pocas, no hay un solo elemento que no tenga, por lo menos, un fin preestablecido por la Providencia, cuando no tiene dos, tres, cuatro, diez y aún más. Pues bien: todo ello es beneficio que Dios te otorga; porque si del conjunto del organismo una sola arteria dejase de latir o una sola vena se moviese, perecerías miserablemente. Considera, pues, los muchos favores que Dios te ha hecho, para que ante su número te sientas movido a agradecérselos, porque en realidad, si sólo conoces, de todos los beneficios de Dios, el del alimento, que es el más vil, y luego no conoces de este solo beneficio más que una cosa, a saber, que tienes hambre y comes, también el asno sabe eso mismo: que tiene hambre y come, que se fatiga y duerme, que le pegan y se levanta. De modo que si no sabes más de lo que sabe el asno, ¿cómo has de agradecer a Dios sus beneficios?

Porque estas concisas alusiones son tan sólo una gota de uno sólo de los mares de la divina generosidad. Calcula, pues, por este resumen todo lo que para evitar prolijidad nos vemos forzados a omitir de los favores de Dios que conocemos, y ten en cuenta que la suma total de los que nosotros y los hombres todos alcanzan a conocer es, comparada con el residuo de lo que ignoramos e ignoran, mucho menor que una gota, comparada con el océano, aunque sea suficiente para que quien la conozca pueda percibir el aroma que encierran en su oculto sentido aquellas palabras de Dios [1]: «Si intentáis enumerar los beneficios divinos, no lo lograréis.»

Mira, si no, cómo ha ligado además Dios la subsistencia de todos estos órganos corpóreos, sus respectivas utilidades, energías y percepciones, con un vapor sutilísimo que surge de los cuatro humores de la complexión orgánica y cuyo asiento es el corazón, desde el cual se propaga a todos los miembros, circulando a través de las arterias, para ir creando en cada uno de los átomos del organismo, a los cuales llega, las energías vitales que les son indispensables, así las sensitivas y perceptivas, como las motrices. Es, pues, ese vapor al modo de la lámpara que va recorriendo la casa en toda su extensión y que a todas y cada una de sus habitaciones y rincones más lejanos lleva consigo la luz que los alumbra. Este vapor sutil, que los médicos llaman *espíritu* y que reside como en su centro en el corazón, es, pues, semejante al foco ígneo de la lámpara, encerrado dentro del farol; la sangre negra que en el corazón se encierra, es como su mecha; el alimento que nutre al cuerpo humano, es como el aceite; la vida que por su causa se manifiesta exteriormente en todos los miembros corpóreos, es como la iluminación que la lámpara comunica a todo el ámbito de la casa. Así como la lámpara se extingue cuando su aceite se acaba, también la lámpara del espíritu se apaga cuando el alimento que lo nutre falta. La mecha se quema a veces y, convertida en ceniza, no puede ya absorber el aceite y se apaga, aunque el aceite abunde; asimismo, la sangre a la cual va adherido este vapor sutil en el corazón, quémase a veces por la excesiva temperatura del corazón mismo y se extingue la vida del espíritu, a pesar de que el alimento no le falta. Y así como la lámpara se apaga unas veces por causa intrínseca, cual la antedicha, y otras por causa extrínseca, v. gr., por el soplo del viento, así también el espíritu extínguese unas veces por causas internas y otras por muerte causada desde fuera. Y al modo que la lámpara al apagarse deja en tinieblas la casa entera, así el espíritu al extinguirse priva de su resplandor al cuerpo todo, que queda falto de sus luces sensitivas, motrices y volitivas y en general de todas aquellas energías que se cifran en el significado de la palabra *vida*.

---

[1] Alcorán, XVI, 18.

Punto cuarto: Beneficios divinos implícitos en la producción de las primeras materias del alimento. — Considera ante todo que las clases de alimentos son muchas y que en su creación Dios realiza también multitud de maravillas, mediante causas encadenadas en serie interminable e indefinida. Analizar estas causas y maravillas en cada uno de los alimentos sería larga tarea. Limitémonos, pues, a los alimentos nutritivos, dejando a un lado los otros comestibles, a saber, los medicamentos y las frutas. De todos los alimentos nutritivos, tomemos tan sólo un grano de trigo. Pues bien: supongamos que sólo existiese ese grano o unos pocos más. Si te los comes todos, desaparecerán y el hambre te aquejará sin remedio. Mira, pues, cuán necesario te sería que el grano de trigo creciese por sí mismo, aumentase y se multiplicara, para satisfacer así plenamente todas tus necesidades. Y a la verdad, Dios ha creado para eso en el grano de trigo, lo mismo que en tu cuerpo, ciertas energías por virtud de las cuales su organismo se nutre como el tuyo. Las plantas, en efecto, no se diferencian de ti, más que en carecer de sensibilidad y movimiento. En lo que toca a su nutrición, no difieren de ti, pues se alimentan con el agua que absorben y conducen hasta el interior de su organismo, mediante las venas, exactamente igual que tú.

Pero no vamos a entretenernos analizando los órganos mediante los cuales la nutrición de las plantas se realiza. Nos limitaremos a explicar someramente la función misma de su nutrición. Pues bien: así como ni la madera ni la tierra te sirven a ti de alimento, sino que necesitas ingerir determinados comestibles, así también el grano de trigo no se nutre con cualquier cosa, sino que necesita determinados elementos nutritivos. La prueba la tienes en el hecho de que, si abandonas el grano de trigo en el interior de una habitación, no germina, porque sólo el aire lo circunda y el aire, por sí solo, no le basta para nutrirse; si lo dejas en medio del agua, tampoco nacerá, y si lo introduces en tierra que no tenga agua, le sucederá lo mismo. Es indispensable que lo coloques dentro de tierra, mezclada con agua en tal proporción, que se haya convertido en barro. Mas esto no basta aún, porque si la tierra en que depositas el grano es muy húmeda, dura y conglomerada, no vegetará, por falta de aire, y será preciso que lo pongas en otra tierra suave y suelta, que permita al aire penetrar hasta él. Pero tampoco el aire por sí mismo se moverá, sino que necesitará del viento que lo mueva y azote con fuerza y violencia contra la tierra, haciéndolo así llegar hasta su interior. Mas de nada servirían tampoco esos tres elementos reunidos, aire, agua y tierra, si la temperatura, cuando hicieses la siembra, fuese extremadamente fría, invernal y lluviosa, pues para que la planta crezca, necesita el calor de la primavera y del verano. Y así resulta que ya son cuatro las cosas necesarias para que la planta vegete: tierra, agua, aire y calor.

Considera, pues, ahora cuántas condiciones exigen a su vez cada una de estas cuatro cosas. El agua, por su parte, para que pueda llegar a regar el campo sembrado, necesita que existan previamente los vapores acuosos, los manantiales, los ríos y las acequias. Y mira cómo Dios creó a este fin los vapores e hizo brotar las fuentes y correr los ríos que de ellas nacen. Luego, es muy fácil que la tierra sembrada esté tan alta, que las aguas no puedan llegar hasta ella. Mira cómo entonces crea Dios las nubes y las somete al imperio de los vientos que, con su licencia, las llevan preñadas de agua a las distintas regiones de la tierra, para regarlas con lluvia abundante en las estaciones de la primavera y el otoño, en que más la necesitan. Mira también cómo ha creado los montes, a guisa de receptáculos de las aguas, para que de ellos nazcàn los manantiales gradualmente, pues si de un golpe descendiese de los montes toda el agua que en su seno guardan, inundaríanse los pueblos y perecerían bestias y sembrados. En suma, es imposible enumerar los beneficios que Dios ha encerrado en las montañas, nubes, vapores y lluvias.

Por lo que toca al calor, como ni la tierra ni el agua, que son naturalmente frías, podrían proporcionarlo a la planta, ha creado Dios el sol, sometido por fuerza a llenar tal fin y de modo tal, que, a pesar de la larga distancia que de la tierra lo separa, la calienta en unas estaciones sí y en otras no, para que haga frío o calor cuando es necesario. Luego, cuando ya las plantas han salido de la tierra, necesitan los frutos cuajados algo que ablande su dureza y los haga madurar, y Dios ha subvenido a este fin creando la luna, entre cuyas propiedades una es la de ablandarlos con su humedad y colorearlos, como la propiedad del sol es la de calentarlos. Por eso, si los árboles se criasen a la sombra sin recibir los rayos del sol, la luna y las estrellas, morirían o no llegarían a su perfecto desarrollo. Tanto es así, que el árbol pequeño se estropea, cuando le da sombra otro árbol mayor. La humedad de la luna se advierte en el hecho de que, si te descubres la cabeza en una noche de luna, su humedad se apodera de tu cabeza, que es lo que significa la enfermedad llamada coriza o romadizo. Pues así también humedece los frutos.

Punto quinto: Beneficios divinos implícitos en los medios por los cuales llegan al hombre los alimentos. — Ten presente, además, que no todos los alimentos se encuentran en todo lugar, sino que, antes bien, cada clase de alimentos requiere para su producción condiciones especiales, que se dan en unos lugares y en otros no. Por otra parte, como los hombres viven desparramados por toda la haz de la tierra, se da el caso de que, a veces, los alimentos necesarios a su subsistencia se producen en lugares muy remotos, separados por mares y desiertos del país en que residen. Mira, pues, cómo ha subvenido Dios a esta nueva necesidad disponiendo que la ambición y amor de las riquezas domine los corazones de los mercaderes y les inspire un imperioso apetito de ganancia y de negocio, a pesar de que, en la mayoría de los casos, de ningún provecho ha de servirles, pues, antes por el contrario, las riquezas que logran atesorar con su comercio o se les pierden en un naufragio, o les son robadas por salteadores de caminos, o, por súbita muerte de sus dueños en países extranjeros, pasan a mano de los sultanes, y aun en el caso más propicio de que logren rescatarlas sus legítimos herederos, es muy frecuente que éstos sean los más odiados enemigos del dueño. Mira, pues, cómo permite Dios que los comerciantes, llevados de esta su ignorancia y sin hacerse cargo de todo eso, soporten gustosos las mayores fatigas para ganar dinero y se lancen ciegos a los más graves peligros, recorriendo tierras y cruzando mares, a fin de transportar los víveres y artículos necesarios a la vida, desde los más remotos países de oriente y occidente, hasta el lugar en que tú resides. Mira cómo les ha enseñado Dios para ello el arte de la construcción de barcos y de la navegación. Mira cómo asimismo ha creado las bestias y las ha sometido al hombre, para que le sirvan de montura en el viaje y de acémilas en el transporte por tierra. Mira cómo creó al caballo, apto para la carrera veloz, y al asno, paciente para el trabajo, y al camello, dispuesto siempre a recorrer desiertos y a hacer largas jornadas, abrumado bajo el peso de enormes cargas y soportando hambre y sed. Mira, en suma, cómo conduce Dios a los mercaderes a través de tierras y de mares con sus acémilas y sus barcos, para que te traigan de todas partes los víveres y artículos que para tu sustento necesitas. Y medita, en fin, cuántas no son, a su vez, las condiciones y medios indispensables para la vida de esas bestias de carga, aparejos, arreos, forraje y pienso, y las que los barcos necesitan para su conservación y gobierno. De todas ellas ha creado Dios, en efecto, las que hacen falta estrictamente y aun por encima de la medida indispensable.

Punto sexto: Beneficios divinos implícitos en la preparación del alimento. — Has de saber, además, que ni la planta puede ser comida siempre tal como sale de la tierra, ni la carne de los animales cabe devorarla cruda. Antes bien, es indispensable cocerlas y prepararlas previamente, limpiándolas de desperdicios y reservando las partes útiles para aderezarlas y condimentarlas convenientemente, mediante una larga serie de manipulaciones, cuyo análisis sería imposible, si hubiéramos de descender a cada uno de los alimentos humanos. Concretémonos, pues, a considerar tan sólo la fabricación de un panecillo y veamos cuántas operaciones es necesario realizar, hasta que sale cocido y perfectamente redondeado y comestible, desde que la semilla del trigo fué depositada en la tierra.

Lo primero que se necesita es el labrador que siembre y prepare el campo; después, los bueyes, el arado y demás aperos que han de labrarlo; luego, hay que cuidarse de regar el campo a sus tiempos; después, limpiarlo de malas hierbas; por fin y sucesivamente vienen la siega de la mies, la trilla y limpia del trigo, su molienda, el amasijo de la harina y la cocción del pan. Reflexiona ahora cuántas no son las manipulaciones necesarias para cada una de estas operaciones y las personas encargadas de realizarlas y los instrumentos y aparatos de madera, hierro, piedra, etc., etc., indispensables para cada una.

Considera, después, las distintas artes que tienen que intervenir previamente para la fabricación de los instrumentos de cada uno de esos oficios, desde el de la agricultura hasta el de la tahona, y verás que son indispensables el carpintero, el herrero, etc. Mira, en fin, cómo necesita el herrero disponer de hierro, plomo, cobre, etc., para su arte, y por eso Dios ha creado los montes y en ellos los minerales y las minas, distribuídas en regiones diversas y vecinas. De modo que, si bien lo examinas todo, vendrás a concluir que para que un solo panecillo salga redondo del horno y tú puedas comerlo, ha sido necesario que intervengan en su fabricación más de mil operarios; y si comienzas la investigación desde el ángel encargado por Dios de guiar las nubes y hacer caer la lluvia, hasta acabar con la última de las operaciones encomendadas a la intervención angélica, y añades por fin las otras manipulaciones realizadas por el hombre, verás entonces que la suma total se acerca a siete mil artífices, cada uno de los cuales es un elemento parcial de las varias artes, industrias y oficios que contribuyen a la conservación de la humanidad.

Considera, después, la multitud de operaciones que el hombre tiene que llevar a cabo para fabricar cualquiera de los instrumentos de una de esas artes u oficios, y verás que, por ejemplo, la aguja, que es un instrumento tan pequeño y que sólo sirve para que el sastre cosa los vestidos que te defiendan del frío, no queda ultimada en su forma perfecta, hecha de un trocito de hierro, sino después de pasar veinticinco veces por las manos del artífice que la fabrica, realizando con ella cada vez una operación distinta. De modo que si Dios no hubiese organizado la vida social y la hubiera impuesto a los hombres como una necesidad ineluctable, y necesitases, por ejemplo, fabricarte tú mismo la hoz para segar la mies de tus campos, te pasarías la vida entera sin ser capaz de hacerlo. ¿No crees, en efecto, que sólo a inspiración divina puede atribuirse la invención de esas artes admirables e industrias prodigiosas, y que el hombre, nacido de una vil y grosera gota de semen, no las ha podido inventar sin la ayuda de Dios?[1] Mira, si no, las tijeras, por ejemplo, que son dos hojas de acero, tan perfectamente ajustadas la una con la otra, que fácilmente sujetan una cosa y la cortan a la vez con rapidez suma. Si Dios, por su generosidad y gracia, no hubiese revelado a nuestros antepasados su fabricación y necesitáramos nosotros ingeniarnos ahora con nuestra sola inteligencia para inventar un instrumento capaz de hacer lo que hacen las tijeras y para extraer previamente el hierro del mineral y para fabricar con él los instrumentos con los cuales se hacen las tijeras, es seguro que, aun viviendo tan largos años como Noé y poseyendo el talento más privilegiado del mundo, la vida entera sería corta para inventar el medio de fabricar un instrumento como ese. Mira, pues, ahora, si de pronto desaparecieran del país en que vives los panaderos, por ejemplo, o los herreros o los barberos — que desempeñan el más vil de todos los oficios — o los tejedores o una cualquiera, en fin, de todas las artes e industrias, cuán graves no serían las dificultades y males que de tal falta se te seguirían y qué trastornos y desórdenes tan profundos no introducirían en tu vida toda. ¡Loado sea Dios que ha subordinado y sometido unos hombres al servicio de otros, para que así se cumpla su voluntad soberana y se realicen los planes de su sabia providencia!

---

[1] Esta hipótesis del origen divino y revelado de las artes humanas era vulgar entre los pensadores musulmanes de oriente y occidente. Rāġib de Ispahán, contemporáneo de Algazel, la defiende en su *Kitāb al-Ḏarīᶜā* (ed. Cairo, 1308 héjira), p. 153. Ibn Ḥazm de Córdoba, su contemporáneo asimismo, la propugna en su *Fiṣal*, I, 68, como Averroes lo hizo más tarde en su *Tahāfut*, 56.

Punto séptimo: Beneficios divinos implícitos en la organización social, indispensable para la producción del alimento. — Has de saber, después de lo dicho, que si los industriales que elaboran el pan y todos los otros que intervienen indirectamente en su elaboración pensasen cada cual de su manera y discordasen entre sí instintivamente como las fieras salvajes, es seguro que huirían unos de otros y vivirían separados, sin aprovecharse los unos de la ayuda de los otros, al modo de las bestias indómitas, que ni se someten a habitar juntas en un mismo lugar ni a obrar de común acuerdo para realizar un fin social. Mira, pues, cómo ha puesto Dios en armonía los corazones de los hombres y les ha impuesto con la fuerza del instinto el amor de la vida social y de la convivencia. Sin ello, aunque gastases todos los tesoros de la tierra, no lograrías poner en armonía sus corazones. En cambio, sin esfuerzo alguno, con sola esa tendencia natural, que Dios ha puesto en los corazones de los hombres, a vivir en compañía unos con otros, se han asociado y unido familiarmente, han edificado ciudades y pueblos, han agrupado ordenadamente las casas y habitaciones próximas y vecinas unas a otras, han organizado mercados y hospederías para mercaderes y han creado toda clase de establecimientos públicos, cuya enumeración sería larga.

Por otra parte, sin embargo, este amor instintivo a la vida social tiene que sufrir sus eclipses, porque los hombres todos aspiran al logro de unos mismos fines, cuya conquista se disputan encarnizadamente, movidos de las pasiones egoístas de la envidia, la emulación y la ira, que como instintos naturales les estimulan y arrastran a odiarse y a combatirse mutuamente. Mira, pues, cómo Dios ha subvenido a esta nueva necesidad, creando la autoridad política de los reyes, provistos de fuerza militar y de toda clase de medios coercitivos, a la vez que ha engendrado en los corazones de los súbditos el temor a su autoridad, para que a ella se sometan de grado y por fuerza. Mira, después, cómo ha inspirado a los reyes el arte del buen gobierno, organizando las varias clases sociales del país, al modo del organismo humano, para que mutuamente se ayuden a la consecución de un mismo fin común y las unas se aprovechen de los servicios de las otras. Mira cómo para ello han instituído jefes militares y jueces y jefes de policía y administradores de los mercados públicos, que obliguen a los ciudadanos al cumplimiento de las leyes y reglamentos justos y les impongan la mutua ayuda y la prestación de mutuos servicios, a fin de que el herrero, por ejemplo, se aproveche de los servicios del carnicero, del panadero y en general de todos los otros ciudadanos, los cuales, a su vez, utilicen los servicios del herrero, lo mismo que el barbero se sirve del labrador y éste de aquél en sus necesidades. De modo que, en suma, cada individuo se aprovecha de cada individuo, merced a esta íntima y mutua organización social que los une bajo la autoridad y gobierno del sultán, lo mismo que los miembros todos del organismo humano se prestan ayuda mutua y se aprovechan los unos de los otros.

Mira, después, cómo ha enviado Dios a sus profetas con la misión de instruir a los sultanes — que han de dirigir a su vez a los súbditos — enseñándoles las normas legales, indispensables a la realización de la justicia entre los hombres, y las normas políticas, necesarias para mantenerlos sumisos a la autoridad dentro del orden social, revelándoles todos aquellos principios de derecho civil y político, así religioso como profano, que les puedan servir de guía segura para realizar en este mundo el bien, así temporal como espiritual, de todos los hombres.

Mira, finalmente, cómo instruye asimismo Dios a los profetas por medio de los ángeles, y a éstos, a su vez, los ilustra a unos mediante otros, hasta llegar al ángel más próximo e inmediato a Dios mismo.

De modo que, en suma, el panadero cuece la masa, después que el molinero le muele el grano y el agricultor le prepara la mies y el herrero fabrica los aperos de labranza y el carpintero construye los instrumentos del herrero, y así igualmente todos los otros artesanos que intervienen en la preparación más o menos remota de los aparatos indispensables para elaborar los comestibles. Y luego, el sultán dirige y gobierna a los artesanos, como los profetas dirigen e instruyen a los sabios, y éstos, que son sus herederos, dirigen a los sultanes, como los ángeles dirigen e ilustran a los profetas, para llegar así, en ascensión no interrumpida, hasta la Majestad Divina, que es manantial de toda armonía, principio de toda bondad y belleza, origen de todo orden y concierto y a quien se deben todos estos beneficios, como Causa que es de todas las causas y Señor de todos los señores.

Punto octavo: Beneficios divinos, implícitos en la creación de los ángeles, por lo que toca a la nutrición del hombre. — Acabas de ver, por lo que antecede, el beneficio que Dios hace al hombre creando los ángeles, para que ilustren y dirijan a los profetas por medio de sus inspiraciones sobrenaturales. Pero no creas que a esta sola cosa se limita su intervención en la vida de acá abajo. Los ángeles, a pesar de su muchedumbre y de la diversidad de sus varias jerarquías, pueden clasificarse en tres grupos: ángeles terrestres, ángeles celestes y ángeles que asisten ante el trono de Dios [1].

Mira, pues, cómo ha encargado Dios a sus ángeles que se cuiden de ti, en lo que toca a tu alimento y nutrición, y prescindiendo ahora de lo que atañe a la ilustración de tu entendimiento, a la moción de tu voluntad y a las otras gracias con que te dirigen para obrar el bien y evitar el mal.

Has de saber, en efecto, que todas y cada una de las partículas de tu cuerpo, lo mismo que las de las plantas, no se nutren, sin que en su nutrición intervengan siete, diez, ciento y aun más ángeles, encargados por Dios de esta función. Y esto se explica perfectamente, con sólo advertir que la nutrición no es otra cosa que la sustitución de cada partícula del organismo, que se pierde, mediante otra partícula de alimento, que se convierte, primero, en sangre, para transformarse, luego, de sangre, en carne y huesos, con lo cual queda ya realizada tu nutrición. Pero la sangre y la carne son cuerpos inertes, faltos de entendimiento, poder y libertad de elección. Por sí mismos, ni se mueven ni se cambian o transforman. La naturaleza física tampoco basta para realizar esas varias alteraciones a que se ven sometidos. Así como no se transforma, por sí mismo, el grano de trigo en harina molida, en masa y en pan cocido, sin la intervención de un artesano, así tampoco se convierte, por sí misma, la sangre en carne, huesos, venas y nervios, sin que intervenga algún artífice. Y el artífice en estas operaciones ocultas e internas es el ángel, como en las exteriores y visibles lo son los operarios de la tierra. De modo que, si Dios te colma de beneficios, no sólo manifiestos, sino también ocultos, no debes prescindir de estos últimos ni pasarlos inadvertidos.

---

[1] Esta triple clasificación de los ángeles reaparece en la *Summa theologica* (Pars 1^{a}, q. LXIII, a. 7), donde Santo Tomás de Aquino afirma que *nihil prohibet dicere inferiores angelos administrare inferiora corpora, et superiores superiora, et summos assistere Deo.*

Digo, pues, que es indispensable la intervención de un ángel que atraiga la sangre nutritiva hasta la vecindad de la carne y del hueso, ya que ella no se mueve por sí misma; después, es necesario un segundo ángel que la retenga en la vecindad de la carne y el hueso; luego, hace falta un tercero que la despoje de su forma de sangre, y un cuarto que la revista de la forma de carne, venas o huesos; un quinto ángel es preciso, después, para que expulse del organismo el residuo superfluo que no es necesario a la nutrición, y otro sexto ángel hace falta, además, para que asimile a los huesos, de modo inseparable, la sangre que ha tomado ya forma ósea, y a la carne, la que ha adquirido forma sanguínea. Un séptimo ángel es luego necesario para que guarde las proporciones debidas en la asimilación, acomodando los elementos asimilados a la figura del tejido que han de nutrir, de modo que no se asimilen a un órgano redondo elementos que destruyan su redondez, ni a uno que sea plano los que alteren su figura plana, ni a uno cóncavo los que deformen su concavidad. Es, por tanto, indispensable que ese ángel cuide de conservar en cada órgano la figura y tamaño que le son propios, pues si, por ejemplo, asimilase a la nariz del niño la misma cantidad de elementos nutritivos que a su pierna, resultaría una nariz enorme, perdida su natural concavidad y afeada su figura. Más todavía: ese ángel ha de conducir a los párpados, que son tan delgados, y a la pupila del ojo, que es tan delicada y fina, y a la pierna, que es tan gruesa, y a los huesos, que son tan duros, lo que a cada uno convenga en cantidad y figura, pues, de lo contrario, la forma de cada órgano se destruiría, por hipertrofia de unas partes y atrofia de otras. Si ese ángel no cuidase de distribuir con equidad y justa proporción los elementos nutritivos, se daría el caso, por ejemplo, de que llevase a la cabeza del niño y a las restantes partes de su cuerpo la misma cantidad de elementos nutritivos que a uno de sus pies, y así resultaría que este pie tendría siempre el mismo tamaño que tenía durante la niñez, mientras que el resto de su cuerpo habría crecido con los años, y por lo tanto, verías una persona que tendría la corpulencia de un adulto, pero uno de cuyos pies sería un pie de niño, que de nada le serviría jamás. Esta ingeniosa e inteligente distribución arquitectónica de los elementos nutritivos exige, pues, necesariamente un ángel especial a quien esté encomendada. No creas, en efecto, que la sangre, por su naturaleza, va a ser capaz de darse a sí misma, como si fuese un hábil ingeniero, la forma que a cada órgano le corresponde. El que atribuye estas funciones a la fuerza de la naturaleza física es un necio que no sabe lo que se dice.

Estos son los ángeles terrestres, que se cuidan de ti: mientras en el sueño descansas o descuidado paseas, ellos en tu interior regulan y dirigen la nutrición de tu cuerpo, sin que de ellos te des cuenta. Y eso, en cada uno de los átomos o partículas indivisibles del organismo; de modo que, según esto, necesitando algunos órganos, v. gr., el corazón o el ojo, más de cien ángeles para su nutrición, hay que abandonar el empeño de enumerarlos minuciosamente.

A su vez, estos ángeles terrestres reciben su ayuda de los ángeles celestes, conforme a cierta organización jerárquica que sólo Dios conoce de manera esencial y comprensiva, como, a su vez, los ángeles celestes la reciben de los que asisten ante el trono de Dios, el cual, finalmente, es el supremo y universal benefactor que a todos dirige, auxilia y ayuda con su providencia [1].

Objeción. — Pero dirás acaso: y ¿por qué no encomendar todas esas operaciones a un solo ángel, sin necesidad de recurrir a siete? También el grano de trigo necesita de un operario que lo muela, y de otro que cierna la harina para separarla del salvado, y de otro que eche en ella el agua, y de otro que la amase, y de otro que corte la masa en trozos redondos, y de otro que los aplaste y adelgace, dándoles la forma ancha de panes, y de otro que los meta en el horno; y sin embargo, un solo hombre basta para encargarse de todas estas operaciones. ¿Por qué, pues, no pueden ser las operaciones internas de los ángeles como las externas de los hombres?

Respuesta. — Has de saber que la naturaleza de los ángeles es diametralmente opuesta a la naturaleza de los hombres. Cada ángel es de una sola calidad o atributo, que propia y exclusivamente le corresponde, sin mezcla ni composición de otras calidades o atributos extraños; y por eso, cada ángel tiene también una sola operación propia. Síguese de aquí que entre ellos no hay ni puede haber rivalidades, competencias ni envidias. En esto de poseer cada ángel su categoría privativa y su acción propia, se parece a los cinco sentidos externos: la vista, en efecto, no compite con el oído en la percepción de los sonidos, como tampoco el olfato rivaliza con el oído y la vista, ni éstos con aquél.

---

[1] Toda esta doctrina coincide en el fondo con la angelología escolástica cristiana, que Santo Tomás de Aquino sintetiza en su *Summa theologica* (Pars 1ª, q. CX, a. 1), diciendo que *Angeli administrant et gubernant omnem creaturam corpoream*, que *Angeli dupliciter possunt agere in animas nostras, scilicet confortando intellectum et illustrando phantasmata* (*ibid.*, q. CXI, a. 1), que *Homines illuminantur ab angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis* (*ibid.*, q. CXI, a. 1). — A su vez, esta doctrina tomista deriva de San Agustín, que en su *De Genesi ad litt.* (VIII, 45-47) enseña también que los ángeles gobiernan los elementos y los cuerpos celestes y mantienen el orden cósmico, ayudando a los seres que lo integran a cumplir las leyes naturales: *Ut hoc de subditis vel cum subditis agant [angeli] quod naturae ordo poscit in omnibus, iubente Illo cui subjecta sunt omnia.*

No es como la mano y el pie: tú puedes, en efecto, coger, aunque muy débilmente, los objetos con los dedos del pie, haciéndole así competencia a la mano; cabe también que alguna vez golpees a alguien con tu propia cabeza, rivalizando en esta operación con la mano, que es el órgano apropiado para golpear. No es, pues, el ángel, como el hombre, el cual puede por sí mismo encargarse de moler, amasar y cocer el pan. Esta múltiple aptitud del hombre es, en realidad, una especie de desviación y tortuosa aberración de lo que la justicia reclama, y cuya causa no es otra que la diversa variedad de los atributos o cualidades humanas y de sus estímulos. El hombre no es, como el ángel, de una sola calidad y atributo, ni, por tanto, de una sola operación. Por eso verás que el hombre obedece a Dios unas veces y se rebela contra Él otras: por la variedad de atributos y estímulos que posee. Ahora bien, esto no cabe en la naturaleza angélica: todos los ángeles poseen inclinación espontánea a obedecer a Dios, sin que en ellos pueda concebirse la rebeldía a sus mandatos; infaliblemente le obedecen sumisos y hacen lo que les ordena y le alaban sin cesar noche y día, inclinados siempre, o postrados o de pie ante su divina presencia, según la diversa jerarquía de cada uno y según el oficio que a su rango le corresponde. Esta sumisa obediencia de los ángeles a Dios, en la cual no cabe concebir contradicción, puede muy bien compararse a la obediencia que tus propios miembros te prestan: siempre que formas el decidido propósito de abrir los párpados, jamás resisten éstos, si están sanos, al imperio de tu voluntad; no es que unas veces te obedezcan y otras se rebelen contra tu mandato; antes bien, ellos están como esperando a ver lo que les mandas o prohibes, para abrirse o cerrarse consecutivamente a tus indicaciones. Mas si bajo este respecto se asemeja la obediencia de los párpados a la de los ángeles, bajo otro aspecto se diferencian, porque el párpado no se entera del movimiento que de él procede al abrirse y al cerrarse, mientras que los ángeles son seres vivos y conscientes de sus actos [1].

Tal es el beneficio que Dios te otorga, mediante los ángeles terrestres y celestes, en lo que atañe sólo a la satisfacción de la necesidad del alimento y prescindiendo de su influencia en todas las demás necesidades y actos de la vida humana, cuya enumeración nos llevaría muy lejos.

A todas estas ocho categorías de beneficios divinos, interiores y exteriores, debe el hombre corresponder con gratitud práctica, que consiste en no abusar ni siquiera de uno de ellos, pues el que ofende a Dios, aunque sólo sea con una simple mirada, es decir, abriendo los párpados cuando debiera cerrarlos, es infiel a todos los beneficios que Dios ha creado para él en el cielo y en la tierra. Todas las criaturas, efectivamente, sin excluir los ángeles, es decir, los cielos y la tierra, animales y vegetales, son en su totalidad un favor que Dios otorga a cada uno de sus siervos, para provecho particular suyo, aunque también sirvan para utilidad de los demás. Ahora bien, en aquel simple movimiento de los párpados, Dios otorga al hombre dos beneficios en los párpados únicamente, puesto que bajo cada uno de ellos ha creado músculos, provistos de tendones y ligamentos, unidos a los nervios del cerebro, mediante los cuales se realiza la función de bajar el párpado superior y levantar el inferior. Cada párpado va provisto, además, de pelos negros, cuyo color es un nuevo beneficio de Dios, pues sirve para concentrar los rayos de luz que iluminan el ojo, ya que el color blanco dispersa la luz, así como el negro la concentra [2]. Beneficio de Dios es también el haber dispuesto esos pelos en una sola fila, que impida a los insectos penetrar en el interior del ojo y retenga las partículas de polvo que flotan en el aire. Dos beneficios más ha creado en cada uno de esos pelos, pues aunque son blandos en su raíz, están sólidamente insertos en el borde de los párpados. Pero el mayor beneficio de todos está en haber dispuesto las filas de pelos de ambos párpados, entrelazadas la superior con la inferior en forma de red, de modo que el ojo vea a través de esa reja pilosa, la cual sirve de obstáculo para no dejar llegar al ojo los cuerpos extraños de fuera, pero sin impedir que la vista extienda desde dentro su radio de acción. Además, si, a pesar de todo, llega a penetrar el polvo en el globo del ojo, Dios ha creado los bordes de los párpados, afilados y perfectamente ajustados a la superficie de la pupila, a fin de que, al modo del pulimentador de un espejo, con sólo cerrarlos una o dos veces, la limpien del polvo que le haya entrado y expulsen los cuerpos extraños hacia los ángulos de los párpados y del ojo. En cambio, la mosca, porque carecen de párpados sus pupilas, ha recibido de Dios dos manos, con las cuales la verás continuamente frotando sus ojos para limpiarlos del polvo.

---

[1] Cfr. *Summa theol.* (Pars 2ª 2ªe, q. XXIV, a. 3): *Appetitus in angelis..... totaliter inclinatur in id in quod tendit; nec inclinatur in contrarium.*

[2] Ibn Ḥazm de Córdoba, contemporáneo de Algazel, explica en esta misma forma la función de los colores blanco y negro en la visión. Cfr. *Fiṣal,* IV, 136.

Pero abandonemos este nuevo intento de agotar el análisis minucioso de las gracias divinas, que exigiría una extensión mayor de lo que permite el tema fundamental de este libro. Quizá le consagremos más adelante un libro especial, si el tiempo no nos falta y la gracia de Dios nos ayuda, al cual titularemos *Maravillas de las obras de Dios* [1].

Volviendo ahora a nuestro propósito, diremos que quien dirige una mirada à algo prohibido, abusa, abriendo sus ojos, del beneficio divino de los párpados; mas como los párpados no existen sin el ojo, ni éste sin la cabeza, ni la cabeza sin el cuerpo entero, ni éste sin el alimento, ni el alimento sin agua, tierra, aire, lluvia, nubes, sol y luna, ni todo esto sin cielos, ni cielos sin ángeles, porque el universo entero es como una sola cosa, cuyas partes mutuamente se enlazan y dependen unas de otras, al modo de los miembros del cuerpo humano, resulta que con esa mirada pecaminosa ha sido infiel y desagradecido a todos los beneficios divinos que encierra el universo, desde lo más alto del cielo a lo más profundo de la tierra, sin que dejen de maldecirle por su ingratitud ángeles, esferas celestes, animales, vegetales y minerales.

---

[1] Realizó, en efecto, su propósito, publicando el libro titulado *Sabiduría de Dios, revelada en sus criaturas*. Véase su análisis en la *Crestomatía,* al final de esta obra, s. v. *Ḥikma.*

Porque, así como has visto que en cada movimiento de tus párpados te otorga Dios multitud de beneficios, podrías igualmente advertir que en cada aspiración y espiración del aire respiratorio mediante la contracción y dilatación de los pulmones, se encierran dos beneficios divinos: el uno consiste en que, al dilatarse, expulsan del corazón el vapor fuliginoso, producto de la combustión del aire, que si no saliese, produciría la muerte; el otro estriba en que, al contraerse los pulmones, recogen de la atmósfera exterior el aire frío que refresque el calor natural del corazón, el cual perecería igualmente si, cerrándose la entrada al aire exterior, no pudiera enfriarse. Ahora bien, puesto que cada día encierra veinticuatro horas y en cada hora el pulmón emite cerca de mil respiraciones y durante cada respiración el ojo se abre y cierra cerca de diez veces, resulta que cada movimiento de los párpados supone millones de beneficios divinos, realizados en cada uno de los miembros de tu cuerpo y, aún mejor, en cada una de las partes del universo mundo. Mira, pues, cómo va a ser posible enumerarlos todos. Y cuenta que todos los que hasta aquí hemos analizado se reducen exclusivamente a la nutrición. Por consiguiente, calcula cuántos serán los relativos a las otras materias [1].

9 — EXPLÍCANSE LAS CAUSAS QUE DESVÍAN AL HOMBRE DE LA GRATITUD QUE DEBE A LOS BENEFICIOS DIVINOS

Ante todo, son dos: primera, la ignorancia o negligencia, que le impiden darse cuenta del beneficio y, por lo tanto, agradecerlo. Después, aun suponiendo que el hombre se haga cargo del valor de los favores que Dios le otorga, se imagina que los agradece con sólo decir de palabra: «¡Loado sea Dios!», o «Gracias a Dios», sin advertir que, como ya se explicó, la verdadera gratitud consiste en emplear el beneficio recibido, como medio para llenar los fines que Dios quiere realizar al otorgarlo, es decir, cumpliendo su voluntad y obedeciéndola. De modo que, tras la ignorancia y la negligencia, hay otra causa, que es el dominio que sobre el hombre ejercen las pasiones y el demonio.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 80-91.

A su vez, la ignorancia o negligencia en conocer los beneficios divinos, se debe a varias causas. Una de ellas es que las gentes, en su insipiencia, no reputan beneficio aquello que es común a todo el mundo, aquello que Dios concede a todos los hombres y en todos los casos. Por eso, no agradecen a Dios ninguno de los favores que en el artículo anterior hemos analizado: porque, como son generales, como a todos los hombres les son concedidos generosamente, le parece a cada uno de ellos en particular que personalmente no le toca agradecerlos, porque no son favores que a él solo le afecten. Así, por ejemplo, no verás que agradezcan a Dios el beneficio del aire que respiran. Y, sin embargo, si se les apretase el gaznate con fuerza durante un brevísimo instante cortándoles la respiración, morirían; y si se les encerrase dentro de un cuarto de baño a elevada temperatura o en un pozo saturado de aire irrespirable, también perecerían miserablemente. Claro es que si una de esas personas se ve alguna vez expuesta a un peligro de muerte de ese género, pero se salva de él, no será extraño entonces que considere su salvación como un beneficio de Dios y se lo agradezca. Y, sin embargo, tal conducta es el colmo de la ignorancia, puesto que ese tal se limita a agradecer a Dios el hecho de que le haya privado del beneficio que disfrutaba y se lo haya devuelto en un caso particular, cuando mucho más digno de agradecimiento es el hecho de que le conserve dicho beneficio en todos los casos y circunstancias de la vida. Asimismo, no verás que el que goza de vista sana se lo agradezca a Dios, más que cuando la pierde. Entonces sí: cuando Dios le devuelve la vista perdida, se da cuenta de que era un gran favor de Dios y le da gracias. Y como la misericordia divina es universal en su extensión, abarca a todos los hombres y se concede en todas las circunstancias de la vida, no la reputa beneficio el ignorante. Este necio es como el siervo malo que merece que su amo le esté azotando continuamente, para que, cuando deje de azotarle una hora, lo considere como un gran favor; porque si, en cambio, dejase de azotarle para siempre, se apoderaría del tal siervo la insolencia y la ingratitud a su amo [1].

Una sola cosa hay que las gentes todas reputan beneficio de Dios y se la agradecen: el dinero, que cabe considerarlo como gracia particular y propia de cada persona, en razón de la mayor o menor cantidad que de él se posee. En cambio, olvidan todos los otros beneficios que Dios les otorga. Quejábase de su pobreza uno de estos hombres a cierto maestro de espíritu, dando muestras de profunda aflicción; pero el maestro se limitó a hacerle estas preguntas: « —¿Te gustaría estar ciego y tener diez mil dracmas?» « — No», le respondió. « —¿Te gustaría ser mudo y poseer igual suma?» « — Tampoco.» « —¿Querrías quedarte manco de ambas manos y cojo de los dos pies y poseer veinte mil?» « — Tampoco.» « — ¿Preferirías volverte loco y ganar diez mil?» « — Tampoco.» « — Pues entonces — replicóle el maestro —, ¿cómo no te avergüenzas de quejarte de tu Señor, cuando te ha regalado cincuenta mil?»

Penetró el predicador Ibn al-Sammāk [2] en el palacio de cierto califa, en ocasión en que éste tenía en su mano un vaso de agua para bebérselo, y, al verlo entrar, le rogó que le hiciese una exhortación moral. Ibn al-Sammāk se limitó a dirigirle estas preguntas: « — Si no te fuese dado beber ese vaso de agua, más que a cambio de todas tus riquezas, ¿las entregarías para no quedarte con sed?» « — Sí», le respondió el califa. « — Y si tuvieses que abandonar, a cambio, tu imperio todo, ¿lo abandonarías también?» « — También», repitió el califa. « — No debes, pues — concluyó Ibn al-Sammāk —, regocijarte con la posesión de un imperio que no vale lo que un sorbo de agua.» Todo esto demuestra que el beneficio, que Dios otorga al hombre sediento en un simple trago de agua, es mucho mayor que la posesión de la tierra toda.

---

[1] Cfr. Luc., XII, 47-48.

[2] Famoso asceta de Kūfa, que murió en esta ciudad el año 183 de la héjira (799 de J. C.).

Mas como la naturaleza de los hombres se siente inclinada por instinto a reputar como beneficios tan sólo los particulares, con exclusión de los generales o comunes, ya que hasta aquí hemos explicado estos últimos, hagamos también ahora una breve y somera exposición de aquéllos.

Decimos, pues, que no hay hombre alguno que, si reflexiona atentamente acerca de su personal estado y condición, no advierta que posee y ha recibido de Dios alguno o muchos beneficios particulares, de los cuales no sólo no participa la generalidad de las gentes, sino que, o son patrimonio de contadas personas o privilegio privativo de él únicamente. Esto lo puede comprobar todo hombre, en tres categorías de beneficios divinos: en la *inteligencia,* en la *virtud* y en la *ciencia.*

Por lo que toca a la *inteligencia,* no hay hombre que no esté satisfecho de la que ha recibido de Dios y que no se crea ser el más inteligente de los hombres. Pocos son, en efecto, los que piden a Dios inteligencia. Una de las cualidades de la noble condición del entendimiento es ésta: que, no sólo los que lo poseen, sino los que de él carecen en absoluto, están satisfechos con la cantidad, mayor, menor o nula, que disfrutan. Por consiguiente, si cada persona cree ser la más inteligente de todas, obligada está a agradecer a Dios ese favor particular que le ha otorgado, pues si realmente es como ella lo cree, debe, sin duda, estarle muy reconocida, y si no lo es, pero ella se lo cree, también es un beneficio, aunque subjetivo tan sólo. Si alguien esconde un tesoro bajo tierra y de poseerlo está contento y le da gracias a Dios, aunque luego se lo roben sin él saberlo, seguirá contento y agradecido a Dios de poseerlo, mientras crea que lo posee, pues para él es como si lo poseyera.

Por lo que toca a la *virtud,* tampoco hay hombre que no vea, en sus prójimos, defectos reprensibles y vicios reprobables. Ahora bien, si él los estima dignos de vituperio y censura, es cabalmente porque se cree exento de tales vicios y defectos que en sus prójimos reprueba. Luego en vez de dedicarse a censurar a los otros, debe dar gracias a Dios, que le ha concedido cualidades morales de las que ha privado a sus prójimos.

Por lo que toca a la *ciencia*, es evidente que cada hombre conoce de las intimidades de su propia alma y de los pensamientos de su propia inteligencia cosas que sólo a él le son manifiestas, y que, si Dios permitiese que fueran reveladas a uno tan sólo de sus prójimos, llenaríanle de vergüenza y rubor. Mucho más, si Dios las expusiese a las miradas de todos los hombres. Por consiguiente, si cada cual conoce, con exclusión de los otros, el secreto íntimo e incomunicable de su propia conciencia, ¿por qué no ha de agradecer a Dios el favor especial que le otorga al cubrir con el velo exterior de sus buenas cualidades las maldades internas de su conciencia, sin permitir que sus prójimos descorran ese velo?

A estos tres beneficios particulares, que todo hombre tiene que reconocer como propios, ya en absoluto, ya en determinados casos, hay que añadir otra categoría de beneficios, menos generales aun que los anteriores. En efecto, no hay hombre alguno que no haya recibido de Dios, en lo que toca a su figura, o a su cuerpo, o a su carácter, a sus cualidades, familia, prole, casa, patria, amigos, deudos, fama, honra, etc., algo especial que, si se lo quitasen a él para dárselo a otra persona, no le gustaría. Así, por ejemplo, Dios lo ha hecho creyente y no infiel, viviente y no piedra, hombre y no bestia, macho y no hembra, sano y no enfermo, íntegro y no mutilado o defectuoso. Ahora bien, todas estas propiedades, aunque también tienen algo de general, si se las cambiasen por sus contrarias, no le gustaría.

Es más: todo hombre posee determinadas dotes, que tampoco las cambiaría por las cualidades de los demás hombres. Y esto, ya en el sentido restringido de que no las cambiaría por las de alguno sólo de ellos, ya en el más general de que no las cambiaría por las de la mayor parte de los hombres. Luego si no se cambiaría por sus prójimos, es evidente que, para él, su personal condición es mejor que la de ellos. Por lo tanto, si no se conoce persona alguna que le guste cambiarse con sus prójimos en todas sus cualidades o en alguna de ellas, resulta probado que ha recibido de Dios cada hombre beneficios que no han sido otorgados a los demás.

Y aun en el caso de que guste cambiarse por algunos de sus prójimos tan sólo, deberá entonces dirigir la vista hacia esas personas que le parecen envidiables y verá, indudablemente, que son menos en número que las demás a las cuales él no envidia, es decir, que son menos las inferiores a él en aquella cualidad que las superiores. ¿Por qué, pues, se compara con estas últimas, para empequeñecer y menospreciar los beneficios que de Dios ha recibido, en vez de compararse con aquéllas, para realzarlos y engrandecerlos? ¿Por qué no equipara sus propias dotes temporales con las espirituales? Cuando la conciencia le acusa de algún pecado que ha cometido, ¿no acostumbra, acaso, a excusarse y disculparse pensando que son muchos los que pecan más que él? Como se ve, se compara siempre con los que están por debajo de él, en lo que toca a los bienes espirituales, y no con los que le superan. ¿Por qué no hace lo mismo, en lo que toca a los bienes temporales? De esa manera vería que, siendo mejores que él la mayoría de los hombres en punto a virtud, y siendo, además, mejor su fortuna temporal que la de ellos, debería por fuerza mostrarse reconocido a la generosidad divina.

Resulta, por consiguiente, que todo el que bien se examina y analiza los dones particulares que de Dios ha recibido, encuentra serle acreedor a muchos beneficios, sobre todo si le ha otorgado las gracias espirituales de la fe, de la revelación profética y del Alcorán, además de las temporales de la salud, la seguridad y el pan de cada día.

Y, sin embargo, si observas atentamente los hombres, advertirás que todos ellos, en vez de mostrarse reconocidos a esos tres últimos bienes temporales que Dios les otorga, se quejan y lamentan de que no les haya dado otros bienes superfluos, que sólo para su daño les habrían de servir, y, en cambio, no le agradecen el beneficio de la fe, mediante el cual pueden lograr una felicidad infinita y de duración eterna. El discreto obra al revés:

no se alegra de otros bienes, que de los espirituales: la ciencia, la intuición y la fe.

Es más: nosotros conocemos sabios a quienes, aunque les entregaran cuanto cae bajo el dominio de los reyes todos de la tierra, desde oriente a occidente, así de sus tesoros como de sus súbditos, y se les dijese: «Tomadlo, pero a cambio de perder la ciencia que poseéis o, al menos, una centésima parte de ella», es seguro que no lo tomarían, porque alimentan la esperanza de que ese beneficio de la ciencia les ha de conducir a la proximidad de Dios en la vida futura.

Más aún: si a uno de esos sabios le dijesen: «En la otra vida tendrás seguramente eso que esperas; toma, pues, estos deleites superfluos de acá abajo, a cambio del placer espiritual que disfrutas y del contento que te da tu ciencia en este mundo», tampoco los aceptaría, porque sabe muy bien que ese placer de la ciencia es perenne, sin interrupción, inamisible, libre de todo peligro de perderse, nadie se lo puede robar y es, además, un deleite exento de dolor y de disgusto, mientras que los deleites sensuales de acá abajo son todos incompletos, mezclados de dolor, turbados siempre por preocupaciones y temores que no compensan las breves alegrías que proporcionan.

Así fueron siempre y así serán mientras corran los siglos, porque los deleites temporales de este mundo no sirven, por su misma naturaleza, más que para atraer y embaucar a los hombres de menguado entendimiento y rehusarles luego la felicidad prometida, cuando alucinados y ciegos quedaron ya sujetos a su yugo. Son como la mujer de hermosa apariencia, que se adorna para seducir al joven apasionado e inexperto y que, una vez que logra encadenar su corazón, huye de él y le niega lo que le prometió, mientras el desgraciado no cesa ya de sufrir y penar toda su vida pensando en ella, sólo porque se dejó seducir en un principio por el atractivo de una fugaz mirada, pues si hubiese reflexionado y, cerrando sus ojos, hubiera menospreciado aquel primer deleite, se habría librado ya toda la vida de tan honda preocupación. Así caen los mundanos en la red y en los lazos que el mundo les tiende. Ni vale decir que para apartarse del mundo hay que soportar el dolor inherente a su privación. Porque también lo tiene que sufrir el que al mundo se entrega, soportando con paciencia los cuidados inherentes a su conquista, conservación y defensa contra los que intenten arrebatárselo. Pero, además, con una grave diferencia: que el dolor del primero engendra un placer, mientras el del segundo acarrea un dolor en la vida futura.

Resulta, pues, de todo lo dicho que, si el camino de la gratitud a los beneficios divinos se les cierra a los humanos, no es por otra causa, que por la ignorancia en que viven respecto de las varias clases de aquéllos, internos y externos, generales y particulares.

Pero se dirá: Y ¿cuál es la medicina de estos corazones negligentes, para lograr que se hagan cargo de los beneficios de Dios y se los agradezcan?

Si se trata de corazones inteligentes y perspicaces, bastará que mediten acerca de las varias categorías de beneficios generales a que en artículos anteriores hemos aludido. Pero si son corazones estúpidos, de esos que sólo estiman como beneficio el que les es propio y privativo, o el común, pero cuando lo recuperan después de perderlo, su medicina habrá ya de consistir en aconsejarles que se comparen siempre con las personas que han recibido de Dios menos favores que ellos.

Convendrá, además, que imiten la conducta de cierto asceta, el cual visitaba todos los días el hospital, el cementerio y los lugares en que se ajusticia a los reos. En el hospital, contemplaba las varias especies de dolencias que los enfermos sufren y, al compararlas luego con la salud e integridad de sus miembros, se daba perfecta cuenta del beneficio que Dios le había concedido y se lo agradecía. En el lugar de los suplicios, veía con sus propios ojos ejecutar a los reos de pena capital o amputar las extremidades a los criminales y ladrones y daba gracias a Dios que lo había librado de cometer aquellos crímenes y de sufrir tamaños castigos. En el cementerio, meditaba que los difuntos allí enterrados no apetecen más que una cosa: poder volver a este mundo, aunque sólo fuese un día: los pecadores, para reparar mediante la penitencia, el mal que hicieron, y los justos, para acrecentar sus méritos, porque el día del juicio será el día del desengaño: el justo verá, en ese día, el premio de sus virtudes y se dirá: «Pude lograr mayor recompensa y no lo hice, por perder el tiempo en cosas lícitas, pero inútiles para mi alma»; el pecador, por su parte, no hay que decir cuán grande no será su desengaño. Al meditar, pues, en esto y ver que la cosa más apetecible para los difuntos sería que les quedase de vida lo que a él todavía le quedaba, resolvíase aquel asceta a emplear los años que de vida le restasen en practicar lo que los difuntos anhelarían hacer en este mundo, si a él les fuese dado retornar, o sea consagrar su vida entera en agradecer prácticamente los beneficios recibidos de Dios [1].

10 — EXPLÍCASE CÓMO CABE CONCILIAR LA PACIENCIA CON LA GRATITUD, RESPECTO DE UN MISMO OBJETO

Quizá digas, al llegar a este punto: Todo cuanto has explicado acerca de los beneficios divinos parece indicar que en cada cosa existente nos otorga Dios un favor, y esto equivale a decir: o que la desgracia no existe y carece en absoluto de realidad, y entonces, ¿qué significará la paciencia?; o que la desgracia es algo real, y entonces, ¿qué significará la gratitud respecto de ella? ¿Cómo cabe agradecer lo que se sufre, si la paciencia implica dolor, mientras la gratitud supone alegría, y ambos sentimientos son contradictorios? ¿Qué quiere decir eso de que Dios, con todo lo que crea, otorga beneficio y favor a los hombres?

Para resolver esta dificultad, debes tener presente que la desgracia es algo real, lo mismo que la gracia o beneficio. La realidad de la una exige necesariamente la realidad de la otra, por lo mismo que ambas son contradictorias u opuestas entre sí, de tal modo, que la privación de la desgracia es un beneficio, como la privación del beneficio es una gracia.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 91-93.

Sin embargo, como ya dijimos en artículos anteriores, el beneficio puede ser absoluto y relativo: son beneficios absolutos bajo todo aspecto, por lo que toca a la vida futura, la gracia de la gloria o felicidad eterna del hombre en el cielo; y por lo que toca a la vida presente, las gracias de la fe y de la virtud y de cuanto ayuda a lograrlas; es, en cambio, relativo el beneficio que, como la riqueza, sólo aprovecha a la salvación del alma por un aspecto, mientras que por otro aspecto le perjudica.

Asimismo, también, la desgracia puede ser absoluta y relativa: es desgracia absoluta, en la vida futura, la separación del alma respecto de Dios, sea separación temporal, sea eterna; y, en la vida presente, la infidelidad, el pecado y el vicio, que acarrean, como consecuencia, la desgracia absoluta; son relativas, en cambio, todas las demás desgracias o tribulaciones temporales y no espirituales, como la pobreza, la enfermedad, el temor, etc.

Esto supuesto, la gratitud absoluta corresponderá al beneficio absoluto. En cambio, respecto de la desgracia absoluta en la vida presente, no se nos manda que la soportemos con paciencia; así, por ejemplo, la infidelidad es una desgracia de este género, lo mismo que el pecado; y lejos de ser un mérito el soportarlas con paciencia, el infiel y el pecador tienen la obligación de evitarlas. Claro es que a menudo el infiel no conoce que es infiel. En tales casos, su condición es como la del enfermo que, ignorando su dolencia y no sintiéndola, por sufrir un síncope o cosa parecida, no cabe que la soporte con paciencia. En cambio, el pecador que se da cuenta de que lo es, está obligado a abandonar su pecado. En suma, toda desgracia que pueda ser suprimida por el hombre, no será materia del precepto de la paciencia. Si el hombre que padece sed, deja de beber durante largo rato, hasta que el dolor de la sed se haga intensísimo, no estará obligado a soportar con paciencia ese dolor, sino, antes bien, a hacerlo desaparecer bebiendo. La paciencia sólo cabe, tratándose de un dolor que al hombre no le sea dado suprimir.

Queda, por tanto, reducida la esfera de la paciencia, en la vida presente, a las tribulaciones o desgracias que no son absolutamente tales. Diré mejor: a las tribulaciones que, bajo cierto respecto, son gracias. Y así se comprende que quepa conciliar, respecto de estas tribulaciones, el ejercicio de la paciencia con el de la gratitud. La riqueza, por ejemplo, puede ser ocasión de la muerte del hombre, porque, para robársela, sea asaltada su casa y asesinado él con toda su familia. Dígase lo propio de la salud. En general, no hay gracia alguna, de estas gracias temporales, que no pueda tornarse desgracia. Y lo mismo ocurre con las tribulaciones: no hay una, que no pueda tornarse beneficio. Claro es que en sentido relativo, en ambos casos. La pobreza y la enfermedad pueden venir a ser un gran bien espiritual para el hombre en determinados casos, puesto que, si sanara y se enriqueciese, es fácil que se tornara tibio y aun rebelde para servir a Dios. Asimismo ocurre con la mujer, los hijos, los parientes y todos los demás beneficios que analizamos en aquellos dieciséis grupos, con excepción de la fe y la virtud. Todos ellos cabe que se tornen desgracias, para determinados sujetos, y que, por tanto, sus contrarios sean para ellos gracias. La ciencia, por ejemplo, dijimos muchas veces que es una perfección y un beneficio, ¡como que es uno de los atributos de Dios! Y, sin embargo, en determinadas materias y casos, puede ser, para el que la posee, una desgracia y, en cambio, su pérdida será para ese tal un beneficio. Así ocurre, v. gr., con la ignorancia en que el hombre está del término de su vida. Evidentemente es para el hombre un beneficio el ignorarlo, pues si lo conociese, la vida se le haría insoportable, sometido a la constante preocupación de perderla a fecha fija. Lo mismo puede decirse de la ignorancia en que el hombre vive de los íntimos pensamientos que respecto de él abrigan sus parientes y conocidos. Es también un beneficio, pues si el velo se le descorriese y pudiera enterarse de lo que de él piensan, continuamente estaría dolido, lleno de rencor y envidia y ansiando vengarse. Otra ignorancia que también es un beneficio: la de las malas cualidades del prójimo, pues si uno las conociera, acabaría por aborrecerlo y hasta llegaría a ofenderle, con lo cual tan sólo lograría perjudicarse a sí mismo en esta y en la otra vida. Hasta es, a veces, un beneficio para el hombre el ignorar las buenas cualidades de su prójimo, pues cabe muy bien que éste sea un amigo de Dios, un verdadero santo, a quien alguna vez se vea obligado a ofender o menospreciar; y si lo conociese, es claro que su pecado sería más grave.

Así, pues, cuando dijimos que en cada una de las cosas creadas por Dios hay un beneficio, dijimos una gran verdad, aplicable, como regla general, a alguno de los hombres, y sin más excepción que la de los dolores, creados por Dios en algunas personas. Y aun estos dolores cabe que sean también un beneficio, respecto del que los sufre. Y si no lo son para él, como, por ejemplo, no parecen serlo en el caso del que se amputa su propia mano o se quema la epidermis — puesto que el dolor que sufre es efecto de un pecado —, ni en el caso del dolor que sienten los infieles sometidos al fuego del infierno, en cambio son un beneficio para los demás, pues las tribulaciones de unos son prosperidad para otros, ya que, si Dios no hubiese creado el castigo y con él no hubiera atormentado a los que lo merecen, no podrían darse cuenta los demás de la importancia del beneficio que Dios les hace eximiéndoles del dolor del castigo, ni sería tan grande su alegría. El gozo de los bienaventurados en el cielo se redobla, cuando piensan en los tormentos de los condenados en el infierno. ¿No ves, acaso, cómo las gentes no dan grandes muestras de alegría cuando disfrutan de la luz del sol, a pesar de lo mucho que la necesitan, porque se trata de un beneficio común, que generosamente otorga Dios a todos? Ni tampoco se regocijan mucho al contemplar la belleza del cielo, a pesar de ser mucho mayor que la del más lindo jardín propio, en cuyo arreglo y cultivo ponen tan asiduo empeño y trabajo. Es que la hermosura del firmamento es un espectáculo del que todos pueden disfrutar, y por eso ni se dan de él cuenta ni les produce emoción alguna.

Queda, por tanto, demostrado que no crea Dios cosa alguna, en la cual no se oculte un designio providencial y una gracia, ya para todos los hombres, ya para algunos. Por consiguiente, también en la creación del infortunio hay una gracia, bien para el que lo sufre, bien para otra persona. Y por lo tanto, respecto de toda situación o estado del hombre, que no sea gracia absoluta ni desgracia absoluta, cabe que el devoto ejercite simultáneamente la paciencia y la gratitud.

Objeción. — Pero si ambas virtudes son contradictorias, ¿cómo puede ser compatible su ejercicio simultáneo? La paciencia no cabe ejercitarla, más que respecto de la tristeza, y la gratitud, respecto de la alegría.

Respuesta. — Ten presente que de una sola y la misma cosa cabe sentir tristeza por un aspecto y alegría por otro, y, en consecuencia, ejercitar la paciencia respecto de la tristeza, y la gratitud respecto de la alegría. En toda pobreza, enfermedad, temor o tribulación temporal, existen, en efecto, cinco motivos de alegría y, por tanto, de gratitud para el hombre inteligente:

1° Siempre cabe imaginar que toda enfermedad y tribulación podría ser más grave que la que al presente nos aqueja, puesto que las cosas, posibles para Dios, son infinitas; luego si Dios hubiese querido agravar y redoblar la tribulación presente, nadie se lo habría podido impedir; luego es muy de agradecer que no lo haya hecho.

2° Cabe también imaginar que la tribulación temporal que nos aflige se tornase tribulación espiritual, es decir, de las que afectan a la salud del alma y que son mucho más graves. Cabalmente en este sentido pedía Jesús a Dios en su plegaria: «No permitas, Dios mío, que sufra adversidad alguna en lo que atañe a mi vida espiritual» [1]. Luego si Dios nos libra de la tribulación espiritual, que es más grave que la temporal, justo es que nos alegremos de ésta y se la agradezcamos. No hay hombre alguno que se vea afligido de una adversidad, el cual, si bien reflexiona sobre lo mal que ha correspondido a la misericordia de Dios para con él, no reconozca haberse hecho acreedor a tribulaciones temporales y espirituales mucho más graves que la que Dios le envía. Ahora bien, al que tiene derecho perfecto a castigarte con cien azotes y que sin embargo se limita a imponerte diez tan sólo, justo es que le estés agradecido. Ni se diga que es imposible alegrarse con este pensamiento, puesto que vemos en el mundo otras muchas personas, sobre todo los infieles, que mereciendo por sus pecados tribulaciones mayores que las nuestras, no se ven afligidos como nosotros con adversidades temporales. Es que al infiel, en efecto, le está reservado, muchas veces, para la otra vida, un castigo mayor; y si Dios en este mundo le preserva de tribulaciones, es cabalmente para permitir así que se multipliquen sus culpas y merezca por ellas un mayor castigo. Y por lo que toca a los simples pecadores no infieles, ¿por dónde sabemos que en el mundo los hay mayores que nosotros? A menudo, con un simple pensamiento respecto de Dios y de sus atributos, incurrimos en pecados mucho más graves y abominables que la embriaguez, el adulterio y cualesquiera otras culpas externas y corpóreas. Por consiguiente, ¿cómo sabes que tu prójimo es más pecador que tú? Pero, además, aunque así fuese, quizá Dios reserva su castigo para el otro mundo, mientras que a ti te castiga en éste. ¿Por qué, pues, no le agradeces este favor con que te distingue?

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, n° 11. Es la penúltima de las peticiones del *Pater noster* (Mat., VI, 13): *Et ne nos inducas in tentationem.*

3° Esta última consideración que acabamos de hacer es un nuevo motivo de alegría en las adversidades; es decir, que no hay pena o castigo temporal de nuestras culpas, que Dios no pueda conmutar en otro, reservado para la vida futura. Ahora bien, de las tribulaciones de acá abajo cabe consolarse por varios medios que distraigan el alma afligida y amortigüen la fuerza del golpe sufrido; pero la tribulación de la otra vida será eterna, y aunque para algunos acabe, no admitirá jamás alivio ni consuelo por medio de causas que distraigan al alma de su sufrimiento. Finalmente, según el Profeta, el pecado, castigado ya por Dios en la vida presente, no recibirá un segundo castigo en la futura.

4° Esta tribulación o adversidad temporal estaba indudablemente escrita en el libro de los divinos decretos y por consiguiente era forzoso que habría de llegar un día que le sobreviniese al que de ella es víctima. Ahora bien, puesto que ya le ha sobrevenido, debe consolarse pensando que, cumplido el divino decreto, puede ya descansar, porque la tempestad pasó total o, al menos, parcialmente.

5º La recompensa futura de la tribulación presente será siempre mayor que ésta. Las adversidades temporales son, en efecto, caminos para la felicidad de la otra vida, de dos maneras: La primera manera es semejante a aquella por la cual la repugnante pócima es un beneficio para el enfermo, o el privarle de las ocasiones de jugar es un beneficio para el niño, porque si se le dejase jugar a su gusto, se vería imposibilitado de instruirse y educarse durante la niñez y sería un perdido el resto de su vida. Pues asimismo ocurre con la riqueza, la familia, los parientes, los miembros corpóreos y hasta la vista de los ojos, que es la prenda más preciosa del hombre: todos estos favores pueden ser ocasión para que el alma se pierda, en ciertos casos. El mismo entendimiento, que es la más noble facultad humana, puede causar la muerte del alma: los herejes, el día de mañana, desearán sin duda haber sido en esta vida locos o niños, faltos de la luz de la razón, pues así no habrían podido hacer de ella el mal uso que hicieron desviándose de la ortodoxia. De modo que no hay adversidad alguna temporal, en la cual no pueda el hombre encontrar algún bien espiritual para su propia alma. Por consiguiente, debe siempre echarla a buena parte, pensando bien de la providencia divina y dándole gracias por ella, como si fuese para él un beneficio. La providencia de Dios, en efecto, extiéndese a todos los fenómenos del universo y, por otra parte, mejor sabe Dios que nosotros lo que nos conviene. El día de mañana, cuando veamos la recompensa con que Dios premiará nuestras tribulaciones, se las agradeceremos, lo mismo que el niño, llegado a mayor edad, agradece a sus padres y maestros los golpes con que le educaron, pues entonces es ya capaz de apreciar con su inteligencia los frutos que aquella educación le ha reportado. La adversidad es, asimismo, una prueba de la solicitud con que Dios se preocupa de nuestra educación y nuestro bien, mucho más previsora y amorosamente que los padres y maestros se preocupan de la felicidad de los niños.

La segunda manera como las adversidades temporales son caminos para la felicidad eterna se comprenderá pensando que el origen de todos los pecados que matan al alma es el amor del mundo, así como la fuente de todas las causas de la salvación está en alejar al corazón de esta morada de extravío, que es el mundo. Ahora bien, la vida plácida y feliz, exenta de tribulaciones y adversidades, satisfecha con el logro de todos los caprichos, no puede menos de engendrar en el alma un cierto sentimiento de descanso en la posesión y disfrute del mundo, cierto hábito de familiaridad con las cosas de acá abajo, hasta el punto de reputar la vida presente como el verdadero y único paraíso. Y, claro es, la contrariedad del alma, cuando se vea privada de esa felicidad por la muerte, tiene que ser muy grande. En cambio, si las tribulaciones atormentan a menudo al corazón en esta vida, no podrá menos de sentir repugnancia y desvío hacia las cosas de acá abajo, en vez de reposar en ellas y familiarizarse con su trato. Lejos de estimar al mundo como un paraíso, lo considerará como una cárcel, y será para esa alma el colmo de la felicidad el verse libre de él, como lo es para el preso el salir de su prisión. Por eso dijo el Profeta que este mundo es la cárcel del creyente y el paraíso del infiel. Y téngase en cuenta que es infiel todo el que se aparta de Dios y no apetece otra cosa que la vida de acá abajo; así como es fiel y creyente el que de corazón se desliga de esta vida, anhelando ardientemente abandonarla.

Resulta de aquí que en toda tribulación temporal se encierran, bajo este respecto, gracias y beneficios espirituales, que deben ser motivo de alegría para el alma. Claro es que, a la vez, es inevitable sentir dolor y tristeza, al sufrir el golpe de la adversidad. Pero esto no tiene nada de contradictorio: es muy parecido a lo que te ocurre cuando te alegras de que alguien se te ofrezca a aplicarte gratuitamente las ventosas que a tu curación son indispensables, o que te administra sin pago alguno la pócima medicinal, aunque nauseabunda: al mismo tiempo sientes, entonces, alegría y dolor, sufriendo paciente el disgusto y agradeciendo a la vez la causa que te proporciona esa alegría. Toda tribulación, asimismo, en las cosas de acá abajo, es como la amarga pócima, que al presente duele, pero que para lo futuro es útil al alma. Si alguien penetrase en una casa de recreo del rey, sabiendo de cierto que de ella tendría que salir, y viese por acaso una linda cara de mujer, la cual no había de salir de allí en su compañía, de seguro que aquella rápida visión no le serviría más que de pena y contrariedad, puesto que engendraría en su corazón el anhelo de familiarizarse con aquel alcázar, en el cual, sin embargo, no le era lícito permanecer más tiempo; pero si, en cambio, corriese el peligro de que el rey lo viera mientras estaba allí dentro y lo castigara por ello y el temor de incurrir en su desgracia le moviese a abandonar el alcázar, es indudable que ese temor constituiría un beneficio para él. Pues asimismo, el mundo es una posada, en la cual penetran los hombres por la puerta del útero, para salir forzosamente por la puerta de la tumba. Por consiguiente, todo lo que contribuye a familiarizarlos con la posada, es para ellos una verdadera calamidad espiritual, así como, al revés, cuanto contribuye a hacer odiosa y molesta la posada, es una gracia y beneficio. Sólo el que de esta verdad se da cuenta, cabe que agradezca a Dios las tribulaciones, pues no puede agradecérselas, sin reconocer antes las gracias espirituales que con ellas le dispensa.

Algazel cierra esta demostración con una larga serie de testimonios y sentencias de Mahoma y de escritores ascéticos, que la confirman. Todas estas citas denuncian el mismo espíritu bíblico y cristiano que francamente encierra la siguiente, atribuída al mítico Luqmān, y que dice así: «El oro se prueba en el fuego, y el hombre justo en la tribulación. Cuando Dios ama a una gente, la somete a la adversidad» [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 94-98. Cfr. Sap., III, 6: *Tamquam aurum in fornace probavit illos.* — Eccli., II, 5: *Quoniam in igne probatur aurum....., homines vero receptibiles in camino humiliationis.* — Ad Haebr., XII, 6: *Quem enim diligit Deus, castigat.*

11 — DEMUÉSTRASE QUE ES MÁS ÚTIL AL ALMA EL BENEFICIO QUE LA TRIBULACIÓN

Pero quizá dirás: Todos esos testimonios demuestran que la tribulación es mejor, en este mundo, que el beneficio. ¿Deberemos acaso, por consiguiente, pedir a Dios la tribulación?

A esto respondo que no hay manera de admitir esta consecuencia, desde el momento que nos consta que, tanto Mahoma, como los demás profetas, rogaban a Dios en sus oraciones que los preservase de las adversidades en este mundo y en el otro. Lo que hay es que toda adversidad temporal se convierte en beneficio, por dos consideraciones: 1ª, comparándola con otra adversidad mayor, sea temporal como ella, sea espiritual; 2ª, comparándola con la recompensa que por sufrirla esperamos en la otra vida. Por consiguiente, lo que debemos pedir a Dios en nuestras oraciones es que nos otorgue la plenitud de su gracia en este mundo y que aparte de nosotros la adversidad que sea mayor que ella. Debemos pedirle también que nos conceda en la otra vida la recompensa que merezcamos por la gratitud a sus beneficios, puesto que Él puede otorgarnos, por nuestra gratitud, lo que no nos otorgue por nuestra paciencia.

Pero todavía podría objetarse contra esto lo que cierto místico afirmaba: «Gustaría ser yo el mismo puente sobre el fuego del abismo infernal, y que por encima de mí pasasen todas las gentes y se salvaran, y solo yo me condenase.» O bien, lo que decía Samnūn, el místico enamorado de Dios [1], en aquel verso:

«Fuera de Ti no hay para mí felicidad.
Del modo que Tú quieras pruébame.»

Tales frases equivalen, por cierto, a pedir a Dios la adversidad.

A esto responderé que de ese mismo Samnūn, tan enamorado de Dios, se cuenta también que, después de haber recitado ese verso, se vió probado por Dios con una grave dolencia de retención de orina; y desde entonces, andaba por las puertas de las escuelas de primeras letras diciendo a los niños: «¡Rogad a Dios por este vuestro tío el embustero!» Ahora, eso otro de que un hombre guste condenarse él solo, mientras los demás se salven, es imposible. Claro es que cabe que el amor divino se adueñe en tal forma del corazón humano, que el amante se crea capaz de sentir esa emoción; porque quien llega a beber de la copa del divino amor, se embriaga; y el ebrio, en su inconsciencia, habla con hipérboles; pero, después que la borrachera pasa, bien se da cuenta, él mismo, de que la emoción que antes le dominaba era falsa y no muy fundada. Todas las frases del género de las anteriores son de enamorados cuya pasión ha llegado al colmo, y al lenguaje de los amantes, aunque deleite oírlo, no hay que prestarle mucha fe. Aquello que decía el poeta:

---

[1] Abū-l-Ḥasan Samnūn ibn Hamza, natural de Bagdad, murió el año 303 de la héjira (915 de J. C.).

«Yo quiero unirme a él y él quiere huirme;
dejaré, pues, lo que quiero por lo que él quiere»,

es también absurdo, pues equivale a decir: «Yo quiero lo que no quiero», ya que quien quiere unirse a una persona, no quiere huir de ella. ¿Cómo, por tanto, puede querer huir el mismo que no lo quiere?

Dos interpretaciones razonables admite, sin embargo, ese verso: 1ª Que quiera huir de la persona amada, en alguna ocasión solamente, con el fin de captarse su simpatía dándole gusto y lograr así, más tarde, mediante esa simpatía, su deseo de unirse con ella. La fuga, en tal caso, es medio para la simpatía, y ésta es medio para la unión con la persona amada; ahora bien, el medio para un fin querido es también implícitamente querido. Es lo mismo que ocurre con aquel que, amando el dinero, entrega una moneda, para lograr dos: por el amor de las dos, se desprende de una por el momento. — 2ª Cabe también interpretar el verso en el sentido de que el amante busque tan sólo hacerse grato al amado, sin finalidad ulterior, de modo que en la simple idea de serle grato y de hacérsele simpático encuentre ya el amante un placer superior al que pudiera sentir viéndolo y estando en su presencia, pero a disgusto del amado. En tal caso, efectivamente, se concibe también que el amante quiera la fuga, en la cual estriba el contento del amado.

En este mismo sentido y por idéntica razón, llegan algunos místicos, enamorados de Dios, al extremo de encontrar un mayor placer en la adversidad a que Dios los somete — estando seguros de que así le son gratos — que el placer que les podría producir la prosperidad, sin la conciencia de ser gratos a Dios. Para éstos, por consiguiente, el hecho de ser gratos a Dios en la adversidad es cosa preferible a la prosperidad. Pero tal estado de ánimo, aunque no sea inverosímil en ciertos momentos de exaltación del amor divino, no puede ser muy estable y duradero. Ahora, en los casos en que persista dicho estado de ánimo, ya es muy discutible decidir si depende o no de algún otro estado psicológico. Pero, de todos modos y dejando sin elucidar esta cuestión, que no hace a nuestro actual propósito, es evidente, por lo que antecede, que la prosperidad es más útil al alma que la tribulación [1].

12 — RESUÉLVESE SI ES MÁS EXCELENTE LA PACIENCIA QUE LA GRATITUD

Disputan los autores acerca de este problema, al cual dan cuatro soluciones distintas: dicen unos que la paciencia es más excelente; otros afirman que es más excelente la gratitud; otros sostienen que ambas virtudes son igualmente excelentes; otros, en fin, entienden que la mayor excelencia de la una o de la otra depende de las varias circunstancias o estados en que el sujeto se encuentre. Cada una de estas cuatro escuelas defiende su solución con argumentos muy apasionados y difíciles de resumir. En vez, pues, de trasladarlos aquí por extenso, será mejor que nos apresuremos a dar directamente la solución que estimamos verdadera. Decimos, pues, que este problema se puede dilucidar desde dos puntos de vista:

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 98-99.

Punto primero. — Ateniéndose a un método fácil, que mire tan sólo a la mera sobrehaz y apariencia externa del asunto y sin meterse a escudriñar su realidad esencial y verdadera. Esta explicación es la que debe darse al vulgo de las gentes, incapaz, por sus cortas luces, de percibir las realidades abstrusas. Y por eso cabalmente conviene que empleen este primer método explicativo los oradores sagrados, cuyas pláticas morales tienden exclusivamente a lograr la enmienda y perfección espiritual del vulgo indocto. La nodriza cariñosa y solícita no conviene que cuide al tierno niño dándole de comer aves cebadas, ni varias clases de confituras, sino leche tan sólo, fácil de digerir, reservando los manjares suculentos para más adelante, cuando ya el niño sea capaz de soportarlos, por haber adquirido su organismo energía mayor que la exigua que entonces posee [1].

Decimos, pues, que este método primero rehuye todo examen profundo y analítico del problema planteado y se limita a resolverlo conforme a los datos que arroja la letra de los textos del Alcorán y del Profeta, pertinentes al asunto. Ahora bien, estas autoridades de la revelación deciden que la paciencia es más excelente que la gratitud. Prescindiendo de otros textos, todos los que ponderan la excelencia de la pobreza, implícitamente demuestran la de la paciencia, que es el estado habitual del pobre, como la gratitud lo es del rico.

Punto segundo. — Consiste ya en dilucidar el problema de modo que la explicación satisfaga a las gentes capaces de penetrar en la esencia de las cosas con su vista interior, que la descubre y la pone en claro. Empleando, pues, este método, diremos que es imposible comparar entre sí dos cosas cuya esencia íntima se desconozca, mientras no se analice previamente el contenido real de sus respectivas esencias. Y si cada una de éstas contiene varios elementos integrantes, tampoco será posible compararlas entre sí, mientras no se aísle cada uno de dichos elementos y se comparen luego los unos con los otros separadamente, para decidir en definitiva acerca del conjunto o suma de los elementos de cada cosa analizada. Esto supuesto, como la paciencia y la gratitud constan de varios elementos, integrantes de sus respectivas esencias, no se podrá demostrar a cuál de las dos corresponde mayor mérito o excelencia espiritual, antes de analizar el contenido de ambas.

---

[1] Reminiscencia del símil paulino *(Iª Ad Cor.,* I, 6; II, 1, 2): *Sapientiam loquimur inter perfectos..... et tamquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi.* — *(Ad Hebr.,* V, 12): *..... et facti estis quibus lacte opus sit, non solido cibo.*

Ahora bien, ya dijimos [1] que todos estos grados o moradas de la vía unitiva están constituídos por tres elementos: conocimientos, sentimientos y acciones. Lo mismo ocurrirá, pues, con la paciencia y la gratitud. Comparados entre sí esos tres elementos, paréceles, a los que sólo miran las cosas superficialmente, que los conocimientos se procuran, para que provoquen sentimientos, y éstos, para que determinen acciones; de aquí resulta, pues, que las acciones son el elemento más excelente o meritorio. En cambio, los hombres dotados de vista interior juzgan que las cosas pasan completamente al revés: las acciones se practican, para que provoquen sentimientos, y éstos se buscan, como medio para despertar en el alma conocimientos; de donde resultará que los conocimientos son el elemento más meritorio o excelente; después, los sentimientos; y, por fin, las acciones, pues lo que se busca como medio para otra cosa tiene que ser menos excelente que esta otra cosa que es su fin. Dentro de cada elemento, v. gr., las acciones, comparadas entre sí, cabe que sean unas más o menos excelentes que otras o iguales en mérito a ellas. Y dígase lo propio de los sentimientos y de los conocimientos.

Por lo que toca a estos últimos, los más excelentes son los intuitivos, propios de las ciencias contemplativas, que son de más elevada condición que las ciencias ascéticas o prácticas. Es más: estas mismas ciencias ascéticas son inferiores en excelencia y mérito a la práctica de la vida ascética, para la cual son medios, cuya utilidad y fruto se reduce a corregir y rectificar las acciones que son su fin. El entendido en ascética aventajará en mérito al asceta práctico solamente cuando su ciencia sea de provecho común a las almas todas, pues entonces, evidentemente, tiene que ser más meritoria su ciencia, que no una obra ascética particular de un solo individuo. Si no es así, es claro que la simple ciencia ascética, sin la práctica, ha de ser menos meritoria que ésta. Esto supuesto, diremos que el fruto útil de la corrección del acto humano no es otro que el corregir o perfeccionar el modo de ser del corazón. A su vez, este perfeccionamiento del corazón es un simple medio para que se le revele de lo alto la majestad de Dios en su esencia, atributos y operaciones. El más alto de los conocimientos contemplativos o especulativos es esta intuición de Dios, meta de toda la vía unitiva, fin último que se busca por sí mismo, puesto que en él y por él se logra la felicidad, o mejor, en él consiste. Lo que ocurre es que el corazón humano no advierte, mientras está en el mundo, que esa intuición de Dios es su felicidad. Sólo en la vida futura se dará de ello cuenta. Esa intuición es una intuición libre, es decir, exenta de toda traba o ligadura que la sujete a cualquier objeto, distinto de ella misma. Por eso, las demás intuiciones humanas, que no son esa sublime intuición de Dios, son, comparadas con ella, esclavas y siervas suyas, puesto que sólo se las busca por ella y para ella. Infiérese de aquí que los conocimientos humanos serán más o menos excelentes, según que sirvan más o menos como medios para lograr la intuición de Dios; es decir, que los que conduzcan a este fin más inmediata y directamente, serán los más útiles y los más meritorios.

---

[1] Cfr. *supra*, pp. 14-21.

Por lo que toca a los sentimientos o estados afectivos del corazón, su perfección y valor espiritual consiste en purificarlo y purgarlo de las tachas y defectos de las cosas mundanas y de las preocupaciones de acá abajo, a fin de que, limpio y puro, se le pueda manifestar con toda claridad la esencia de la Verdad divina. Infiérese de aquí que el mérito de los sentimientos o afecciones del alma se medirá por el influjo que ejerzan en la purificación del corazón y en su preparación para disponerlo a recibir los conocimientos contemplativos. Así como para que quede pulimentado un espejo metálico, es preciso que antes vaya pasando éste por diferentes estados de limpieza, los cuales cada vez se irán aproximando más al bruñido y lustre definitivo y perfecto, así también ocurre con los estados afectivos del corazón: el que más lo acerque a su purificación perfecta, será más excelente, que los otros que lo aproximen menos a esa meta final.

Y lo mismo hay que afirmar en cuanto a la jerarquía de las acciones: dependerá su excelencia, mayor o menor, del influjo que ejerzan en confirmar y asegurar la pureza del corazón y en provocar en él los estados afectivos que la producen. Todo acto humano provoca en el sujeto, o bien un estado afectivo que impide al corazón contemplar la Verdad, porque lo envuelve en tinieblas y le arrastra a fijar sus miradas en el falso brillo de las cosas de acá abajo, o bien un estado afectivo que predispone a la contemplación de la Verdad, porque purifica el corazón y lo desliga de los lazos del mundo. El primero se llama pecado y el segundo virtud. Los pecados son más o menos graves, según es mayor o menor el influjo que ejercen en el corazón, oscureciéndolo y endureciéndolo. Las virtudes, asimismo, son más o menos excelentes, según que lo purifican e iluminan más o menos.

Pero esta jerarquía de las acciones, por sus varios grados de excelencia, no puede fijarse en absoluto; depende de las circunstancias. Hablando en general y en abstracto, quizá dijéramos que la oración, no obligatoria, es acto más excelente que todo otro acto de devoción supererogatorio; que la peregrinación es más meritoria que la limosna; que la vigilia vale más que cualquier otro ejercicio de piedad. Y, sin embargo, examinado bien el caso, es evidente que el rico, poseedor de un buen capital, pero dominado por la avaricia y el amor del dinero, merecerá más desprendiéndose de él con limosnas, que no pasando en oración noches enteras y ayunando días seguidos, porque el ayuno conviene sólo, o a quien, dominado por la gula, desea vencerla, o a quien la hartura del vientre le priva de la claridad de entendimiento indispensable para contemplar las verdades espirituales y que, por eso, desea purificar su corazón con el hambre. En cambio, para ese rico, cuyo estado moral es diferente, puesto que ni la gula le domina ni está consagrado a la meditación o al estudio, la práctica del ayuno devoto será algo así como salirse de lo que su condición personal reclama, para adoptar lo que la condición de los otros pide. Sacará lo que el enfermo, aquejado de dolor de vientre, que para curarse tome un remedio contra el dolor de cabeza: de nada le servirá.

Como se ve, pues, es un error el pretender en estas cuestiones una solución general y absoluta. Si alguien nos pregunta, ¿qué es más excelente, el pan o el agua?, la respuesta discreta será ésta: el pan para el hambriento y el agua para el sediento; y si la misma persona padece juntamente hambre y sed, veremos cuál de las dos necesidades es la mayor: si la sed, el agua le será más útil; si el hambre, el pan; finalmente, en el caso en que ambas necesidades le aquejen con igual fuerza, igualmente útiles le serán el pan y el agua. Asimismo, si alguien nos pregunta, ¿qué es mejor, la poción de ojimiel o la de nenúfar?, no será discreto responder de un modo general y absoluto. En cambio, si se nos dice, ¿qué es mejor, beber ojimiel o no tener cólico bilioso?, evidentemente habremos de contestar que es mejor carecer de esta dolencia, puesto que el ojimiel es un medicamento cuyo objetivo es curarla, y todo medio es, sin duda alguna, menos excelente que el fin para el cual se le emplea. Pues de la misma manera, en el ejemplo del rico, el hecho de desprenderse generosamente de su capital gastándolo, es un acto externo; mediante este acto, adquiere el alma un estado afectivo, a saber, la desaparición de la avaricia que antes dominaba al corazón, el cual ahora se ve ya libre de su afición a las cosas de acá abajo; este nuevo estado afectivo, finalmente, predispone y prepara al corazón para conocer a Dios y amarlo. Luego el conocimiento de Dios es el elemento más excelente; lo es menos el estado afectivo que le precede; y menos todavía el acto externo.

Objeción. — Pero se dirá: ¿Cómo es, pues, que la revelación exhorta a los hombres a la práctica de los actos externos de religión y virtud, ponderando hasta el colmo su mérito y excelencia?

Respuesta. — El hecho de que el médico elogie la excelencia de un medicamento no prueba ni que éste sea apetecible por sí mismo, ni tampoco que sea más excelente que la salud y la curación que tomándolo se logra. Los actos externos de religión y virtud son remedios curativos de las dolencias morales que al corazón aquejan y de las cuales, en la mayoría de los casos, no se da cuenta el mismo que las sufre.

El que padece de lepra y tiene la cara llena de sus costras, si no dispone de un espejo en que mirarse, no se dará cuenta de su enfermedad; y si alguien le dice que tiene lepra, no le dará crédito. Con este enfermo, pues, el procedimiento discreto para curarle se reducirá a ponderarle exageradamente el mérito del agua de rosas, si, por ejemplo, se sabe que lavándose con ella la cara desaparecen de ésta las pústulas de la lepra. Las hiperbólicas alabanzas del agua de rosas le persuadirán y moverán seguramente a lavarse a menudo con ella y así se curará. En cambio, si se le dijera de primera intención que el fin de lavarse con dicha agua era para hacer desaparecer la lepra de su cara, quizá dejaría de adoptar ese tratamiento curativo, pensando que en su cara no había ningún síntoma de lepra.

Pero aún será más sugestivo este otro ejemplo: Supongamos que un padre tiene un hijo a quien desea enseñar el Alcorán y la doctrina del Profeta, para que se le grabe tan profundamente en la memoria, que jamás la olvide. Ese padre sabe muy bien que si le manda que lea y estudie repetidas veces el texto para aprenderlo de memoria, el hijo le dirá que ya se lo sabe y que no necesita estudiarlo y repetirlo más, porque cree que lo que al presente recuerda se le quedará grabado en la memoria para siempre. Pero supongamos que entonces ese padre, que tiene varios esclavos, ordena a su hijo que les enseñe el Alcorán y le promete, si cumple este encargo, un buen regalo, para que así se anime más y más a repetir muchísimas veces el texto del Alcorán enseñándolo a los criados. El pobre muchacho creerá, sin duda, que lo que su padre se propone es sencillamente que enseñe el Alcorán a los esclavos, y no más; y al ver que su padre le somete con eso al servicio de sus propios siervos, quizá le ocurra pensar que no es muy razonable lo que su padre le ordena, pues se dirá para sus adentros: «¿Qué razón puede haber para que yo trabaje en servicio de los esclavos, siendo más noble que ellos y mucho más caro a los ojos de mi padre? Yo sé muy bien que, si mi padre quisiese instruir a los esclavos, podría lograrlo sin imponerme a mí la obligación de enseñarles. También sé que mi padre nada perdería, aunque se quedase sin estos esclavos, y mucho menos, aunque dejaran de aprender el Alcorán.» Con tales dudas es muy fácil que este pobre muchacho se deje llevar de la pereza y abandone la tarea de catequizar a los siervos, fiando, de una parte, en que a su padre de nada le sirve, y, de otra, en que le perdonará generosamente aquella negligencia. Y así irá olvidando la ciencia alcoránica que sabía y acabará por quedar retrasado y reprobado en sus estudios, sin darse cuenta.

Por una imaginación parecida se dejan engañar también algunas personas que caen en el libertinaje, porque se dicen: «A Dios, para nada le hace falta que le sirvamos y es demasiado rico para que nos pida que le prestemos cosa alguna. ¿Qué puede, por tanto, querernos decir con aquel texto que dice: «¿Quién »es el que hará a Dios un préstamo generoso?» [1]. Si Dios quisiera dar de comer a los pobres, lo haría sin necesidad de que para ello gastásemos nuestro dinero en limosnas.» Estos tales, pues, cuando creen que haciendo limosna trabajan en servicio de los pobres o en servicio de Dios y dicen: «¿Qué nos importa a nosotros de los pobres, ni qué provecho va a sacar Dios de nosotros y de nuestro dinero, tanto si lo gastamos como si no lo gastamos?», se pierden miserablemente, como el niño del ejemplo cuando creía que el propósito de su padre era hacerle trabajar en servicio de los esclavos, sin advertir que su propósito era en realidad el de conseguir, por aquel medio, que la ciencia alcoránica se grabara y fijase en su corazón, para lograr con ella su felicidad en esta vida. De modo que el padre obraba así, cabalmente por amor al hijo: para atraerlo con dulzura a lo que sabía que era su bien.

---

[1] Alcorán, II, 246; LVII, 11. El texto completo es una exhortación a la práctica de la limosna, que está inspirada en aquella sentencia del libro de los Proverbios (XIX, 17): *Foeneratur Domino, qui miseretur pauperis.*

Este ejemplo, pues, te demostrará cuán errados andan los que así piensan. Porque, en efecto, el mendigo que toma tu dinero, te quita del corazón, por medio de ese dinero, la afición a las cosas del mundo y el vicio de la avaricia, que es mortal para tu alma. Ese mendigo es, pues, como el barbero o alfajeme que te aplica las ventosas y te extrae con ellas la sangre, para extraerte con la sangre la dolencia mortal que te aqueja. El alfajeme es, por lo tanto, un servidor tuyo, y no al revés, pues no deja de ser tu servidor porque se proponga aprovechar la sangre que te ha extraído para hacer con ella alguna cosa.

Todo esto venía a cuento de que las acciones externas influyen en el corazón, el cual, por razón de ese influjo, se hace apto para recibir de Dios la gracia de su dirección y la luz de la intuición. Éste es el principio universal y la ley fundamental a que hay que referirse cuando se trate de apreciar el mérito relativo de los actos externos, de los estados afectivos y de los conocimientos.

Volvamos, pues, ahora al punto concreto en que estábamos, o sea a la cuestión de si la paciencia es o no más excelente que la gratitud. En cada una de ambas existen los tres elementos integrantes: pensamiento, sentimiento y acción. Es evidente que no debe compararse el pensamiento de una de las dos virtudes con el sentimiento o con la acción de la otra, sino que la comparación habrá que establecerla entre cada elemento de la una y su homogéneo de la otra, para que se evidencie, primero, la relación de analogía que los una y, después, la excelencia mayor o menor que los distinga.

Ahora bien, comparado el pensamiento, característico del devoto agradecido a los favores de Dios, con el del que sufre paciente las tribulaciones que le envía, es fácil que se reduzcan ambos pensamientos a uno solo y el mismo, pues el del primero consiste en considerar y creer que el beneficio de los ojos, verbigracia, le viene de Dios, y el del paciente consiste asimismo en considerar que la ceguera también es Dios quien se la envía. Son, por consiguiente, dos pensamientos equivalentes y mutuamente enlazados de modo necesario. Esto, si se los considera en relación con las tribulaciones y desgracias. Porque ya demostramos en su lugar, que la paciencia puede referirse también a otros objetos, a saber, a la práctica de los actos de virtud y a la abstención del pecado.

La paciencia, en estos dos últimos casos, se identifica con la gratitud, pues la paciencia en practicar la virtud es la gratitud misma: ésta, en efecto, se reduce, según dijimos, a emplear el beneficio divino en el cumplimiento del fin providencial que Dios le tiene asignado, y la paciencia se reduce a la resistencia del estímulo religioso contra los ataques del estímulo pasional. Luego paciencia y gratitud son, en este caso, dos nombres distintos de una misma cosa, considerada bajo dos diferentes aspectos: la firmeza del estímulo religioso enfrente de los embates del estímulo pasional se llama paciencia, respecto de este último estímulo, y gratitud, respecto del religioso, porque el estímulo religioso ha sido creado por Dios en el alma para este fin providencial de combatir y vencer al estímulo de la concupiscencia, y el alma agradecida usa de él como medio para cumplir ese fin que la providencia de Dios le tiene asignado. Por consiguiente, si ambos son dos simples expresiones relativas de una misma idea, ¿cómo va a ser una sola cosa más excelente que ella misma? Queda, pues, demostrado que, de los tres objetos de la paciencia, a saber, la virtud, el pecado y la tribulación, en los dos primeros se identifica la paciencia con la gratitud.

Ahora, por lo que toca a la tribulación, evidentemente ésta equivale a la privación de un beneficio; pero todo beneficio, o afecta a una necesidad natural de la vida, como los ojos, por ejemplo, o consiste en algo que excede a la cantidad estrictamente suficiente, como la riqueza superflua.

En el caso primero, en el beneficio de los ojos, la paciencia del ciego que soporta su privación, consistirá en no quejarse de su desgracia y en dar muestras externas de conformidad con la voluntad de Dios, sin permitirse licencia alguna de pecar por causa de su ceguera. La gratitud del dotado de vista consistirá, a su vez, en dos cosas — por lo que toca al elemento activo o práctico de esta virtud —: una, no servirse de los ojos como instrumento de pecado; otra, emplearlos en servicio de Dios. Ahora bien, estas dos cosas no dejan de ser también actos de paciencia: el ciego, en efecto, no necesita ejercitar la paciencia para resistir a la seducción de las caras hermosas, porque no las ve; en cambio, el que tiene vista, si resiste paciente la tentación de mirarlas, agradece a Dios, con ese su acto de paciencia, el beneficio de los ojos, y si las mira, es ingrato a ese beneficio. Va, pues, incluída la paciencia en su acto de gratitud. Lo mismo ocurrre cuando se sirve de los ojos para servir a Dios: no puede menos de haber también en ese acto de gratitud un acto de paciencia para obrar el bien. Después, cabe que agradezca a Dios el beneficio de los ojos empleándolos en contemplar las maravillas de la creación, para elevarse por ellas al conocimiento de su Autor, y entonces ya esa gratitud será más excelente que la paciencia, porque, de lo contrario, resultaría que la perfección espiritual del hombre habría de consistir en la privación de todos sus miembros, es decir, en ser cojo, manco, ciego, etc., como piltrafa de carne sobre el tajador del carnicero, y esto es absurdo, desde el momento en que todos y cada uno de esos miembros son instrumentos para la vida espiritual, la cual, sin ellos, no se podría realizar en la parte que cada miembro tenga de intervención en ella; además, la gratitud por el beneficio de esos miembros estriba cabalmente en emplearlos para el fin religioso del cual son instrumentos; y este empleo tampoco se realiza sin ejercitar la paciencia.

Por lo que respecta al caso segundo, cuando el beneficio es ya algo que excede a lo suficiente, como la riqueza superflua, es claro que si Dios no le da a uno más que lo estrictamente preciso para vivir y él siente necesidad de algo más, pero se priva voluntariamente de tal deseo combatiéndolo, ejercitará en ello la paciencia tan sólo, pero su mérito será equivalente al de los que combaten en la guerra santa. En cambio, si Dios le otorga ese exceso de riqueza superior a lo necesario, ya existe un nuevo beneficio que agradecer, y el agradecimiento consistirá en invertir lo superfluo en obras de caridad y en no servirse de ello para ofender a Dios. Por consiguiente, si se compara la simple paciencia con la gratitud, que consiste en emplear el beneficio en servicio de Dios, la gratitud resulta más excelente, puesto que incluye en sí también a la paciencia, ya que implica un sentimiento de alegría por el favor recibido y un sentimiento de disgusto, soportado con paciencia, al desprenderse del beneficio divino en obsequio de los pobres y al dejar de aplicarlo a su propio bienestar lícito.

Redúcese, pues, en suma, todo el razonamiento a esta sencilla verdad: dos cosas valen más que una sola, o el todo es de más alto precio que una de sus partes. Y ahí cabalmente radica el peligro de error, si la comparación se establece entre el todo y algunas de sus partes.

Supongamos que el agradecimiento del rico se reduce a dos tan sólo de los tres actos en que puede consistir, es decir, a emplear el dinero superfluo en comodidades lícitas y a no servirse de él para pecar; en tal caso, la paciencia será más meritoria que esta gratitud incompleta: el pobre paciente será más perfecto que el rico mezquino y egoísta, que sólo emplea su dinero sobrante en procurarse un mayor bienestar, perfectamente lícito; pero si lo gasta en obras de caridad, ya será más perfecto este rico que el pobre paciente. Y la razón es clara: el pobre paciente tiene que combatir el sentimiento natural de disgusto que su propia miseria le produce, ha de refrenar su instintiva ansia de dinero, ha de conformarse con la voluntad de Dios que le envía aquella tribulación, y todos estos sentimientos exigen, sin duda, un esfuerzo de voluntad no pequeño; el rico de nuestro caso, en cambio, no hace más que seguir los impulsos del deseo y obedecer la inclinación natural del apetito; pero, esto no obstante, lo hace dentro de los límites de lo lícito; de modo que, aunque no sea más que para abstenerse de lo prohibido, ya necesita también violentarse. Existe, por lo tanto, un esfuerzo de voluntad en este acto de paciencia del rico, como en el del pobre, si bien es cierto que el esfuerzo voluntario de este último es de más subidos quilates y de una perfección espiritual mayor que el de aquél, en relación con la mayor dificultad que envuelve su acto de paciencia. De modo que el estado afectivo del pobre paciente es de más noble condición que el del rico agradecido — en el caso que estamos examinando —, pues no hay que olvidar que los actos externos son síntomas de los estados del alma. Ese esfuerzo voluntario, que la paciencia supone, está, a su vez, en razón directa de la intensidad o viveza de la fe o convicción con que el alma asiente a las verdades sobrenaturales; de modo que el acto externo o el estado afectivo que denuncian una intensidad de fe más viva, tienen que ser más excelentes y meritorios.

Todos los textos del Alcorán y del Profeta que se aducen por los autores en prueba de que la recompensa prometida a la paciencia es mayor que la ofrecida a la gratitud, hay que entenderlos en el sentido concreto del caso que acabamos de examinar, porque cuando se habla de beneficio en general, las gentes lo entienden de la riqueza, y, cuando se menta la gratitud, no cree el vulgo que se trata sino de decir con los labios: «¡Gracias a Dios!» y no servirse del dinero para pecar, pero sin invertirlo en obras caritativas.

Por consiguiente, la paciencia es más excelente que la gratitud, entendidas una y otra tal como el vulgo las entiende. En cambio, considerados atentamente los varios sentidos que una y otra ofrecen en el análisis comparativo a que las hemos sometido, se advierte que, según los casos y las circunstancias, la gratitud será más meritoria que la paciencia y viceversa: a veces, un pobre paciente será más acepto a Dios, que un rico agradecido a sus mercedes; y a veces, al contrario, este último merecerá mayor premio que aquél. Pero para ello será preciso que ese rico se considere a sí propio como un pobre, desprendiéndose de todo su caudal, sin reservarse más que lo estrictamente necesario para vivir, y gastando el resto en obras de caridad, o, si lo guarda para sí, que sea con la idea y propósito exclusivos de constituirse en tesorero de los pobres y menesterosos, para remediar cualquier necesidad, tan pronto como llegue a su conocimiento, y sin buscar fama o renombre de caritativo con sus limosnas, ni gratitud o favor de las personas a quienes socorra, sino proponiéndose exclusivamente el fin de cumplir la obligación sagrada, que para con Dios tiene, de socorrer a sus siervos en sus necesidades. El rico que así obre será, seguramente, más meritorio que el pobre resignado.

Objeción. — Pero se dirá: Esa conducta del rico no tiene nada de molesto y desagradable para él, mientras que al pobre le es bien molesta e ingrata su propia miseria. Al rico, en efecto, siempre le queda la íntima satisfacción de saber que puede gozar de sus riquezas, si así bien le place. El pobre, en cambio, nunca deja de sentir el dolor de la penuria que resignado sufre. Es verdad que el rico también siente el dolor de desprenderse de sus riquezas; pero esa pena se compensa con el placer de poder gastarlas a su antojo y albedrío.

Respuesta. — No cabe duda de que quien se desprende de su dinero de buen grado y por gusto, es más perfecto moralmente que el avaro que lo gasta a la fuerza, resignándose a duras penas a dejárselo arrancar de sus manos, como por la violencia. Ya explicamos esto al pormenor en el tratado de la penitencia. La mortificación propia, el dolor infligido al alma, no se deben buscar por sí mismos, sino como medios para corregirla y educarla. Es algo así como los golpes que se dan al perro de caza para domesticarlo. Evidentemente, es más perfecto el perro ya educado, que el que necesita que lo eduquen a fuerza de golpes, aunque sea muy paciente para sufrirlos. Por eso precisamente es necesaria la mortificación y la disciplina ascética en los comienzos de la vida espiritual, y, en cambio, no hace falta en su término. Es más: la característica de las últimas etapas de la vida espiritual es cabalmente ésta: que lo que en un principio era doloroso para el alma, se le torne placentero o grato, lo mismo que al niño inteligente acaba por hacérsele grato el estudio, que, en los principios, tanto le disgustaba. Y como la inmensa mayoría de los hombres, excepto muy pocos, son como los niños en los comienzos de su educación, por eso, en general, está bien el decir que es más útil y meritorio aquel estado que implica mortificación y dolor. Por consiguiente, si no se trata de distinguir casos y casos, sino únicamente de resolver el problema en general y atendiendo a la mayoría, habrá que decir en absoluto que la paciencia es más excelente que la gratitud; mas si se quiere dar una solución concreta y objetiva, habrá que distinguir.

Porque téngase en cuenta que la paciencia tiene varios grados: el ínfimo y menos perfecto es el no quejarse de la tribulación, aunque produzca repugnancia o disgusto; detrás viene la conformidad o resignación en la desgracia; más allá está el dar gracias a Dios por la tribulación misma. La simple paciencia es el grado ínfimo, puesto que en él todavía se siente el disgusto anejo a la adversidad; la resignación, en cambio, ya puede existir lo mismo para cosas que disgustan, que para cosas que agradan; el agradecimiento, en fin, no cabe sin amor y alegría hacia el objeto que se agradece.

Y lo mismo sucede con la gratitud: también tiene muchos grados, de los cuales sólo los ínfimos y más imperfectos hemos expuesto hasta aquí, omitiendo otros que caen dentro de su contenido total. Porque la vergüenza, que el devoto siente, de verse colmado por Dios con sus reiterados beneficios, es gratitud. El sentirse incapaz de agradecérselos, es gratitud también. El excusarse de lo poco que se los agradece, también es gratitud. El reconocer cuán grande es la clemencia de Dios y la protección con que le defiende, es gratitud asimismo. El confesar que las gracias que le otorga no las ha merecido en modo alguno, es gratitud igualmente. El conocer que la misma gratitud es un beneficio gratuito de Dios, también es gratitud. El humillarse y sentirse indigno de los dones recibidos, es gratitud asimismo. El agradecer a las criaturas los favores que nos otorgan, como intermediarias entre Dios y nosotros, es gratitud también. Lo es asimismo el acoger sus dones con muestras de afecto y afabilidad, ponderando su valor, aunque sean exiguos.

Se ve, por consiguiente, que son innumerables los sentimientos y actos que caen dentro del significado de los nombres de *gratitud* y *paciencia*, representando todos ellos diferentes grados de una y otra. ¿Cómo, pues, ha de ser posible el dar una solución general y absoluta al problema de la excelencia mayor o menor de ambas virtudes?

Cuenta un autor ascético: «En uno de mis viajes vi a un venerable anciano, de edad muy avanzada, a quien interrogué acerca de su estado. Él me respondió: « — En los primeros años de mi vida me enamoré de una prima mía, que me correspondió con su cariño. Sucedió, pues, que me fué otorgada en matrimonio; pero en la primera noche de bodas, díjele: « — ¡Ea!, vamos a de»jar pasar esta noche, en acción de gracias a Dios por el favor »que nos ha concedido con nuestra unión.» Y pasamos toda aquella noche en oración, sin consumar nuestro matrimonio. A la noche siguiente, nos ocurrió decir lo mismo que en la primera, y también la pasamos en oración. Han transcurrido ya, desde aquella fecha, setenta u ochenta años, durante los cuales todas las noches hacemos lo mismo. « — ¿No es así, fulana?» « — Así es, como lo dice el señor», respondió la vieja» [1].

Véase, pues, en este ejemplo cuánta paciencia no habrían tenido que ejercitar los dos ancianos, si Dios no les hubiera permitido casarse jamás; y luego, compárese esta simple paciencia con la necesaria para vivir casados como si no lo fuesen y para dar a la vez gracias a Dios por el beneficio de haberlos unido en matrimonio. A nadie se le puede ocultar que aquí la gratitud es mucho más excelente que la mera paciencia. No cabe, por tanto, apreciar la excelencia mayor o menor de ambas virtudes, sin un previo análisis de las circunstancias particulares de cada caso [2].

---

[1] El origen cristiano de esta narración ejemplar es evidente. Ni Algazel ni al-Qušayrī de quien la copia (cfr. *Risāla*, 98) dicen palabra que denuncie la historicidad del hecho dentro del islam: no citan fuentes o testimonios de su autenticidad, ni designan por sus nombres a los protagonistas. Todo, pues, induce a pensar que la narración es un eco de otras análogas y casi idénticas, que abundan en las *Vitae Patrum* (edic. Rosweyde, 158 *b*, 482 *b*, 652 *b*, 713 *b* y 888 *b)*, relativas a la continencia y castidad heroica de Amón y su esposa, de Eucaristio y María, de Anastasio y Teognia, etc.

[2] *Iḥyā'*, IV, 99-104.

13 — SELLO CRISTIANO DE ESTA DOCTRINA

Puede afirmarse, sin temor de errar, que en toda la riquísima literatura espiritual del oriente cristiano, anterior al islam, no se encuentra ni un solo tratado acerca de la gratitud a los beneficios divinos, que remotamente se parezca al que acabamos de traducir. Sólo tres se conocen, que coincidan con éste, en cuanto al título: dos espúreos, atribuídos a San Basilio y a San Juan Crisóstomo, se titulan, respectivamente, *De gratiarum actione* y *De non contemnenda Dei clementia;* otro, auténtico de Eusebio Alejandrino, titúlase también *De gratiarum actione* [1]. Pero su lectura, tras del tratado de Algazel, deja en el ánimo una impresión de penuria ideológica en cuanto al fondo y de pobreza de recursos literarios en cuanto a la forma, que contrasta de manera flagrante con la riqueza de ideas, de análisis psicológicos, de doctrina filosófica y teológica que atesora el tratado de Algazel, así como también con la fertilísima fantasía de los símiles y sugestivos ejemplos en que aquella doctrina se concreta y plasma a cada paso, y con la facundia brillante del estilo literario que la desenvuelve y explica.

No quiere ello decir, sin embargo, que este tratado de Algazel deje de derivar, como los otros, de precedentes bíblicos y, más aún, evangélicos. La idea de gracia y sus conexas, la de Señor providente y benefactor y la de siervo agradecido y fiel a sus beneficios, integran por sí solas la esencia del cristianismo, que se cifra en mirar a Dios como Padre. La parábola de los talentos en el evangelio según San Mateo (XXV, 14-30) o la de las minas en el de San Lucas (XIX, 12-27) ejemplifican concretamente la obligación que al siervo incumbe de corresponder a los dones recibidos, y en el sentido general de ambas parábolas inspíranse los variados símiles que Algazel utiliza para el mismo fin [1]. Pero de ahí no pasan las semejanzas [2]. El amplísimo desarrollo de esta idea cristiana, la exuberancia y densidad con que se la analiza y se la pone de relieve, el orden metódico en que se van distribuyendo sus múltiples aspectos y cotejando mutuamente sus variadísimas facetas, es ya obra del talento analítico y sistematizador de quien, como Algazel, unía las dotes del psicólogo y del filósofo a las del artista.

---

[1] Cfr. Migne, *PP. GG.*, XXI, 217-38; LXIV, 17-8; LXXXVI, 1º, 331-42.

Es difícil también encontrar, en toda la literatura cristiana posterior, alguien que le iguale y menos que le aventaje en el desenvolvimiento de este tema, tan cristiano, de la gratitud a los beneficios divinos. Sólo nuestro clásico Fray Luis de Granada, que tantas analogías guarda con Algazel en la riqueza de símiles y en la facundia de su difuso estilo, puede comparársele, aunque muy de lejos, cuando consagra en su *Libro de la oración y meditación* dos capítulos, el XVII y el XVIII, a enumerar y ponderar los beneficios divinos [3], o cuando en su *Introducción al símbolo de la fe* (Parte 1ª, caps. XXV-XXVII) analiza el uso y oficio de los órganos corpóreos que sirven para la sustentación de nuestra vida.

---

[1] La mayor parte de estas ideas y símiles constan ya en *ḥadīṯs*, que se atribuyen a Jesús, utilizados por Algazel y por otros escritores musulmanes. Cfr. Asín, *Logia* (apud *Index rerum)* s. v. *Gratiarum actio*, nºˢ 84, 145, 163, 165, 177, 186, 224; *Parabola servi fidelis et improbi mercenarii*, nºˢ 6, 53, 110; *Parabola servi infidelis qui domino debitum non reddit*, nº 143; *Parabola servi insipientis, sed humilis*, nº 185, etc.

[2] Recuérdense, sin embargo, todos los otros textos evangélicos o de espíritu cristiano que en notas hemos ido señalando en varios pasajes del tratado.

[3] En ambos capítulos estudia los beneficios generales de la creación, conservación, redención y vocación a la fe y a la gracia, y los particulares de cada hombre. Al analizar el beneficio de la creación, cita como de San Agustín un pensamiento que hemos encontrado en Algazel (*supra*, p 198): «..... y hacer que fueses algo. Y como dice San Agustín, no cualquiera algo, no piedra, no ave, no serpiente, sino hombre.....» Al analizar el beneficio de la conservación, pondera, como Algazel, que «todas cuantas criaturas hay en el mundo son partes de este beneficio, pues todas ellas vemos que sirven para este fin. De manera que tuyo es el cielo y la tierra y el sol y la luna y las estrellas y el mar y los peces y las aves y los árboles y los animales y finalmente todas las cosas, pues todas ellas están dedicadas a tu servicio». «Y no contento con haber diputado para este fin todas las criaturas visibles, también quiso por su gran misericordia diputar las invisibles..... a quien está encomendada la tutela y guarda de los hombres.»

Claro es que estos análisis minuciosos de los beneficios que Dios nos otorga en todas y cada una de las cosas criadas, y en los órganos del cuerpo humano, tenían ya su precedente en el libro *De usu partium*, de Galeno, y en los dos *Hexaemeron*, de San Basilio y San Ambrosio, que cristianizaron las *Historias Naturales* de Aristóteles y de Plinio, dando un profundo sentido teleológico y providencialista a todas las cosas, como creadas por Dios en servicio y utilidad del hombre, a la vez que como medios para realizar éste su fin último, que es la unión con Dios mismo. Pero, dentro de esta orientación cristiana y patrística del tema, es innegable que Algazel supera también a sus precursores por la minuciosidad de los análisis y la genial coordinación sintética con que va articulando en gradual progresión todos los beneficios que concurren al alimento humano, haciendo alarde de una cultura, verdaderamente enciclopédica y anormal para su siglo, en las ciencias todas, así físicas como médicas [1], económicas, sociales y políticas. La plétora de ejemplos tomados de la economía y de la sociología, al estudiar, aunque sólo de paso, el origen y esencia de la moneda y de la riqueza, el origen y valor real de la propiedad y la necesidad y naturaleza de la organización social y política — y esto en un siglo en que esas disciplinas estaban todavía en mantillas —, le acreditan de precursor en ellas y dan a este tratado de teología ascéticomística un valor trascendental — claro es que simplemente histórico — fuera del ámbito de las ciencias religiosas.

No desconocemos que en los escritos de los Santos Padres aparecen algunos atisbos de esas mismas ideas económicas y sociales: la doctrina de la propiedad y de la riqueza y la imagen de la sociedad, comparada con el organismo del cuerpo humano, pueden verse, antes que en Algazel, en San Basilio, Teodoreto de Ciro y San Juan Crisóstomo. Dígase lo mismo de las varias clasificaciones del bien, que Algazel ofrece, y cuyos precedentes abundan en las literaturas clásicas y cristiana. Sus breves alusiones a la doctrina estética son, asimismo, de abolengo neoplatónico. Pero todos estos precedentes, diseminados y esporádicos, adquieren en manos de Algazel el valor superior de la síntesis filosófica que los abarca en toda su complejidad y los explica orientándolos en una sola dirección y para un mismo fin religioso.

---

[1] Claro es que la cultura de Algazel en materia de anatomía y fisiología es siempre de segunda mano, como puede apreciarse comparando las páginas de este tratado, concernientes al tema, con las de Galeno y Avicena, por ejemplo. Cfr. De Kőning, *Trois traités d'anatomie arabes*. (Leide, Brill, 1903.)

Bajo este aspecto, el religioso, ya hemos ponderado antes la valía excepcional que singulariza al tratado de Algazel, comparado con sus similares cristianos, anteriores y posteriores: la alteza metafísica a que se eleva, al penetrar en el sentido místico de la gratitud a los beneficios divinos, y la sutil y profunda conciliación de esta virtud con la de la paciencia en las adversidades, si tienen sus orígenes remotos en la ontología neoplatónica y en la doctrina del evangelio, nunca, antes que en Algazel, se ofrecen con los mismos caracteres de nitidez, orden lógico y facundia literaria, que en las páginas de este tratado hemos podido admirar.

En un solo punto, el de la intervención angélica para el gobierno del cosmos, ha tenido Algazel un émulo digno, a través de la secular historia de la espiritualidad cristiana. El cardenal Newman, espíritu gemelo suyo por la profundidad y realismo de sus análisis psicológicos y por las dotes imaginativas de su arte literario, propias del poeta más que del teólogo, sintió el mismo atractivo irresistible que Algazel hacia el tema angélico. Entre sus *Parochial and plain sermons* hay dos [1], dictados por esta idea fija: *Angels are among us:* «Hay ángeles entre nosotros.» Son los sermones titulados: *The invisible World* («El mundo invisible») y *The powers of Nature* («Las potencias de la naturaleza»). En ambos, Newman intenta *realizar,* esto es, despertar en las almas la fe viva de la presencia angélica en todos y cada uno de los fenómenos dinámicos y vitales del cosmos, descubriendo, tras el velo convencional de las leyes físicas que pretenden explicarlos científicamente, la intervención misteriosa, pero real, de esos seres espirituales, humildes servidores de Dios, que obedeciendo sus decretos eternos dan al mundo entero su belleza, su gracia, su perfección y su vida.

---

[1] Vol. IV, sermón 13, y vol. II, sermón 29. Cfr. H. Brémond, *Newman: La vie chrétienne* (París, Bloud, 1911), pp. 34 y 140.

CAPÍTULO XX

DE LA ESPERANZA Y EL TEMOR[1]

1. Análisis de sus elementos constitutivos. — 2. Utilidad medicinal de la esperanza. — 3. Elementos que integran el temor de Dios. — 4. Explicación de los diferentes grados del temor de Dios, por su mayor o menor intensidad. — 5. Clasificación del temor espiritual por razón de su objeto. — 6. Mérito del temor de Dios y doble manera de apreciarlo. — 7. Examínase qué sea más excelente: si el predominio del temor o el de la esperanza o el equilibrio entre ambos. — 8. Medicamentos eficaces para provocar en el alma el temor de Dios. — 9. Explícase en qué consiste el temor del mal fin. — 10. Sello cristiano de esta doctrina.

1 — ANÁLISIS DE SUS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS

ESTE grado de la vía unitiva es, para los aspirantes o novicios, mero *estado,* transitorio y fugaz, y para los que ya caminan por la vía de la perfección es *morada* estable y permanente. Consta, como todos los grados, de tres elementos: emocional, cognoscitivo y activo. El conocimiento produce, como fruto, la emoción, y ésta engendra el acto; pero de todos tres elementos, sólo al emocional se le da el nombre de esperanza. Y la razón es evidente: las cosas todas, gratas o repulsivas, que te afectan, pueden ser presentes, pasadas y futuras; las pasadas, al venirte a las mientes, provocan en tu ánimo recuerdo o remembranza; las presentes engendran en él una experiencia, gusto, sentimiento o percepción que en ti mismo encuentras; las futuras, en fin, producen en tu alma un estado de expectación y perspectiva que, si se trata de cosas repulsivas, engendra en el corazón un dolor angustioso, que se llama miedo o temor, y si se trata de cosas amables o gratas, engendra en el corazón un deleite o complacencia serena, que se llama esperanza. La esperanza es, pues, esta complacencia del corazón, nacida de la perspectiva de algo que le es amable.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 104-136: *Kitāb al-raŷā' wa-l-jawf.*

Mas este objeto esperado ha de tener forzosamente alguna causa de su existencia, y por lo tanto, si el alma espera lograrlo mediante la previa adquisición de la mayoría de las causas indispensables para su logro, la esperanza entonces merecerá le nombre de tal, con toda verdad; en cambio, si el alma aspira a lograrlo sin poner dichos medios o requisitos ineludibles, aun conociéndolos perfectamente, ya no merecerá llamarse esperanza, sino más bien ilusión y necedad; y si el alma ni siquiera conoce las causas indispensables para el logro de la cosa, entonces aquella expectación, más bien que el nombre de esperanza, merece el de simple deseo, puesto que se reduce a la mera aspiración de lograr algo, sin causa. En todo caso, es evidente que el nombre de esperanza y el nombre de temor no se emplean propiamente más que respecto de cosas dudosas, no respecto de aquello, grato o ingrato, cuya realidad consta de cierto. Nadie dice, por ejemplo, que espera la salida del sol en el momento de su salida, ni que teme su ocaso en el instante de ponerse, ya que ambos hechos son para el sujeto ciertos y seguros. En cambio, sí que se dice, v. gr., que uno espera que llueva o teme que no llueva.

Ahora bien, saben perfectamente los maestros de espíritu que esta vida es el semillero de la futura: en esta vida, en efecto, el corazón es como la tierra; la fe es como la semilla; las buenas obras son como las faenas de la labranza que remueven la tierra y la limpian, abren las acequias y hacen correr por ellas el agua; el corazón que vive entregado a las cosas de acá abajo, es como la tierra salitrosa, en la cual la semilla no germina; el día del juicio final es como el día de la recolección, en el cual nadie cosechará, sino lo que sembró; la planta de la confianza no nace, sino de la semilla de la fe; pero la fe sirve de muy poco, cuando el corazón es malo y sus costumbres perversas, como tampoco crece la semilla en tierra salitrosa. Conviene, pues, según esto, comparar la esperanza del siervo en la divina misericordia con la esperanza del sembrador: el que, después de buscar tierra buena, deposita en ella semilla sana, no podrida ni gusanada, y luego le suministra cuanto para germinar necesita, es decir, el riego a su tiempo, y la escarda o limpia de espinos y malas hierbas que puedan matar la planta o impedir su crecimiento, si después de hacer todo eso el labrador se sienta y espera, confiado en la providencia de Dios, que aparte de su campo los azotes del cielo hasta que lleguen a sazón las plantas, entonces sí que merecerá llamarse con toda verdad esperanza su estado de ánimo; mas cuando el labrador arroja la semilla en tierra dura, salitrosa y alta, a la cual no puede llegar el riego, y después, sin preocuparse de cultivarla, espera todavía que le dé cosecha, su esperanza merecerá llamarse necedad e ilusión y no esperanza; y si habiendo echado la semilla en tierra buena, carece de agua para regarla y confía sólo en el auxilio de las lluvias, pero ni el clima ni la estación las garantizan, entonces su esperanza de cosecha merecerá llamarse simple deseo, más bien que no esperanza.

Así, pues, el nombre de esperanza se aplica tan sólo con verdad a la expectativa de algo amable o grato, cuando han sido realizadas todas las condiciones, indispensables para su logro, que dependen de la libre iniciativa del hombre, sin excluir más que aquellas otras que están fuera de su previsión y que tan sólo dependen de la providencia divina.

Por lo tanto, cuando el siervo de Dios deposita en su corazón la semilla de la fe y la riega con el agua de las buenas obras y limpia su corazón de las hierbas de los malos hábitos y confía luego en la gracia de Dios que le dará el don de la perseverancia hasta la muerte, entonces su esperanza es esperanza real y verdadera y laudable en sí misma y eficaz para estimularle a perseverar en el cumplimiento de los deberes que le impone la fe y le merecen el perdón hasta la muerte. Pero si descuida de regar la semilla de la fe con el agua de las buenas obras o deja que la tierra de su corazón se llene de las hierbas de los malos hábitos entregándose a los deleites mundanos, y luego, a pesar de todo, espera el perdón, entonces su esperanza será necia e ilusoria [1].

De modo que, según esto, el siervo de Dios que se esfuerza en practicar el bien y evitar el pecado, tiene cierto derecho a esperar de la misericordia de Dios que le complete con la gracia última, es decir, con la admisión en el cielo las gracias que le ha otorgado. También el pecador, si se arrepiente y enmienda y repara con la penitencia sus excesos y defectos, tiene asimismo derecho a esperar que su penitencia le será aceptada por Dios; pero para que Dios se la acepte de hecho, es indispensable que abomine del pecado y le repugne, que ame la virtud y en ella se complazca, que se reprenda y censure a sí mismo, que desee y apetezca retornar a Dios por la penitencia. Sólo entonces tendrá derecho a esperar de Dios la gracia de que le admita como válida su penitencia, porque el odio, que el pecado le inspira, y el deseo, que siente, de volverse a Dios, son en cierto modo causas eficaces para producir en el alma el arrepentimiento sincero, y únicamente es lícito esperar una cosa, después de haber puesto las causas eficaces para su realización. En cambio, cuando el pecador vive entregado a aquello de que Dios abomina, sin reprenderse a sí mismo ni proponer enmendarse, su esperanza de lograr el perdón y la divina misericordia es tan necia, como la del labrador que arroja la semilla en tierra salitrosa y espera que germine sin regarla ni escardarla.

Una vez que ya conoces la esencia de la esperanza y la naturaleza, meramente probable, de su objeto, comprenderás bien lo que antes dijimos, o sea, que ella es un estado de alma, un sentimiento, engendrado por una convicción, a saber, la de que han sido ya realizadas la mayor parte de las causas productoras del objeto esperado, y comprenderás, asimismo, que ese sentimiento engendre en el alma el esfuerzo eficaz para realizar en lo posible el resto de las causas indispensables a su logro. Cuando la semilla es buena y la tierra apropiada y el agua abundante, el labrador tiene motivos justos para esperar cosecha, y esta esperanza le impulsa a trabajar la tierra, regarla y limpiarla de malas hierbas, sin decaer en su labor hasta el tiempo de la recolección. Y esto es así, porque el sentimiento contrario de la esperanza, es decir, la desesperación, quita al sujeto las ganas de trabajar, pues cuando el labrador está convencido de que la tierra es estéril y el agua le falta y la semilla no germinará, abandona el laboreo de la tierra y rehusa todo esfuerzo fatigoso. La esperanza, pues, es laudable, porque es un estímulo para el trabajo, y la desesperación es vituperable por lo contrario, es decir, por ser un estorbo o impedimento del trabajo. El temor, en cambio, no es contrario a la esperanza, sino, más bien, su compañero y amigo, como más adelante explicaremos. El temor, efectivamente, es también un estímulo para obrar, aunque estímulo que influye en el alma por la alarma del peligro, mientras que la esperanza influye por el deseo. De aquí que el sentimiento de la esperanza produzca como fruto el combate ascético constante y la perseverancia en la práctica de la virtud, a través de todas las vicisitudes y estados del alma, además de cierta delectación espiritual en permanecer de continuo en la presencia de Dios, cierto bienestar en conversar con Él en la oración y una singular dulzura y amabilidad en su trato, para corresponder a las caricias divinas. Todas estas emociones tienen por fuerza que experimentarse cuando en Dios se espera, porque si todo el que pone sus esperanzas en un príncipe o en cualquier persona también los siente, ¿cómo no los habría de sentir el alma que en Dios confía? Y si no los siente, prueba será infalible de que el acceso a la morada de la esperanza le ha sido vedado y de que en la honda mansión de la ilusoria fiducia todavía acampa.

---

[1] Es bien evidente el origen evangélico de esta bella comparación, inspirada en la parábola del sembrador (Luc., VIII, 4-8 y 11-15), la cual fué efectivamente conocida y aplicada en su sentido espiritual por los ascéticos y místicos musulmanes. Cfr. Asín, *Influencias evangélicas en la literatura religiosa del islam* (apud *Mélanges Browne*, Cambridge, 1922, p. 25, n. 40). Algazel basa, como se va a ver, en esta parábola evangélica toda su doctrina del tratado de la esperanza y del temor.

Tal es la explicación sucinta de la emoción de la esperanza, de la convicción que la produce y de los actos que de ella derivan como frutos [1].

2 — UTILIDAD MEDICINAL DE LA ESPERANZA

De la esperanza necesitan usar, como de medicina, dos clases de personas: las que dominadas por la desesperación abandonan el servicio de Dios, y las que vencidas por el temor se exceden tanto en servirle, que están a punto de dañarse a sí mismas y a sus familiares, por abuso en la devoción. Estas dos clases de personas se salen del justo medio normal, por inclinarse a los dos extremos viciosos: el del exceso y el del defecto. De aquí que necesiten el tratamiento médico que los vuelva al equilibrio de la salud. Respecto del pecador que, a pesar de vivir apartado del servicio de Dios y entregado a los vicios, todavía espera, llevado de su ilusoria fiducia, la medicina de la esperanza se convierte para él en veneno mortífero, en algo así como la miel que, siendo medicamento curativo del enfermo que adolece de enfriamiento, es por el contrario mortal para el que padece calentura. Respecto del pecador no cabe, pues, emplear otra medicina que la del temor y las cosas que lo excitan. Por eso conviene que el orador sagrado, en sus exhortaciones al pueblo fiel, se haga cargo con todo esmero de las dolencias morales de sus oyentes, para curarlas cada una con su remedio contrario y no con medicinas que la agraven. El *desideratum* es el justo medio, el equilibrio en los hábitos morales: *In medio consistit virtus*. Por eso, cuando el enfermo traspasa este justo medio y se inclina a uno de los dos extremos viciosos, hay que curarlo con medicinas que lo retornen al estado de equilibrio, y no con remedios que agraven su inclinación al exceso o al defecto. En este tiempo en que vivimos no conviene emplear con la mayoría de los fieles la medicina de la esperanza, sino, antes bien, excederse en los motivos que provocan el temor, ya que, si ni aun con eso se logra reducirlos y convertirlos a Dios, es seguro que el empleo de los motivos de la esperanza servirá tan sólo para perderlos por completo. Lo que sucede es que, como estos últimos motivos, los de la esperanza, son más gratos y atractivos para el corazón, y como, además, los predicadores aspiran ante todo a atraerse a los oyentes con las cosas que más les agradan, sean las que fueren, inclínanse más a excitar en sus corazones la esperanza, con lo cual sólo logran agravar su mal y fomentar en ellos la pertinacia y rebeldía.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 104-105.

Vamos, pues, a señalar los motivos eficaces para provocar la esperanza, así en el pecador entregado ya a la desesperación, como en el devoto dominado por el excesivo temor. Nos inspiraremos a la vez en los textos del Alcorán y en las tradiciones del Profeta, pues ambas fuentes abundan en pensamientos útiles, tanto para la esperanza, como para el temor, y resumen cuantos remedios existen eficaces para las dolencias espirituales de toda clase de enfermos, a fin de que los empleen los sabios, herederos de los profetas, cuando y como la necesidad lo reclame, al modo del médico experto y no cual el necio curandero que se imagina que toda medicina sirve igual para cualquier enfermo, sea el que sea.

La emoción de la esperanza se provoca en el corazón con dos ejercicios: uno es la meditación y otro es la lectura de los textos del Alcorán y de los dichos y hechos del Profeta.

1.° La meditación reflexiva de todos los beneficios divinos que hemos analizado en el anterior tratado de la gratitud, a fin de que conozca el alma las delicadas atenciones que Dios tiene para con sus siervos en este mundo y las maravillas con que su providencia ha preparado al organismo para la satisfacción de todas sus necesidades y la conservación de su vida, es decir, los órganos aptos para la nutrición y los miembros útiles para la aprehensión, como los dedos y las uñas; luego, aquellos otros dones que sólo son adorno y belleza del cuerpo, como, por ejemplo, la forma arqueada de las cejas, el variado color de los ojos, el rojo de los labios y todas las otras perfecciones que podrían faltar sin que dejase de cumplirse fin alguno de los necesarios y que tan sólo aminorarían la belleza física del cuerpo. Si, pues, la divina providencia no es mezquina para con sus siervos, ni siquiera tratándose de gracias de tan exiguo valor, sino que, por el contrario, se complace en colmarlos de tales dones exteriores, superfluos y de mero ornato, sobreañadidos a los estrictamente necesarios, ¿cómo ha de complacerse esa misma providencia divina en la condenación eterna de sus siervos?

Es más: si el hombre observa y atentamente examina la opinión y estado de ánimo de la mayoría de las gentes respecto de la vida de acá abajo, advertirá que los más la tienen por feliz, hasta tal punto, que la perspectiva de abandonarla por la muerte se les hace repugnante y odiosa, aunque, por ejemplo, se les garantizase que después de morir no habrían de sufrir en la otra vida castigo alguno ni habrían tampoco de resucitar jamás. De modo que, si les repugna la aniquilación absoluta de su existencia actual, no es evidentemente por otra razón, sino porque en la vida presente encuentran más motivos de felicidad que de desdicha. Los que desean morir son muy contados, y aun esos lo apetecen tan sólo en rarísimas ocasiones y por algún accidente extraordinario y repentino que les asalta. Luego si la mayoría de los hombres se sienten bien y se consideran felices en este mundo, es evidente que, como la norma de conducta de la divina providencia tiene que ser siempre la misma e invariable, también en el otro mundo habrán de sentirse bien y encontrarse felices la mayoría de los hombres, ya que uno solo y el mismo es el Dios que gobierna y rige con su providencia, tanto este mundo como el otro, y ya que ese Dios es misericordioso, compasivo, amable y benévolo para con sus siervos. Estas ideas, cuando se las medita atentamente, no pueden dejar de fortalecer en el alma los motivos de la esperanza.

2° Para que el alma se convenza de la misericordia infinita de Dios, Algazel recomienda seguidamente la lectura de los textos alcoránicos, sentencias del Profeta, consejos y ejemplos de los maestros ascéticos que la ponderan. El espíritu evangélico que en todos ellos late, revélase singularmente en varios relatos ejemplares, inspirados en la parábola del fariseo y del publicano, la más eficaz sin duda para mover el corazón a la esperanza en la misericordia de Dios, que prefiere la humilde confianza del pecador arrepentido a la orgullosa fiducia del engreído devoto[1].

Estos dos ejercicios, el de la meditación y el de la lectura, inspirarán al alma que los practique, tanto si está dominada por el excesivo temor como por la desesperación, sentimientos de serena esperanza. En cambio, a las almas necias y extraviadas por la ilusoria fiducia, no les conviene que oigan ni una palabra siquiera inspirada en tales sentimientos, sino más bien las que seguidamente explicaremos relativas al temor de Dios. La mayoría de los hombres no se corrigen, sino por miedo al castigo, como pasa en lo temporal con el siervo malvado y con el niño travieso, que no se enderezan más que a fuerza de azotes y palos, acompañados de duras reprimendas. El sistema contrario sirve tan sólo para cerrarles la puerta de la corrección, así en lo temporal como en lo espiritual[2].

3 — ELEMENTOS QUE INTEGRAN EL TEMOR DE DIOS

Es el temor una emoción de dolor que quema el corazón, ante la perspectiva de un suceso futuro que le repugna, según ya antes se explicó al definir la esencia de la esperanza. Al que con Dios está familiarizado y de cuyo corazón se adueñó ya la contemplación de la Verdad, hasta el punto de que en todos los instantes tiene presente ante los ojos del alma la hermosura divina, no le queda ni posibilidad siquiera de prestar atención al futuro. Por eso, no hay ya para él ni temor ni esperanza: porque su estado de alma supera y trasciende a esos dos estados, los cuales son como dos bridas que impiden al apetito sensitivo extralimitarse sin freno hacia las locuras mundanas. Cuando el amante, sumido en la contemplación del amado, se siente preocupado por el temor de la separación, su contemplación se torna imperfecta. Pero la contemplación continua pertenece tan sólo a la meta última de las moradas de la vía unitiva, y ahora estamos hablando de los comienzos de dichas moradas.

---

[1] Véanse las varias versiones del relato y su analogía con la parábola evangélica (Luc., XVIII, 9-14), *apud* Asín, *Logia*, n° 67, e *Influencias (op. cit.)*, n° 18.

[2] *Iḥyā'*, IV, 106-111.

Decimos, pues, que el estado del temor consta también de tres elementos: cognoscitivo, emocional y activo.

El cognoscitivo consiste en conocer la causa o motivo que puede producirle al sujeto un efecto desagradable. Así, por ejemplo: el que ha cometido un crimen contra el rey y cae luego en manos de éste, teme la muerte, pues, aun creyendo posible que el rey le perdone y que escape así del peligro que le amenaza, sin embargo su corazón sentirá la emoción dolorosa del temor con tanta mayor intensidad, cuanto más viva sea la convicción que el reo tenga de las causas o motivos que le pueden acarrear la pena capital que merece, a saber: lo atroz de su crimen; el carácter rencoroso, iracundo y vengativo del rey; el hecho de estar éste rodeado de personas que le muevan a tomar venganza y privado de consejeros que intercedan en su favor; el sentirse falto el reo de todo recurso y medio de defensa, v. gr., de actos buenos que pudiesen borrar a los ojos del rey el efecto moral de su crimen. La convicción nacida de la evidencia de todos estos motivos será, indudablemente, causa eficaz para producir en su corazón intenso temor y vivo dolor. En cambio, si la convicción se debilita, el temor será también más débil. A veces también el temor sobreviene, sin que tenga por causa crimen alguno cometido por el sujeto que lo siente, sino tan sólo por la naturaleza y calidad del objeto temido, como le ocurre, por ejemplo, al que cae en las garras de una fiera, el cual la teme por lo que ella es en sí misma, es decir, por su voracidad e inclinación a despedazar las víctimas. Otras veces, el temor nace de la natural tendencia del objeto temido; y así es, por ejemplo, el temor del que cae a la corriente impetuosa de un torrente o en medio de un incendio, pues el agua es temible porque naturalmente arrastra y ahoga a quien coge, y el fuego, asimismo, quema por su naturaleza. En todos estos casos, el conocimiento de las causas, cuyos efectos repugnan, produce y engendra en el corazón el dolor en que el temor consiste.

Pues de igual manera, el temor de Dios nace, unas veces, del conocimiento intuitivo de lo que es Dios y de sus atributos, o sea, de que a Él en nada le afecta la ruina del universo mundo, ni existe tampoco ser alguno capaz de poner obstáculos a su voluntad; otras veces, nace de la multitud de los pecados y crímenes cometidos; otras, en fin, nace de ambas cosas reunidas. De modo que, según sea la convicción que el siervo de Dios tenga de la gravedad y número de sus faltas y la idea que se forme de la majestad e independencia de Dios ofendido, será más o menos vivo e intenso el temor que sienta, y lo temerá más quien más y mejor se conozca a sí mismo y conozca a su Señor.

Después, cuando este conocimiento llega a su perfección y engendra profundo temor y vivo dolor en el corazón, la emoción produce, a su vez, efectos prácticos en el cuerpo, en los miembros y en las cualidades morales del alma. En el cuerpo, el temor produce enflaquecimiento, palidez, desvanecimientos, lágrimas y lamentos. A veces, la intensidad del temor llega a romper la vesícula de la bilis y acarrea la muerte, o sube hasta el cerebro y trastorna la razón, o su violencia es tanta, que sume al alma en la desesperación. Los efectos que en los miembros produce el temor de Dios son: abstenerse de reincidir en los pecados pasados, consagrarse a la práctica de las virtudes para repararlos, y prepararse a resistir a las tentaciones futuras. Por eso se ha dicho que no consiste el temor en llorar, sino en evitar el peligro temido. Y un maestro de espíritu decía a este propósito: «El que teme una cosa, huye de ella; pero el que teme a Dios, huye hacia Él.» En cuanto a los efectos que el temor de Dios produce en las cualidades del alma, son los siguientes: reprime los apetitos pecaminosos y enturbia el placer de los deleites sensibles; los pecados, que antes eran amables, tórnanse, para el que teme a Dios, abominables, lo mismo que le repugna la miel al que antes la deseaba, cuando sabe que en ella hay veneno; con el fuego del temor de Dios, las pasiones se consumen; los miembros corpóreos se educan y corrigen; el corazón languidece y se humilla, tiénese por vil y mezquino, y echa de sí todo orgullo, rencor y envidia, porque no le preocupa ya otra cosa que el temor que siente y la perspectiva del peligro que teme; por eso, en ninguna otra cosa piensa ni se ocupa su espíritu, más que en vigilar atento sus inclinaciones, en examinar constantemente su conciencia, en combatir con todo empeño sus pasiones, en preservar de todo peligro de pecado las miradas de sus ojos y hasta el aliento de su respiración, y en hacer penitencia de sus anteriores pensamientos, palabras y pasos. En suma, su estado psicológico es como el de quien va a caer en las garras de una fiera voraz: que como no sabe si ella pasará sin hacerle caso y así escapará de la muerte, o si, por el contrario, le atacará y lo matará, no se preocupa interior y exteriormente más que del peligro que teme, y a nada, que eso no sea, presta atención alguna. Este mismo es el estado psicológico de aquel a quien el temor de Dios domina por completo, y tal fué también el tenor de vida de muchos de los primeros musulmanes.

De modo que, según eso, la intensidad o fervor de estos efectos prácticos — examen de conciencia, vigilancia, combate espiritual — depende de la viveza e intensidad del temor sentido, es decir, del dolor de corazón en que este temor consiste; y el temor, a su vez, será tanto más intenso, cuanto más firme sea la convicción que el alma tenga de la majestad de Dios, de sus atributos y operaciones, de una parte, y, de otra, de la gravedad de sus faltas pasadas y de la terribilidad de los peligros y males que le esperan.

La intensidad mínima del temor de Dios, por lo que toca a sus efectos prácticos, revélase al exterior por la virtud que se llama abstinencia y que consiste en privarse meramente de lo prohibido. Si aumenta su intensidad y el alma se priva, además, de lo que puede ser peligro u ocasión de pecado, sin serlo de cierto, ya la virtud toma el nombre de precaución, la cual consiste en evitar lo dudoso, además de lo cierto. Y si el alma llega hasta a privarse aun de las cosas lícitas, por temor de que éstas la hagan caer en las ilícitas, entonces ya la virtud toma el nombre de sinceridad en el temor de Dios, cuando el alma se desnuda de todo para servirle, de modo que ya ni edifica lo que no ha de habitar, ni recoge lo que no ha de comer, ni hace caso de las cosas de acá abajo que sabe habrá de abandonar algún día, ni dedica a lo que no es Dios una sola de sus respiraciones. Ésta es la virtud de la sinceridad en el temor divino [1].

4 — EXPLICACIÓN DE LOS DIFERENTES GRADOS DEL TEMOR DE DIOS, POR SU MAYOR O MENOR INTENSIDAD

Como el temor de Dios es, en sí mismo, cosa laudable, cabe caer en el error de pensar que cuanto más intenso y vivo sea, más laudable será. Pero no es así, sino todo lo contrario. El temor, en efecto, es el azote con que Dios hace caminar a sus siervos por la senda de la perseverancia en el conocimiento y la práctica de su ley, a fin de que con ambos medios logren la meta de la unión con Él. Ahora bien, es evidente que tanto la bestia como el niño necesitan azote; pero esto no demuestra que sea laudable el exceso del azote. Dígase, pues, lo mismo del temor de Dios: en él cabe exceso, defecto y justo medio; pero sólo este último es laudable.

El temor de Dios, reprobable por *defecto*, es como el que sienten las mujeres muy sensibles cuando oyen recitar un versículo del Alcorán y rompen de repente a llorar, o cuando presencian un espectáculo terrible y se emocionan profundamente, pero su emoción cesa, tan pronto como la causa desaparece de ante su vista, y el corazón vuelve a su primer estado de indiferencia. Éste es el temor de Dios imperfecto, cuya utilidad para el alma es bien exigua y su provecho bien pequeño. Viene a ser algo así como la endeble vara con la que se golpea a la bestia fuerte y que por eso ni le produce dolor intenso, ni la hace marchar veloz hacia la meta, ni tampoco la doma. Tal es también el temor de Dios que sienten la mayoría de las gentes. No es, en efecto, según antes se dijo, verdadero temor, pues que no llega a hacerles abstenerse de los pecados y practicar las virtudes. Mientras el temor no influya en los actos, más que temor de Dios merece llamarse inquietud pasajera.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 112-113.

El temor *excesivo* es aquel que por su extremada intensidad traspasa los límites del justo medio, hasta sumir al alma en la desesperación y el abandono. Por eso es también vituperable: porque impide la práctica del bien. El temor excesivo puede llegar, en efecto, hasta el extremo de producir graves enfermedades físicas y morales, tristeza profunda, imbecilidad y pérdida de la razón. Ahora bien, lo que con el temor se busca es un estímulo para obrar, lo mismo que con el azote. De otro modo no sería el temor de Dios una perfección moral, pues por su misma esencia el temor es una imperfección. Y en efecto: por sí mismo, el temor nace de ignorancia y de impotencia: de ignorancia, porque si el sujeto teme, es por no saber lo que le va a pasar; si lo supiese, no temería, ya que el peligro temido es siempre cosa dudosa; de impotencia, porque se ve expuesto a un peligro que quisiera evitar y no puede lograrlo. El temor, por consiguiente, es laudable tan sólo por relación a la imperfección humana. Únicamente son laudables, en sí mismos y por su esencia, el saber y el poder, es decir, aquellos atributos que de Dios se predican. Lo que no cabe atribuir a Dios, ya no es perfección *per se;* y si por acaso llega a ser laudable, lo será tan sólo comparado con otra imperfección mayor. Así, por ejemplo: el soportar la molestia dolorosa de un medicamento es laudable, porque es más llevadero que el dolor de la enfermedad y la muerte. Por consiguiente, el temor de Dios que acarrea desesperación es vituperable, porque puede llegar a producir debilidad física, enfermedad, tristeza, atontamiento, pérdida de razón y hasta la misma muerte. Todo lo cual es en sí vituperable, como lo es azotar al niño hasta matarlo, o golpear a la bestia hasta romperle un miembro, hacerla enfermar o darle la muerte. Y únicamente por eso el Profeta insistió mucho más en los motivos eficaces para estimular la esperanza: porque con ellos se propuso medicinar los ataques de ese temor excesivo que engendra la desesperación o cualquiera otro de los efectos explicados. Todo lo que es medio para un fin, tan sólo es laudable en la medida en que conduce exactamente a ese fin: si por defecto deja de llegar a él o por exceso traspasa la meta, ya es vituperable. Ahora bien, el fin útil a que debe conducir el temor de Dios es, como hemos dicho, hacer al alma cauta y abstinente, respecto del pecado y del peligro de pecar, y animarla al combate espiritual, a la vida devota, a la meditación, al rezo y a todas las prácticas piadosas que la lleven a Dios. Mas para todo esto es indispensable que el siervo de Dios conserve la vida física, la salud del cuerpo y la de la razón; luego el temor excesivo que altera y trastorna la vida física, la salud y el entendimiento, es vituperable.

Pero quizá digas: El que, vencido por el temor de Dios, muere, muere mártir. ¿Cómo va a ser, pues, vituperable su estado espiritual?

A esto responderé que si a ese tal se le llama mártir, es tan sólo en el sentido de que, al morir víctima del temor divino, alcanza un grado de perfección espiritual que no habría alcanzado muriendo, en aquel mismo momento, pero de muerte natural y no por causa del temor. Por eso, el temor representa para él un mérito; pero comparado su estado espiritual con el que hubiera podido alcanzar en el supuesto de seguir todavía viviendo largos años en el servicio de Dios, ya no será tan meritorio, pues, por el contrario, el título de mártir corresponde con mayor derecho al que por sus pasos contados se encamina hacia Dios, mediante la meditación y el combate ascético, ascendiendo grado a grado por la escala de las intuiciones místicas. Si así no fuera, sería más alto el grado de perfección espiritual del niño asesinado o del loco despedazado por las fieras que el de un profeta o un santo que muriesen de muerte natural, lo cual es un absurdo en el que no hay ni que pensar, pues, antes por el contrario, el más alto grado de perfección y de felicidad espiritual consiste en una larga vida consagrada al servicio de Dios, y por eso, todo lo que destruye la vida, o la razón y la salud—sin las cuales la vida no es vida—es imperfección y ruina, comparado con otras cosas, aunque sea perfección, comparándolo con otras. Así, la dignidad del martirio es una perfección, comparada con otros estados de la vida espiritual inferiores a él; pero no lo es, si se lo compara con el grado de los amigos íntimos y sinceros de Dios.

Por lo tanto, el temor de Dios, si su influjo no trasciende a la práctica, tanto da que exista en el alma como que no exista, lo mismo que el azote que no logra con sus golpes acelerar la marcha de la bestia. Ahora, si influye en la práctica, ya entonces tiene grados de perfección mayor o menor, según sea su influjo: uno de ellos, el ínfimo, es el que mueve al alma a la continencia, es decir, a privarse de la satisfacción de los apetitos sensuales; otro grado más alto es el de la abstinencia; y el supremo de todos es el de los amigos íntimos de Dios que se privan interior y exteriormente de todo lo que no es Él, sin que en sus corazones quede espacio ni cabida para cualquier cosa distinta de Dios. Ésta es la meta última a que puede llegar el temor laudable, aunque siempre supuesta la conservación de la salud física y la integridad de la razón, pues si el temor llega al extremo de trastornar o suprimir la razón y la salud, ya entonces será una enfermedad, que hay el deber de curar, si es posible, con la medicina de la esperanza, y es claro que tal deber no existiría, si ese temor fuese laudable. Por eso decía un maestro de espíritu a los novicios que pasaban muchos días sin comer para mortificarse: «Conservad vuestros entendimientos, pues el que pierde el uso normal de la razón no puede ser santo ni amigo de Dios»[1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 113-114.

5 — CLASIFICACIÓN DEL TEMOR ESPIRITUAL, POR RAZÓN DE SU OBJETO

Sabemos ya que la esencia del temor consiste en la perspectiva de algo que repugna. Pero este objeto que repugna puede ser temido, bien por sí mismo, como lo es el fuego del infierno, bien porque conduzca a algo que repugne, como sucede, verbigracia, con los pecados, que si se temen es porque acarrean la condenación en la vida futura, como repugnan al enfermo los dulces, dañosos para su dolencia y que pueden acarrearle la muerte. De modo que todo el que siente algún temor, es forzoso que lo sienta por representarse en su espíritu un objeto que le sea repulsivo por uno de ambos motivos, cuya imagen, vivamente prevista, quema como con fuego el corazón y lo horripila.

La morada mística de los temerosos de Dios admite, pues, un gran número de estados, según la naturaleza de los varios objetos repugnantes, cuya perspectiva domina sus corazones.

Son motivos del temor, repugnantes, no *per se,* sino como medios conducentes a un peligro que *per se* repugna, los siguientes: el temor de morir antes de hacer penitencia; el temor de reincidir en el pecado y faltar a los propósitos; el temor de la propia debilidad para cumplir los deberes contraídos con Dios; el temor de perder la devoción sensible y de que el corazón se endurezca; el temor de desviarse del recto sendero de la perfeccion; el temor de dejarse dominar por el hábito de alguna pasión sensual; el temor de fiarse de las buenas obras y gloriarse de ellas; el temor de confiar en las muchas gracias recibidas de manos de Dios; el temor de olvidarse de Dios por ocuparse en algo que no es Él; el temor de dejarse engañar por la ilusión espiritual nacida de la serie no interrumpida de los beneficios recibidos; el temor de que, cuando menos piense, Dios le ponga al descubierto los vicios ocultos de que adolecen sus buenas obras; el temor de que las gentes le persigan con sus calumnias, traiciones, engaños y malos pensamientos; el temor nacido de que no sabe el alma lo que le sobrevendrá en el resto de la vida; el temor de que Dios la castigue ya en este mundo y la llene de oprobio antes de morir; el temor de dejarse engañar por los falsos oropeles de la vida presente; el temor de que Dios se le revele en lo íntimo de la conciencia, cuando ésta por su negligencia no le preste atención; el temor de morir en desgracia de Dios; el temor del misterio de su predestinación eterna. Todos éstos son los motivos en que se inspira el temor espiritual de los místicos contemplativos. Cada uno de ellos tiene sus particulares frutos que, en suma, se cifran en el efecto práctico de hacer caminar al alma por la vía de la precaución, evitando el peligro a que conduce cada uno de ellos. Así, v. gr., el que teme dejarse dominar por el hábito pecaminoso, se moverá a perseverar con todo empeño en combatir la costumbre; el que teme que Dios se le revele en un momento de distracción, se ocupará continuamente en vigilar su corazón contra las tentaciones de pensamiento. Y dígase lo mismo de los demás motivos de temor.

De todos ellos el más terrible para el alma es el de morir en desgracia de Dios, pues por lo aleatorio del fin último, está lleno éste de graves peligros. En cambio, el motivo más sublime de temor y el que mejor prueba la perfección de la intuición mística, es el inspirado en el misterio de la predestinación, puesto que la muerte en desgracia de Dios es una mera secuela de aquel misterio, que de él se deriva como del árbol la rama, ya que el fin último del alma no hace otra cosa que poner de manifiesto lo que Dios desde toda la eternidad le tenía predestinado en el libro de sus decretos.

El místico que teme por lo dudoso de su fin y el que teme por lo dudoso de su predestinación, pueden compararse entre sí con dos hombres, respecto de los cuales el rey hubiera escrito un decreto sellado con su regio sello y cuyo texto pudiese lo mismo ser una sentencia de pena capital o un nombramiento de ministro suyo: antes de que ese documento real llegue a manos de ambos, el corazón del primero estará pendiente de la perspectiva del instante en que el diploma le haya de llegar y lo haya de abrir, pues temblará de no saber cuál será su contenido; el corazón del segundo, en cambio, estará pendiente de la perspectiva del instante en que el documento fué dictado y sellado por el rey, y temblará de no saber en qué sentido lo dictó, es decir, si al dictarlo se inspiró en sentimiento de amor o de ira. Este segundo hombre, al dirigir su atención a la causa del decreto regio, mirará, pues, más alto que el primero, cuya atención se había fijado tan sólo en el efecto de aquella causa. Pues asimismo también, el temor de la predestinación eterna *a parte ante,* por la analogía que ésta tiene con la redacción escrita del diploma regio, es un temor de más alta y sublime perspectiva que el otro que se inspira en la perspectiva de lo que ha de suceder al alma en la eternidad *a parte post.*

Esta diferencia es también análoga a la que hay entre quien teme a Dios por los pecados y crímenes cometidos y quien le teme por sí mismo, por lo que Él es, por sus atributos de majestad y grandeza, los cuales indudablemente producen, por sí solos, en el alma un profundo respeto y un temor, que son de más elevado rango espiritual. Por eso cabalmente, este último temor sigue impresionando al alma, aunque viva en gracia y amistad de Dios, mientras que aquel otro temor, que sólo se inspira en el pecado, está expuesto al peligro de ilusión y vana fiducia de perseverar en la virtud. Este último temor es patrimonio de los simples fieles que se limitan a cumplir los mandamientos, mientras que el otro es don privativo de los amigos de Dios, que ya han llegado a la unión, y fruto de la contemplación intuitiva. Todo el que conoce intuitivamente a Dios y contempla sus atributos, sabe, en efecto, cuán digno es de ser respetado y temido por sí mismo y sin pensar para nada en sus propios pecados.

Es más: hasta el mismo pecador, si conociese a Dios intuitiva y profundamente, es seguro que le temería, no por razón de sus propios pecados, sino por lo que Él es en sí mismo. Y en efecto: si Dios no fuese temible *per se,* no habría predestinado al pecador para el pecado ni le habría facilitado sus caminos y proveído de los medios y ocasiones para cometerlo, pues el mero hecho de facilitarle Dios las causas de pecar es ya alejarlo y apartarlo de Sí, a pesar de que el pecador, antes de su primer pecado, no cometió otro pecado por el cual mereciese tal facilitación de los medios de pecar, como tampoco antes de practicar el justo con la ayuda de la gracia un acto bueno, posee mérito alguno personal que le haga digno de recibir de Dios la gracia preveniente para realizarlo. El pecador, quiera o no, está sujeto a los eternos decretos de la divina predestinación para el pecado, lo mismo que el justo lo está para la virtud. Por consiguiente, ese Dios que sublimó a Mahoma hasta el más alto grado de la gloria eterna sin mérito propio anterior a su existencia, y que, por el contrario, destinó a los réprobos al abismo más profundo del infierno sin pecado propio anterior a su existencia, es, por cierto, bien digno de ser temido, por su misma naturaleza y majestad. El que obedece a Dios, le obedece sencillamente porque el mismo Dios le otorga la voluntad de obedecerle y le da el poder para realizar esa su voluntad; ahora bien, después de haberle creado la facultad perfecta de querer y de poder, ya el acto de obedecer es forzoso y necesario. Igualmente, el que ofende a Dios, le ofende sencillamente porque el mismo Dios le concede la voluntad resuelta y decidida para pecar y le facilita los medios y ocasiones y el poder de realizar su pecado; y después de querer y poder, ya el acto viene a ser necesario y forzoso. Quisiera yo, pues, que se me dijese, siendo esto así, cuál puede ser la causa determinante que obliga a Dios a otorgar generosamente al justo esas gracias de elección, que mueven su voluntad y su poder a practicar el bien, y cuál la que le obliga a desdeñar al pecador y a someterle al influjo de los estímulos del pecado. Ni ¿cómo puede el hombre alterar por sí mismo estos decretos de Dios? Luego si en definitiva la suerte futura del alma depende de su predestinación desde toda la eternidad y anteriormente a toda previsión de sus pecados o virtudes, es prudente y razonable concebir un intenso temor de Aquel que decreta lo que quiere y sentencia según bien le place. Y tras esto late el misterio de la predestinación, que no es lícito revelar.

Ni se puede comprender a fondo la naturaleza de este temor de Dios, inspirado en la majestad de sus mismos atributos, a no ser mediante el siguiente símil, que ninguna persona razonable osaría emplear, de no haber autorizado su empleo la misma revelación. En las tradiciones proféticas consta, en efecto, que Dios mismo reveló a David: «¡Oh, David! Téme me, como temes a la fiera voraz.» Este símil te hará comprender la esencia de ese temor perfecto, aunque no llegues a penetrar su causa, la cual late tras el misterio de la predestinación que sólo a los dignos se les revela. Lo que de ese símil resulta, en efecto, es que a la fiera no la temes por razón de algún crimen que contra ella hayas cometido anteriormente, sino tan sólo por su propia naturaleza y cualidades, es decir, por su fuerza brutal, por su ferocidad, por su fiereza, por el terror que inspira, porque hará contigo lo que le plazca, sin importarle nada el matarte, pues si te mata, lo hará sin que su corazón se conmueva ni lo sienta, y si te deja vivo, tampoco lo hará por compasión hacia ti. Tú, en efecto, eres para ella cosa bastante vil, para que de ti se preocupe, vivas o mueras. Más aún: la muerte de mil como tú y la muerte de una hormiga son cosas para ella exactamente iguales, pues no afectan ni en un ápice al mundo de la ferocidad en que ella vive. Claro es que Dios está muy por encima de todo símil y comparación con las criaturas; pero quienes lo conocen intuitivamente, se dan perfecta cuenta — gracias a esa visión espiritual, mucho más evidente, viva y segura que la visión material — de que Dios dijo verdad cuando dijo: «Éstos, para el cielo, sin que ello me importe, y éstos otros, para el infierno, sin que me importe tampoco.» Esta sola idea de la independencia de Dios y de su despreocupación basta, una vez que la penetres intuitivamente, para concebir de Él profundo respeto y vivo terror.

El grupo segundo de los temerosos de Dios es el de aquellos que lo temen, por representarse en sus almas algún objeto que es repugnante *per se,* como, v. gr., las agonías y angustias de la muerte y del escrupuloso juicio particular inmediato a ella; la prueba del estrecho puente del *al-ṣirāṭ* y la manera de atravesarlo el día del juicio final; el fuego del infierno, con sus terribles tormentos; la exclusión del paraíso, mansión de felicidad eterna e inamisible, o, al menos, de los más altos grados de la gloria y la privación de ver a Dios. Todos éstos son motivos de temor, que repugnan *per se* igualmente; pero en diferente medida unos que otros. El más alto en grado es el temor nacido de la perspectiva de verse el alma eternamente separada de Dios y privada de su contemplación. Es éste, en efecto, el temor de los místicos contemplativos, mientras que todos los otros temores, anteriores a este último, son patrimonio común de los simples fieles que se limitan a cumplir los preceptos y a llevar una vida santa y austera. Claro es que quien no ha llegado acá abajo al grado perfecto de la contemplación ni ha abierto los ojos de su vista interior, no es tampoco capaz de formarse idea del deleite espiritual de la unión con Dios en la otra vida, ni del dolor de la separación y del apartamiento. Y así, cuando se le dice a ese tal que el místico contemplativo no teme el fuego del infierno, sino únicamente el suplicio del velo que le impide ver a Dios, encuentra que su alma se resiste a admitirlo y se extraña de que así sea y hasta llegaría quizá a negar el deleite de la visión beatífica, a no ser porque la Revelación le prohibe negarla. De modo que, aunque con la lengua confiesa y reconoce su verdad por la sola fe en el criterio de autoridad divina, en cambio interiormente el espíritu se resiste a darle crédito, porque no conoce intuitivamente otros deleites que los del vientre y del órgano sexual y el de los ojos cuando ven los colores y los bellos rostros, es decir, todos aquellos deleites que le son comunes con las bestias; en cambio, el deleite espiritual de los místicos contemplativos, nadie más que éstos lo concibe. El análisis y aclaración de este punto nos está vedado intentarlo siquiera, para quienes de entenderlo son incapaces, y los que son capaces y aptos, por sí mismos lo entienden, sin necesidad de que otro se les explique [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 114-116.

6 — MÉRITO DEL TEMOR DE DIOS Y DOBLE MANERA DE APRECIARLO

Dos son los métodos eficaces para que el alma se dé exacta cuenta del alto mérito espiritual del temor de Dios: uno es el ejercicio de la meditación reflexiva; otro la lectura de los textos revelados.

En cuanto al primero, consiste en hacerse cargo de que el mérito o excelencia de una cosa es siempre proporcional a su aptitud como medio para conseguir la felicidad suprema de llegar a Dios en la otra vida, puesto que el fin del hombre no es otro que la felicidad, y su felicidad no consiste sino en encontrar a su Señor y aproximarse a Él. Todo lo que le ayude, pues, a lograr ese fin, tendrá mérito, y este mérito se medirá por su adecuación mayor o menor respecto del fin. Ahora bien, es evidente que no se llega a la felicidad de la unión con Dios en la vida futura, más que mediante su amor y familiaridad en la presente. Pero el amor de Dios no se alcanza, sino conociéndolo intuitivamente, y esta intuición no se consigue más que por la meditación constante. Asimismo, la familiaridad no se logra, sino por el amor y la continua recordación. A su vez, esta doble constancia en la meditación y el recuerdo de Dios no es fácil conseguirla, sino cortando los lazos de amor que atan al corazón con las cosas de este mundo; pero estos lazos no se cortan, sino abandonando los deleites y pasiones mundanas, y este abandono es imposible, mientras el alma no reprime sus apetitos, ni cabe reprimir los apetitos con otro mejor remedio que con el fuego del temor de Dios, cuyo ardor consume los deseos sensuales. Luego el mérito del temor divino será proporcional a la eficacia que tenga para consumir con su fuego esos deseos, apartar al alma del pecado y moverla a practicar la virtud. Por eso su eficacia posee grados diferentes, según antes dijimos. ¿Ni cómo podría dejar de ser meritorio el temor de Dios, cuando por él se conquistan virtudes tan excelentes como la continencia, la abstinencia, la vigilante guarda de los sentidos y el combate ascético, que no sólo son laudables en sí mismas, sino que nos aproximan a Dios?

El segundo método consiste en examinar los versículos del Alcorán y las sentencias del Profeta y de los maestros de espíritu que ponderan la excelencia y mérito del temor de Dios. Ante la imposibilidad de aducir todos estos testimonios por ser innumerables, Algazel se limita a señalar algunos de los que directamente se refieren al temor y de los que a él aluden indirectamente, es decir, aquellos otros que ponderan el mérito de las virtudes, estados y moradas que de él derivan como efectos o que lo producen como causas, v. gr., la misericordia divina, el beneplácito de Dios, la gracia ilustrante, el don de sabiduría, etc. En todos los textos por Algazel aducidos brilla con más o menos intensidad el carácter bíblico y cristiano de la doctrina sobre ellos basada; pero es el más significativo, a este respecto, el de la conocida sentencia del *Eclesiástico* (I, 16): *Initium sapientiae timor Domini*, que los ascéticos musulmanes ponen en boca de Mahoma y como proferida por éste: «El principio de la sabiduría es el temor de Dios.»

Añádense luego todos los textos antes aducidos para demostrar la excelencia de la esperanza, porque, como Algazel nota, son también argumentos, por antítesis, en pro del temor de Dios. Y en efecto: todo el que espera conseguir algo que le es amable, teme necesariamente no lograrlo, y si no teme, será porque no lo ama de veras. La esperanza y el temor son, efectivamente, dos estados de alma que entre sí guardan una relación tan mutua y recíproca, que no pueden el uno del otro desligarse. Claro es que cabe muy bien que el uno predomine sobre el otro coincidiendo juntos en el alma, como cabe también que el corazón, preocupado con uno de los dos, prescinda del otro en contados momentos de negligencia o descuido espiritual. Y esto es así, porque ya se dijo que la esperanza y el temor convienen en tener por objeto algo que es en sí mismo dudoso o aleatorio, pues lo que de cierto se sabe que ha de suceder, ni se lo espera ni se lo teme. De aquí que, cuando lo amable cabe que se realice y que no se realice, es indudable que la hipótesis de su realización consolará y tranquilizará al corazón — y esto es la esperanza —, mientras que la hipótesis de su privación lo llenará de dolor — y esto es el temor —. Y siendo ambas hipótesis entre sí mutuamente opuestas y el objeto de ambas dudoso en su perspectiva futura, cabe también que una de ellas aparezca al espíritu como más probable que la otra, por ofrecérsele más viables las causas de su realización, y entonces ese estado de alma se llama «opinión», la cual produce en el corazón aquel estado de predominio del temor sobre la esperanza o de la esperanza sobre el temor [1].

7 — EXAMÍNASE QUÉ SEA MÁS EXCELENTE: SI EL PREDOMINIO DEL TEMOR O EL DE LA ESPERANZA O EL EQUILIBRIO ENTRE AMBOS

Como las autoridades aducidas en pro de la excelencia de ambos estados de alma son tantas en número, es fácil que al estudiarlas asalte la duda de cuál de los dos sea el más excelente o meritorio. Pero plantear este problema es tan irracional, como el preguntar si es más excelente el pan que el agua. A quien tal pregunta hiciera se le podría responder que el pan es más excelente para el hambriento y el agua para el sediento. Claro es que si el sujeto padece a la vez de hambre y de sed, habrá que examinar cuál de ambos predomina, y si es el hambre, responderemos que el pan, y si es la sed, el agua. Sólo en el caso en que padezca tanto hambre como sed, diremos que el pan y el agua le son igualmente excelentes. Y esto es así, porque todo lo que sirve de medio para un fin, tiene valor, es decir, excelencia, no en sí mismo, sino por su relación al fin.

Ahora bien, el temor y la esperanza son dos medicinas para curar las dolencias espirituales; luego su valor habrá que medirlo, en función de la enfermedad real del doliente: si la dolencia que principalmente le aqueja es la falsa e ilusoria fiducia de su salvación, el temor le será la medicina más útil; y si la que le domina es la desesperación de la divina misericordia, la esperanza le será más conveniente. Asimismo, si lo que al siervo de Dios le domina es el pecado, también le será más provechoso el temor. En términos generales se puede afirmar, sin embargo, que el temor es siempre más excelente que la esperanza, en el sentido en que se dice también que el pan es, por ejemplo, más excelente que el ojimiel, porque con el pan se cura la dolencia del hambre y con el ojimiel la enfermedad de la bilis; y como aquélla es más general que ésta, la necesidad del pan resulta mayor que la del ojimiel, y su utilidad, por ende, mayor también. Desde este punto de vista, pues, el temor es más excelente, porque los pecados y la ilusoria fiducia en la misericordia divina son dolencias más generales y extendidas entre los hombres. En cambio, si se mira el problema desde el punto de vista de las respectivas fuentes de que se originan el temor y la esperanza, ésta es más excelente que aquél, porque la esperanza nace del océano de la divina misericordia, mientras que el temor fluye del mar de la ira de Dios, y quien ponga sus ojos en los atributos divinos que implican compasión y gracia, se sentirá dominado por el amor de Dios, que es la morada mística más alta, mientras que el temor se funda en la contemplación de los divinos atributos que implican dura violencia sin amor. En suma, pues, no parece acertado el empleo del adjetivo «más excelente», cuando se trata, como en este caso, de calificar el valor relativo de una cosa que es medio para un fin. Más exacto sería emplear el adjetivo «más conveniente».

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 116-118.

Esto supuesto, diremos que para la mayoría de los hombres el temor es más conveniente que la esperanza, puesto que de ordinario se dejan dominar por los vicios. En cambio, al hombre piadoso y devoto que, no sólo evita el pecado externo, sino que además se abstiene de toda falta, aun de las internas y secretas, lo que más le conviene es un justo equilibrio entre el temor y la esperanza. Por eso se ha dicho por alguien que si se pesara el temor del creyente y su esperanza, resultarían equilibrados. Y ᶜAlī, el yerno del Profeta, decíale a uno de sus hijos: «¡Oh, hijo mío querido! Teme a Dios, como si creyeras que, al presentarte a El con los méritos de todos los justos de la tierra, no te los hubiera de aceptar. Y espera en Dios, como si creyeras que, al presentarte ante Él cargado con las culpas de todos los hombres de la tierra, te las habría de perdonar.» Y por eso mismo decía el califa ʿUmar: «Si se me revelara que habían de ser condenados al infierno todos los hombres menos uno, esperaría ser yo ese hombre. Y si se me revelara que se habían de salvar todos menos uno, también temería ser yo ese único que no entrara al paraíso,» Ésta es la fórmula que expresa justamente el colmo de la esperanza y del temor del hombre perfecto, equilibrados entre sí y contrapesados. En cambio, si el pecador creyera ser ese único hombre, exceptuado de la universal condenación, su esperanza sería ilusoria fiducia.

Objeción. — Pero quizás alguien diga que al justo ese, semejante a ʿUmar, no es el equilibrio de la esperanza y el temor lo que más le conviene, sino, antes bien, el predominio de la esperanza, como dijimos en el artículo anterior, al explicar que la intensidad de ésta es siempre proporcional a la fuerza de los motivos que la inspiran, según lo demuestra el símil, allí empleado, de la planta y la semilla. Sabido es, en efecto, que si el labrador siembra semilla buena en tierra fértil y con asiduidad la cultiva, poniendo todos los medios que son indispensables para que germine y crezca, por fuerza habrá de concebir esperanza segura de lograr cosecha, sin que temor alguno le asalte de perderla. Por consiguiente, ese también habrá de ser el estado de alma del hombre justo.

Respuesta. — En contra de esta objeción conviene advertir que es muy expuesta a tropiezos la pretensión de resolver objetivamente un problema con argumentos verbalistas y con símiles. El símil de la semilla, que nosotros adujimos antes a guisa de ejemplo, no es, efectivamente, análogo, bajo todos los aspectos, al problema que ahora discutimos, pues la causa de que la esperanza predomine sobre el temor en el ánimo del labrador es su previa convicción, nacida de la experiencia que ya tiene, de la bondad y limpieza de la tierra, de la excelente calidad de la semilla, de que el clima de la comarca es bueno y poco expuesto al peligro de las tempestades. En cambio, el símil adecuado al problema aquí discutido sería el de una semilla, cuya calidad y género el labrador no hubiese jamás experimentado, sembrada en una tierra para él desconocida y no probada antes y en una región cuyo clima no supiese tampoco si era sereno o propenso a tronadas. Ese labrador, aunque pusiera en la siembra y en el cultivo todo el esmero y el esfuerzo posibles, es evidente que no lograría domeñar victoriosamente el temor con la esperanza.

Ahora bien: la semilla, en el problema que ahora discutimos, es la fe, cuyos requisitos para que sea saludable son bien delicados y difíciles de cumplir; la tierra es el corazón humano, cuyos ocultos vicios escapan a menudo al examen más atento, sin que el hombre pueda asegurar si está o no, al presente, exento de toda hipocresía y egoísmo espiritual y si en lo futuro se verá libre de los eventuales peligros a que está expuesta la cosecha, es decir, en este caso, el estímulo de los apetitos sensuales y de los falsos atractivos del mundo, pues ignora si el corazón cederá en lo futuro a las tentaciones, aunque al presente no ceda a ellas. Todos estos peligros son tan aleatorios, que sólo por la experiencia cabe estar seguro. Hay, en efecto, algunos que es de todo punto imposible preverlos y superarlos, no habiendo antes tenido de ellos experiencia. Las tronadas y tempestades son aquí las agonías de la muerte y lo que en ellas sentirá el alma, cosa también que jamás ha experimentado antes. La cosecha, en fin, es el resultado favorable o adverso del juicio, que tampoco cabe conocerlo por anterior experiencia.

El que de todas estas perspectivas tan aleatorias se forme idea exacta, es inevitable que se deje vencer por el temor, si es pusilánime y cobarde de corazón, como más adelante veremos que les sucedió a los hombres temerosos de Dios, aun entre los compañeros del Profeta y los fieles de la siguiente generación; y si es hombre denodado y valeroso, a la vez que de viva fe, tan sólo logrará equilibrar su temor con su esperanza; pero que ésta sobrepuje a aquél, no. Porque ¿quién será capaz de purificar su corazón de los vicios secretos de hipocresía y egoísmo espiritual? Y aunque se crea limpio de estos defectos, ¿por dónde puede estar seguro del peligro de que Dios le deje vivir en la ilusión creyéndose exento de culpa? Y si logra conquistar esa seguridad de momento, ¿quién le garantiza de que perseverará hasta la muerte?

Por consiguiente, resulta de todo lo dicho que el más perfecto estado a que el creyente puede llegar como meta suma es el del equilibrio de su temor con su esperanza, y que el predominio de ésta sobre aquél se basa, para la mayoría de los hombres, en ilusión espiritual y en falta de ciencia intuitiva. A las gentes de hoy en día, en efecto, lo que más les conviene es el predominio opuesto, es decir, el del temor sobre la esperanza, aunque siempre con la condición de que ese excesivo temor no los lleve a la desesperanza, al abandono de las prácticas piadosas y a dejar de desear el perdón de Dios, pues esto sería para ellos ocasión propicia para caer en la negligencia y disipación, además de ser un estímulo para entregarse al pecado. Ese estado no sería ya temor de Dios, sino desesperación, pues el temor, como hemos dicho, sirve de estímulo para la práctica del bien, porque turba la satisfacción de las pasiones, quita al corazón la tranquilidad en el disfrute de las cosas de acá abajo y lo anima a huir de las ilusiones mundanas. Este solo es el temor laudable, equidistante tanto del miedo pasajero, que carece de eficacia para hacer evitar el pecado y practicar la virtud, como de la desesperación, que sólo engendra también el abandono.

El predominio del temor sobre la esperanza es, por lo tanto, el estado más conveniente al alma, pero tan sólo antes de la hora de la muerte, pues al llegar ésta lo más provechoso es dejarse vencer por la esperanza y dar por más probable la salvación. Ya dijimos que el temor es como el azote que estimula a trabajar; de modo que, como ya entonces se le acaba al alma el tiempo de obrar — pues estando a punto de morir nada puede hacer —, el temor no le servirá sino para interrumpir los latidos de su corazón y apresurar la muerte. En cambio, el aliento vital de la esperanza fortalecerá su corazón y le hará amar a su Señor en el cual confía. Ahora bien, nadie debe abandonar esta vida, sin que su corazón haga actos de amor divino, para salir así del mundo con el deseo de encontrar a Dios, pues Dios desea encontrar a quien desea encontrarle a Él. Mas la esperanza va siempre asociada con el amor, puesto que la persona en cuya generosidad se confía, es siempre naturalmente amable al que en ella espera. Ahora bien, el fin último de todos los pensamientos y acciones del hombre es conocer a Dios, para que su conocimiento engendre el amor de unirse con Él, y el camino seguro de esa unión es la muerte. Pero todo el que va al encuentro de lo que ama, experimenta, sin duda, una intensa alegría, que será tanto mayor cuanto más acendrado sea su amor, como, por el contrario, siente vivísima pena y doloroso tormento, si se ve separado de lo que ama.

Cuando a la hora de la muerte el corazón está dominado por el amor de la mujer, de los hijos, de las riquezas, de la casa en que habita, de las posesiones, de los amigos y de los compañeros, es evidente que todo lo que ese corazón ama pertenece a este mundo, y por lo tanto, este mundo es para él su paraíso, ya que el paraíso no significa otra cosa que la mansión que en sí reúne todos los objetos amables. De modo que, para ese hombre, la muerte equivale a salir del paraíso y a quedar separado de todo lo que ama y apetece. Y a nadie se le puede ocultar cuál es el estado de ánimo de quien se ve alejado de lo que ama.

En cambio, si el corazón no tiene otro objeto de su amor más que solo Dios, si lo único que quiere y desea es acordarse de Él, pensar en Él y conocerlo intuitivamente, resultará que, como el mundo y sus ligaduras son para ese corazón obstáculos que le impiden la unión con su Amado, el mundo será para él su cárcel, ya que la cárcel no significa otra cosa que la morada que impide al preso disfrutar tranquilo de la posesión de cuanto ama. De modo que para ese corazón la muerte equivale a salir de la cárcel, para ir hacia el objeto de su amor. Y a nadie tampoco se le puede ocultar cuál es el estado de ánimo de quien se ve libre de la cárcel, para quedarse a solas con lo que ama, sin que nadie se lo estorbe ni impida.

Por todo lo cual resulta evidente que a la hora de la muerte conviene más que predomine la esperanza sobre el temor, porque la esperanza engendra el amor; en cambio, antes de la muerte, conviene más que el temor predomine, porque el temor consume mejor con su fuego el cebo de las pasiones y el amor de las cosas del mundo [1].

8 — MEDICAMENTOS EFICACES PARA PROVOCAR EN EL ALMA EL TEMOR DE DIOS

Bastaría a nuestro propósito recordar aquí los medicamentos eficaces para adquirir la paciencia, que ya expusimos en el tratado de esta virtud [2], puesto que la paciencia no se adquiere, sino tras el temor y la esperanza.

En efecto: la primera de las moradas de la vida espiritual es la fe viva en Dios y en la vida futura; esta certeza o intuición mística de la fe viva provoca necesariamente en el corazón el temor del infierno y la esperanza del paraíso; a su vez, estos dos sentimientos fortalecen el alma para la paciencia, pues como el paraíso está rodeado de obstáculos que al alma repugnan, sólo con la esperanza cabe superarlos pacientemente, y como, asimismo, el infierno está rodeado de pasiones, sólo con el temor cabe pacientemente vencerlas. Después, la morada de la paciencia, fruto del temor y de la esperanza, conduce a las moradas del combate ascético, del recuerdo constante de Dios y de la meditación asidua de sus atributos. El recuerdo de Dios conduce, luego, a la morada de su familiaridad, y la meditación a la perfecta intuición de Dios. Después, la familiaridad y la intuición engendran el amor, el cual va seguido de la complacencia en el divino beneplácito, de la abnegación o absoluta entrega a su voluntad y de todas las demás moradas. Éste es el orden que el alma sigue en su marcha, a través de las diferentes mansiones de la vida espiritual. De modo que, tras el primero y fundamental principio, que es la certeza de la fe viva, no hay otras moradas, sino las dos de la esperanza y del temor, como tras éstas no hay otra más que la morada de la paciencia, que va acompañada del combate ascético y de la absoluta desnudez, exterior e interior, respecto de Dios; asimismo, tras el combate ascético, no hay otra morada, para el alma a la cual se le ha abierto el camino, sino la de la gracia ilustrante e intuición, y tras ésta vienen ya el amor y la familiaridad, que engendran necesariamente la conformidad gustosa con lo que haga el Amado y la confianza en su providencia, que se cifran en la morada de la entrega o abnegación de la propia voluntad. Resulta, por consiguiente, que bastaría para nuestro propósito actual referirnos a lo que ya dijimos al tratar de las medicinas eficaces para la paciencia. Vamos, sin embargo, a resumir aquí por separado lo que se refiere al temor.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 118-120.

[2] Cfr. *supra*, p. 115.

Diremos, pues, que el temor de Dios se logra por dos métodos diferentes, uno de los cuales es de más subidos quilates que el otro. Sirva de ejemplo el siguiente símil: supongamos que, estando un niño dentro de una habitación, penetra en ella una fiera o una serpiente; es fácil que el niño, si está solo, no se asuste, sino que alargue la mano para coger la serpiente y jugar con ella; pero si está con él su padre, es seguro que éste, como persona prudente, huirá sobrecogido de terror, y entonces el niño, al ver que su padre tiembla de miedo y busca el modo de escapar de la serpiente, se levantará y huirá con él, dominado también por el terror. El miedo del padre nace de que conoce bien las cualidades malignas de la serpiente y su mortífero veneno o la ferocidad violenta y voraz de la fiera. En cambio, el miedo del niño nace únicamente de la fe ciega que tiene en la autoridad y el ejemplo de su padre, pues juzga bien de él y sabe perfectamente que, si tiene miedo, no será sino por algo que en sí mismo sea temible. De modo que el niño conoce entonces que la fiera o la serpiente son temibles, aunque ignore cómo y porqué.

Esto supuesto, el temor de Dios, lo mismo que acabamos de ver en ese ejemplo, puede ser de dos grados diferentes: uno es el temor de Dios por sus castigos y otro es el temor de Dios por Dios mismo. Este último es el de los sabios y espirituales, que intuitivamente conocen aquellos atributos divinos que por su naturaleza misma inspiran al alma respeto, temor y precaución. El primero, en cambio, es el del común de las gentes y que nace, como de raíz, de la fe en el paraíso y el infierno, considerados como premio y castigo de la virtud y del pecado. La debilidad de este temor depende de la debilidad de la fe, que es su causa, y también de la negligencia y olvido del alma. Este olvido sólo desaparece con la oración, las exhortaciones morales y la meditación del juicio final y de los castigos de la vida futura, así como también con el trato de los devotos temerosos de Dios y la contemplación de sus ejemplares virtudes. Si la contemplación directa falta, convendrá conocerlas, por lo menos, de oídas, para que el ejemplo ajeno produzca en el alma sus efectos.

El segundo temor, que es, como hemos dicho, de más altos quilates y tiene por objeto a Dios mismo, consiste en temer su alejamiento y separación y en esperar su acercamiento. Éste es el temor de los sabios y escogidos; pero también el común de los fieles pueden participar de él en cierta medida, aunque siempre nacerá en ellos de la fe ciega en la autoridad ajena, al modo del miedo que el niño tiene de la serpiente, el cual, como vimos, nace de la fe en la autoridad de su padre y no se funda en la propia convicción, por lo cual es un temor más débil y llega con la proximidad a desaparecer. Tanto es así, que si el niño del ejemplo viera por acaso que un encantador de serpientes avanzaba hacia ella y la cogía, dejaríase engañar por el ejemplo y osaría también cogerla con sus manos, fiando en la autoridad del encantador, lo mismo que antes se abstuvo de cogerla por la fe en la autoridad de su padre.

Y es que las convicciones religiosas, basadas en la autoridad ajena, son muy endebles en la mayoría de los casos, salvo cuando se fortalecen por la experiencia personal de las causas eficaces para darles firmeza y por la asidua práctica de las obras buenas y la fuga del pecado durante largo tiempo. En cambio, cuando el alma asciende hasta la cima de la intuición mística de Dios, ya entonces lo teme por necesidad ineludible y sin que le haga falta emplear remedios que engendren en ella el temor, como tampoco el que conoce bien la fiereza del león y se ve a punto de caer en sus garras necesita emplear remedio alguno para infundir el temor en su propio corazón, sino que, antes bien, lo teme por necesidad ineludible, quiera o no: la sola intuición de la fiera voraz y la seguridad de que va a caer en sus garras le bastan, sin necesidad de más. Así también le sucede al que conoce intuitivamente a Dios y sabe que Dios hará con él lo que quiera y decretará lo que se le antoje. En cambio, no temerá ese tal si los ángeles se le acercan, aunque carezca de méritos que lo hagan grato a ellos, pero huirá instintivamente del demonio, aunque no se sienta reo de pecado alguno. Antes bien, el estado de ánimo del que a Dios teme porque intuitivamente lo conoce se basa en el dogma de la predestinación para el cielo o el infierno sin mérito o demérito precedente. Porque si por ventura crees que Dios no castiga más que por algún pecado ni premia más que por algún acto bueno, piensa que Dios mismo es el que concede al virtuoso, quiera éste o no quiera, las gracias y ocasiones para el bien, como da al malo los estímulos para el mal, quiera o no quiera. De modo que tan pronto como Dios crea en el alma del pecador la disipación y el deseo de pecar y el poder para cometer el pecado, ya el acto malo tendrá que realizarse por fuerza. Luego si Dios apartase de sí al pecador porque éste le ofendió anteriormente, ¿cómo cabe esta explicación cuando se trata del pecado primero, que no puede atribuirse a culpa alguna anterior por parte del hombre, sino tan sólo a la eterna predestinación de Dios?

Los que conocen a fondo y por esta luz de la fe la causa real del temor de Dios, basado en el misterio de la predestinación, son, como hemos dicho, los místicos intuitivos; y los que, sin penetrar en el fondo del misterio, creen firmemente en él cuando oyen a otro que se lo explica, son el común de los fieles; pero unos y otros conciben igualmente, por ese medio, profundo temor de Dios, pues el siervo que se siente sujeto y apretado por la fuerte mano de la predestinación divina, es como el débil niño que se ve expuesto a caer en las garras de la fiera y no sabe si por ventura pasará de largo y lo dejará libre o si por acaso saltará sobre él y lo despedazará. Esta eventualidad aleatoria claro es que tiene sus causas respectivas, fijas y determinadas en cada uno de los dos eventos; y para quien no las conoce, eso se llama «casualidad»; pero cuando se trata de la ciencia de Dios, ya no es lícito denominarla así. Porque, en efecto, si el que cae en las garras de la fiera hubiese llegado a la morada de la intuición mística perfecta, no temería a la fiera, porque sabría que ésta obra siempre de manera fatal: si el hambre la acucia, despedaza y devora lo que encuentra, y si la domina la negligencia, pasa de largo y deja libre a su víctima. Conocería, por lo tanto, ese tal que a quien únicamente debiera temer es al Creador de la fiera y de sus cualidades malignas. Adviértase, además, que con esto no se quiere decir que el temor de Dios por Dios sea solamente análogo al temor de la fiera, pues, antes bien, cuando el velo del misterio se descorre del todo, se observa que el temor de la fiera es el mismo temor de Dios, ya que Éste es quien por medio de la fiera da la muerte a su víctima.

Esto supuesto, conviene tener en cuenta que las fieras de la vida futura son, bajo este respecto, como las de la vida presente; que Dios es el que ha creado los castigos y los premios y los hombres que los han de merecer, a quienes guía con el decreto personal respectivo, secuela de la universal predestinación eterna, que conduce a cada criatura hacia el fin para el cual ha sido creada: Él es quien creó el paraíso y las almas a él destinadas, sometiéndolas para ello a las condiciones de vida propicias, quieran o no; e igualmente creó el infierno y las almas a él destinadas, sometiéndolas para ello a las condiciones de vida propicias, quieran o no. Ahora bien, nadie que se vea a sí mismo sumergido en las procelosas ondas de este mar de la predestinación, dejará de sentirse vencido por un temor fatal y necesario.

Tales son los motivos del temor de Dios, privativo de los místicos intuitivos e inspirado en el misterio de la predestinación. Quienes por incapacidad natural se vean impedidos de ascender hasta esta morada de la intuición, habrán de remediar su impotencia leyendo u oyendo las tradiciones proféticas, concernientes a este tema, y las sentencias y ejemplos de los santos y místicos temerosos de Dios, y comparar después la alta mentalidad de éstos con la de los que confían ilusos en la misericordia divina, pues de tal comparación inferirá, sin duda alguna, que les conviene mucho más imitar a aquéllos, es decir, a los profetas, santos y sabios, que no a éstos otros, es decir, a los orgullosos, necios y extraviados[1].

9 — EXPLÍCASE EN QUÉ CONSISTE EL TEMOR DEL MAL FIN

El temor de la mayor parte de los santos nace de que se consideran siempre expuestos al peligro de tener un mal fin. ¿Qué entienden por esta frase? De dos grados diferentes puede ser el mal fin del alma, uno de los cuales es mucho más grave que el otro.

El más grave y terrible peligro es el de que, a la hora de la muerte, cuando el alma entre en la agonía, le asalten, en medio de aquellos terrores y angustias, o bien dudas en materia de fe, o bien la negación rotunda de cuanto ha creído hasta entonces, pues en ambos casos el alma que muere dudando o renegando de la fe, queda ya separada de Dios, como con un velo, por toda la eternidad, lo cual equivale a vivir ya constantemente alejada de Él, en lo que consiste la condenación de los réprobos.

El otro peligro, inferior en grado a éste, consiste en que el corazón, a la hora de la muerte, esté dominado por el amor de alguna de las cosas mundanas o por una pasión cualquiera, y, representándosela entonces vivamente la imaginación, le haga impresión tan fuerte, que en el corazón, preocupado tan sólo de pensar en ella, no quede ya espacio alguno para otra cosa, y esto, cabalmente, en el crítico momento que coincide con la salida del alma de este mundo. Ese corazón, al morir en tal estado, sale de esta vida cabeza abajo, inclinado hacia el mundo y de cara a él; y así, vuelto de espaldas a Dios, muere separado de Él como por un velo que le impide contemplarlo, y este velo equivale también al suplicio infernal, pues el fuego de Dios no quema más que a los que de Él están separados. En cambio, al creyente, cuyo corazón esté libre del amor del mundo y cuyas aspiraciones todas se enderecen hacia Dios, el fuego infernal no le dañará, porque su ardor será extinguido por las llamas del amor divino. Por eso, cuando coincide que Dios envía la muerte en el momento mismo en que el alma está dominada por el amor del mundo, es muy aleatorio el éxito: porque el hombre muere, tal y como ha vivido, y, tras de la muerte, ya el corazón no puede adquirir otras cualidades contrarias a las que le dominaron durante su vida, ya que para transformarlas no posee otro medio eficaz que los actos externos, y, al desaparecer por la muerte los órganos corpóreos, ya no cabe que obren ni bien ni mal, ni le es posible tampoco al alma retornar al mundo para reparar los males que hizo en vida. Se ve, pues, cuán grave es el peligro que le amenazará en aquel crítico momento. Sólo queda la esperanza de que durante la vida hayan estado profundamente arraigados en el corazón la raíz de la fe y el amor de Dios, y que, con una asidua y larga práctica de la virtud, el alma haya conservado y fomentado esa fe y ese amor, pues ya entonces aquella impresión de inminente peligro se le borrará en el artículo de la muerte, porque el mismo Dios asegura que, mientras en el alma quede algo de fe, ella le bastará para salir del fuego, en poco o en mucho tiempo, según sea la cantidad y la intensidad de ella.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 120-125.

Pero se dirá: y ¿cuáles son las causas que pueden acarrear al alma una mala muerte?

A esta pregunta hay que responder que son tantas en número, que es imposible enumerarlas todas al por menor. Lo único que cabe es indicar en resumen sus principales categorías.

Por lo que toca a la mala muerte, debida a la apostasía o a dudas contra la fe, sus causas pueden reducirse a dos: una de ellas se concibe que coexista en el sujeto con la virtud, el ascetismo y la austeridad de vida, que es, cabalmente, el caso del hereje austero, cuando muere sin abjurar de sus errores, pues la salvación es en tal caso sumamente dudosa, aunque todos los actos de la vida hayan sido buenos. Claro es que no nos referimos al innovador en materias de fe opinables, sino al hereje propiamente dicho, que profesa y defiende con razones, inspiradas en su libre examen de la revelación o en la autoridad de los maestros, doctrinas nuevas y extraviadas que son contrarias al credo ortodoxo. Ese tal, al acercársele la hora de morir, cuando vea aparecer al ángel de la muerte y su corazón se llene de turbación y miedo, es fácil que, en medio de la agonía, se le descubra la falsedad de aquello que neciamente creía, pues a la hora de la muerte los velos se descorren y se ve claro el error de muchas cosas que en la vida se tenían por ciertas. Al advertir entonces que aquello que él tenía por verdadero, cierto y seguro era falso, no se limitará a pensar que erró tan sólo en aquellos particulares dogmas — por dejarse llevar de su libre examen extraviado y por la cortedad de alcances de su razón —, sino que pensará también que toda su fe religiosa era falsa e infundada, pues carecerá de un criterio infalible para distinguir entonces entre su fe en los dogmas fundamentales de todo el credo ortodoxo y su fe particular en aquellas doctrinas heréticas. Y así, el mismo descubrimiento que entonces haga del error e ignorancia que padeció respecto de esas doctrinas heréticas será para él causa ocasional de caer en la duda o en la apostasía total, respecto del resto del credo ortodoxo. Y si por acaso coincide el momento de su muerte con este estado de crisis en que su espíritu se halla, antes de salir de esas dudas y retornar a la fe, habrá tenido un mal fin, pues saldrá de este mundo profesando la infidelidad y el politeísmo.

Así como durante el sueño se le revelan a veces al alma los sucesos futuros, porque durmiendo queda casi del todo desligada de las ocupaciones mundanas, así también, en medio de las agonías de la muerte, se le descubre la verdad de algunos dogmas. Y es que las cosas de acá abajo y los apetitos corpóreos son obstáculos que impiden al alma contemplar los misterios del reino de los cielos y vislumbrar los secretos que guarda el libro del destino y descubrir lo que las cosas son real y verdaderamente. Por eso, al sentirse el hereje desligado del mundo por la muerte, descórrensele los velos y descubre el error de su herejía, y esta revelación le hace ya dudar de todos los demás dogmas y formarse ciertas ideas, acerca de Dios y sus atributos, contrarias a la verdad ortodoxa, y queda así expuesto al gravísimo peligro de morir en la infidelidad. Ni le bastará, para eludir tamaño peligro, la santidad de vida y la austeridad de costumbres, porque tan sólo la fe ortodoxa le puede salvar.

En cambio, no corren ese riesgo los simples e ignorantes, es decir, los que creen en Dios, en su Profeta y en la vida futura con fe implícita pero firme, cual los beduínos y montañeses y en general las gentes del vulgo iletrado, que jamás intentaron escudriñar el sentido de los dogmas por personal estudio, ni se afiliaron tampoco a las escuelas teológicas para defender sus respectivas teorías por el solo criterio de autoridad. De aquí que el Profeta afirmase que los simples de espíritu constituirán la mayoría de los bienaventurados. Téngase, pues, por cierto que los demás, los que no posean esa fe ciega y robusta en Dios y en la revelación, los que se metan a escudriñar su sentido con la razón, estarán expuestos a ese grave peligro. Pueden ser, por eso, justamente comparados con el náufrago que, una vez hecha pedazos la nave, es juguete de las olas, las cuales, aunque es posible que lo arrojen sano y salvo a la orilla, pero tal evento es muy inverosímil y lo más probable será que perezca.

La segunda causa que puede acarrear una mala muerte por razón de la fe, es la debilidad de esta misma fe en su raíz, seguida de un predominio del amor del mundo sobre el corazón. Siempre, en efecto, que la fe se debilita, debilítase también el amor de Dios y se robustece, en cambio, el amor del mundo, hasta tal extremo, que en el corazón ya no queda lugar para el amor de Dios. A lo más, el alma sentirá sólo alguna veleidad pasajera de amarle a ratos, pero sin influencia alguna eficaz para contrariar los apetitos y apartarse de la senda de Satán. Tal estado no puede menos de sumir al corazón en el abismo de las pasiones, que acaban por cegarlo, endurecerlo y ennegrecerlo. Las tinieblas de los apetitos sensuales se aglomeran unas sobre otras en derredor del corazón y apagan la exigua luz de la fe que en él latía casi extinguida y lo cierran herméticamente como con un sello y lo cubren de herrumbre. Y así, cuando vienen las agonías de la muerte, aquel débil amor de Dios se debilita todavía más, ante la dolorosa idea de abandonar lo que más ama el corazón, que es el mundo, y a Dios le echa la culpa del mal que le amenaza, o sea, de perder el objeto de su amor y quedar de él privado. De lo más íntimo de su conciencia surge entonces un movimiento de violenta repulsa contra Dios, a quien el moribundo atribuye el decreto de su propia muerte, y hasta es de temer que conciba contra Dios odio y rencor, en lugar de amor, como le sucedería al padre que, teniendo poco cariño a uno de sus pequeñuelos, viéralo coger sus tesoros, más amables para él que su propio hijo, y entregarlos a las llamas: aquel exiguo cariño que por el hijo sentía, tornaríase entonces, de seguro, en odio profundo. Pues bien: si en ese instante en que al alma le ocurren tales ideas coincide que Dios la saca de este mundo, es seguro que habrá tenido un mal fin y se habrá perdido para siempre.

La causa ocasional que acarrea al alma este mal fin es, pues, en el caso que ahora nos ocupa, el predominio del amor del mundo y la adhesión a sus bienes, junto con la debilidad de la fe, que a su vez debilita en ella el amor de Dios. Porque si el amor divino predomina, aunque sea poco, sobre el mundano, ya el peligro de condenación eterna se aleja. Lo que sucede es que, por desgracia, el amor del mundo, raíz de todo pecado, es la enfermedad mortal que padecen la mayoría de los hombres, los cuales, como no conocen intuitivamente a Dios, tampoco lo aman.

En suma: el corazón que muere rehusando morir, esto es, sintiendo odio contra el hecho de que Dios lo separe de las cosas del mundo en que tiene puesto su amor — familia, riquezas, propiedades —, pasa a la otra vida para caer en lo que odia y abandonar lo que ama, al modo del siervo rencoroso que, huyendo de su amo, viene a caer luego, contra su voluntad, en manos de éste y recibe, cubierto de rubor y vergüenza, el condigno castigo. En cambio, el corazón que sella su muerte con el amor divino, se presenta ante Dios como el siervo bueno que retorna a su señor anhelando volver a verlo y que para conseguir lo que ansía no ha vacilado en soportar toda clase de penalidades y trabajos al recorrer el arduo camino de retorno que a él le conduce: al encontrar de nuevo a su amo, saltará de alegría y regocijo, por el simple placer de volver a verlo y sin contar, además, con el premio y recompensa que de su generosidad espera recibir.

El segundo género de mala muerte, inferior al primero en gravedad porque no acarrea siempre la eterna condenación al fuego del infierno, tiene también dos causas: una de ellas es la muchedumbre de los pecados, aunque acompañada de fe intensa; otra es la debilidad de la fe, aunque acompañada de pocos pecados. Y esto es así, porque la comisión de pecados tiene siempre por causa la victoria de las pasiones sobre el corazón y su profundo arraigo en éste por la fuerza de la mucha familiaridad y del hábito contraído. Ahora bien, a la hora de la muerte, el hombre trae siempre a la memoria todo aquello con lo que más ha vivido familiarizado. De modo que, si su mayor inclinación habitual ha sido hacia la virtud, es decir, si la mayor parte de su vida ha sido de sumisión a Dios, esta sumisión será también lo que más presente tendrá entonces en su espíritu; y si, por el contrario, vivió más inclinado hacia el pecado, la rebeldía contra Dios, que el pecado implica, predominará también en su espíritu, a la hora de la muerte. Si, pues, por ventura sale del cuerpo el alma cuando se halla en tal estado, es decir, dominada por una pasión o por un pecado, el corazón quedará ya ligado fuertemente por esos vínculos y privado de Dios. En cambio, el hombre que sólo algunas veces aisladas cometió pecados, estará más libre de ese grave peligro, y el que jamás hubiere caído en ninguna falta, estará por completo exento de él. Pero quien en la inmensa mayoría de los casos se dejó vencer por las pasiones y cuyos pecados fueron más en número que sus buenas obras, ese tal sí que se hallará en gravísimo e inminente riesgo de condenarse.

Un ejemplo aclarará mejor esta doctrina. Sabido es que el hombre acostumbra a soñar, muchas veces, de las cosas que suelen acaecerle en la vida, hasta el punto de que en sueños no ve, sino lo que tiene alguna semejanza con lo que ya conoce por sus experiencias de la vigilia. Así, el joven, aunque haya llegado ya a la pubertad, no soñará que realiza el acto sexual, mientras no lo haya todavía realizado alguna vez en el estado de vigilia, y si permanece virgen largos años, jamás verá en sueños la imagen de aquel acto. También es evidente que quien se dedica toda la vida al estudio, ve en sueños cosas relativas a la ciencia y a los sabios, en mucha mayor cantidad que las que ve el comerciante que consagra su vida entera a los negocios. Éste, a su vez, ve en sueños cosas relativas al comercio, mucho más que el médico y el jurista, porque, según lo dicho, no se le representa al que duerme, sino lo que guarda analogía o semejanza con las aficiones de su corazón, nacidas, ya de inveterada costumbre, ya de otra causa cualquiera.

Ahora bien, la muerte es un estado muy parecido al sueño, aunque superior a éste, y las agonías que la preceden, singularmente el desvanecimiento y pérdida del sentido, equivalen casi al sueño natural. Por eso, pues, la agonía lleva también consigo el recuerdo de las cosas que le han sido habituales y familiares al moribundo en su vida, pues ya hemos dicho que una de las causas decisivas y más eficaces para provocar ese recuerdo en el espíritu es la prolongada familiaridad del corazón con las cosas. Por consiguiente, la larga familiaridad del corazón con el pecado o con la virtud será también causa eficaz y decisiva para provocar en la agonía el respectivo recuerdo. De aquí que sean bien diferentes entre sí los ensueños que tienen los santos y los que tienen los pecadores. Así, pues, al corazón dominado durante la vida por el hábito pecaminoso, se le habrán de representar en la agonía las imágenes torpes y deshonestas a que se siente naturalmente inclinado; y si por desgracia muere en aquel momento mismo, dicha representación le acarreará probablemente una mala muerte, aunque siempre quepa la esperanza de que se salve, suponiendo que en su alma quede todavía la raíz de la fe.

Las ideas imprevistas que nos vienen de repente al espíritu en el estado de vigilia, dependen de causas que Dios conoce. Asimismo ocurre con las cosas que soñamos: también tienen cada cual su causa determinada; pero de estas causas conocemos algunas e ignoramos otras. El espíritu, en el estado de vigilia, pasa de una idea a otra que le sea análoga por semejanza, por contrariedad o por contigüidad. Por semejanza, como si, por ejemplo, mira el hombre una cosa hermosa, y esta visión le recuerda otra que también lo es. Por contrariedad, como si al mirar un objeto bello, le viene a las mientes el recuerdo de otro feo y lo compara con aquél para mejor apreciar la diferencia que los distingue. Por contigüidad, en fin, como si, tras contemplar un caballo montado por su jinete, le viene luego el recuerdo de este jinete. A veces, también, el espíritu pasa de una idea a otra, sin que se dé cuenta de la relación de analogía que las une entre sí, porque dicha relación se debe a una o a dos ideas intermedias, pasando el espíritu de una idea a otra segunda y de ésta a una tercera y olvidándose luego de la segunda intermedia, de modo que entre la tercera y la primera no advierta ya, por su olvido, relación alguna, aunque realmente la haya entre las tres. Esto mismo, pues, ocurre también en los ensueños: las imágenes pasan, unas tras otras, por la mente, en virtud de causas del mismo género que las que producen la asociación de las ideas en el estado de vigilia [1].

Según esto, pues, al entrar el enfermo en las agonías de la muerte, si la máxima ocupación de su espíritu durante la vida ha sido la del oficio de sastre, lo verás probablemente levantar la mano hacia la cabeza como si cogiera la aguja para coser, mojar con saliva los dedos que acostumbra a usar para enhebrarla, tomar el paño desde arriba y medirlo a palmos como para cortar el traje y alargar después la mano a las tijeras.

Por consiguiente, el que quiera conseguir que a esa hora su espíritu esté libre de malos pensamientos y deseos pecaminosos, no tiene otro remedio que el de luchar, durante toda su vida, contra el apetito sensual y refrenar constantemente las pasiones. Esto es lo único que cae bajo la potestad del libre albedrío. Así, en efecto, la asidua y prolongada práctica del bien y el hábito contraído de desechar todos los malos pensamientos servirán, a la hora de la muerte, de preparación y serán para el moribundo un precioso tesoro, pues sabido es que el hombre muere como ha vivido, y resucitará en el estado en que murió. Por eso se cuenta de un verdulero que, cuando a la hora de la muerte le exhortaban a recitar el credo, decía: «Cinco, seis, cuatro», porque su espíritu estaba preocupado con las cuentas que durante toda la vida tenía costumbre de hacer.

---

[1] Esta teoría de la asociación de ideas e imágenes en la vigilia y en el sueño, coincide en sus líneas generales con la de Hume y Stwart Mill y deriva remotamente de las observaciones empíricas de los antiguos (Platón y Aristóteles).

Análoga es también la causa de las visiones en sueños. El que sueña, percibe a veces, efectivamente, alguno de los sucesos futuros que Dios reserva en el libro del destino, y esta visión es, aunque parcialmente, un fenómeno del género de la profecía.

Esto supuesto, resulta evidente que la mala muerte depende, en último término, del estado de ánimo del moribundo, es decir, de sus pensamientos y deseos en aquella hora crítica. Pero, por otra parte, es Dios el autor de los cambios del corazón humano y no caen por completo bajo la potestad del libre albedrío las sugestiones primeras que inspiran al alma los malos pensamientos, aunque, como hemos dicho, alguna influencia ejerce sobre ella el hábito preexistente de familiaridad con unos u otros a lo largo de la vida. Y de aquí nace el enorme temor, que hasta las almas contemplativas tienen, de morir en desgracia de Dios: porque, aunque el hombre desee no ver en sueños más que cosas y acciones propias de santos, es decir, virtudes y obras de piedad, le será muy difícil conseguirlo, ya que, si bien es cierto que la asidua práctica del bien influye realmente en sugerir tales visiones, sin embargo, las combinaciones y cambios de la fantasía humana no es posible jamás dominarlos por completo, aunque ordinariamente dependan, como dijimos, de las imágenes predominantes en el estado de vigilia, pues es raro que el hombre vea en sueños algo diferente de aquello que de ordinario ve despierto.

Y a esto se reduce todo cuanto es lícito explicar de los misterios de la mala muerte en un tratado de ascética, pues ya cae dentro de la mística iluminativa lo que a lo dicho pudiera añadirse.

Resulta de todo ello con evidencia que la seguridad contra el peligro de un mal fin estriba en ver las cosas tal y como ellas son en sí mismas, sin ignorancia, y en pasar la vida entera practicando el bien y evitando el pecado. Y como esto parece imposible, o al menos muy difícil, es natural que del corazón se apodere un grave temor y tristeza que le haga gemir y llorar, como de temor lloraron y gimieron los mismos profetas y santos, pues las acciones todas de la vida entera, aun siendo buenas y meritorias, serán inútiles para el alma, si en el último instante, al salir ésta del cuerpo, se pierde; y ya hemos visto cuán aleatorio y dudoso es que se salve, en medio de la agitada turbación de las ideas en aquel crítico momento. Por eso decía un maestro de espíritu [1]: «No me maravilla cómo se pierde el que se pierde, sino cómo se salva el que se salva.»

Cuando la nave se ve arrastrada hacia alta mar, azotada por vientos contrarios e impetuosos y agitada por las olas de la tempestad, la salvación del navegante es más inverosímil que su perdición. El corazón del creyente se ve mucho más agitado que la nave, y las olas de los malos pensamientos se entrechocan con mayor violencia que las olas del mar tempestuoso, y a la hora de la muerte el máximo peligro que le amenaza es el de consentir en un mal pensamiento. Cabalmente por este peligro se invita al alma en aquella hora a hacer actos de fe explícita y por eso también es tan temible la muerte repentina. Ésta lo es, porque puede sobrevenir en el momento mismo en que el alma consienta en un mal pensamiento, de los muchos que necesariamente le ocurren a cada paso y que sólo puede rechazar porque le repugnen o porque Dios con la luz de su gracia la ilumine. Y el acto de fe explícita es entonces utilísimo, porque así el alma pasa de este mundo al otro cuando en el corazón no queda más amor que el de Dios, ya que por la profesión de fe — « No hay más señor que Dios » — todo amor mundano desaparece, y todo deseo y apetito de las cosas de aquí abajo — riquezas, hijos, esposa y familia — se niega. No se lanza al combate el guerrero, desafiando la muerte en la guerra santa, más que por amor de Dios, por deseo de agradarle y porque prefiere gustoso vender su vida temporal para comprar con su precio la eterna. Nadie vende una cosa, sino porque evidentemente desea privarse de ella, y porque de su corazón ha salido ya el amor que la tenía, y en él ha entrado el amor de la otra cosa por la cual la quiere cambiar.

---

[1] Muṭarrif ben ʿAbd Allāh, de Basora, que floreció en el siglo VII de J. C. Esta sentencia se atribuye a Jesús por el famoso asceta Abū-l-Layṯ al-Samarqandī (siglo X de J. C.) en su *Tanbīh al-gāfilīn* (edic. Cairo, 1326 héjira), p. 220. Cfr. Asín, *Logia*, nº 150 y Mat., VII, 14: *Quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam et pauci sunt qui inveniunt eam.*

Así, pues, una vez puesto en claro lo que quiere decir «mal fin» y los peligros que lo hacen temible, conviene prepararse y prevenirse contra ellos mediante el asiduo recuerdo de sólo Dios, expulsando del corazón el amor del mundo, preservando los miembros corpóreos de todo pecado y el espíritu de malos pensamientos, y evitando con todo empeño hasta la mera visión inculpable de cualquier acto pecaminoso y de las personas que lo realicen, pues también esto deja su huella en el corazón y es causa ocasional de tentaciones de pensamiento. Y guárdate bien de dejar las cosas para mañana, diciendo: «Ya me prepararé, cuando me llegue la muerte», pues cada uno de los momentos en que respiras puede ser en realidad el último de tu vida, ya que cabe muy bien que en él te arrebate Dios el alma.

Esto, por lo que se refiere al estado de vigilia. Y cuando te eches a dormir, no lo hagas sin estar bien purificado exterior e interiormente, de modo que el sueño no te venza, sino cuando de tu espíritu se haya apoderado el recuerdo de Dios. Ni quiero decir con esto que te hayas de dormir pronunciando, tan sólo con la lengua, el nombre de Dios, porque el movimiento maquinal de los labios ejerce sobre el corazón un efecto muy débil. Ten, además, por cierto que durante el sueño no predominarán en tu corazón otras ideas y sentimientos que los que te dominen estando despierto, como tampoco te dominarán, al despertar del sueño de la muerte el día de la resurrección, más que los que en sueños te hayan preocupado. La muerte y la resurrección se parecen mucho al sueño y la vigilia: así como el hombre se duerme pensando en lo que le preocupa despierto, y se despierta pensando en lo que le preocupó durmiendo, así también morirá según haya vivido y resucitará tal como murió. Ten por cierto y seguro que el morir y el resucitar son dos modos de ser de tu misma existencia, igual que lo son el dormir y el despertar. Cree con fe viva y ciega en esta verdad, si no eres capaz de sentirla y realizarla con la luz de la intuición mística. Y así, vigila con todo cuidado hasta tus respiraciones y miradas inconscientes, para que ni un solo momento te olvides, por negligencia, de pensar en Dios, pues, si aun haciendo todo esto estarás expuesto siempre al peligro inminente de condenarte, ¿cómo no lo habrás de estar, si te descuidas alguna vez?

Ahora bien, eso no te será fácil conseguirlo, mientras no te contentes con lo estrictamente preciso para la vida en el comer, en el vestir y en la habitación, pues todo lo demás es superfluo. Lo necesario en el comer es aquello que basta para conservar la vida y sostener las fuerzas; pero aun esto, has de tomarlo como forzado y repugnando, es decir, sin proponerte más que satisfacer con ello una necesidad imperiosa e ineludible. No hay diferencia alguna entre el hecho de introducir el alimento en el vientre y el hecho de extraerlo de él: ambos hechos coinciden en ser igualmente dos necesidades naturales e ineludibles; por lo tanto, así como haces tus necesidades, sin que en ello influya como causa final deseo alguno de los que preocupan tu corazón, tampoco debes tomar el alimento, movido por el deseo desordenado de saciar tu apetito, porque si tu aspiración la pones en lo que en tu vientre metes, no valdrás más que lo que de tu vientre sacas [1].

---

[1] Raymundo Martín cita en su *Pugio fidei (adversus mauros et judaeos)* (edic. Lipsiae, 1687), parte 1ª, cap. III, párrafo 5°, esta sentencia de Algazel en los términos siguientes: *Utilitatem quoque talium [scil. epicureorum], Algazel in*

Si tu único propósito al ingerir el alimento es — como al evacuar — el de servir a Dios tan sólo, entonces ese tu propósito se denunciará al exterior por tres síntomas: en el comer tan sólo a sus horas, en la cantidad del manjar y en su calidad. El *mínimum* suficiente, en cuanto al tiempo, es comer una sola vez al día natural y perseverar constante en esta forma de ayuno. La cantidad que basta es la que no excede del tercio del vientre. Y respecto de la calidad del alimento, no hay que buscar nunca los manjares exquisitos y delicados, sino contentarse con los que naturalmente se ofrezcan. Si puedes cumplir estos tres requisitos y refrenar con ellos el apetito desordenado de los deleites sensuales, podrás también después privarte asimismo hasta de los deseos lícitos y de los que sean peligrosos porque su licitud implique dudas. En cuanto al vestido, no buscarás con él más que defenderte del calor y del frío y cubrir tu desnudez. Así, por ejemplo, si para defender la cabeza contra el frío te basta una gorra que solo cueste la sexta parte de una moneda de plata, todo lo que valga más será ya superfluo, y te exigirá para costeártelo gastar tiempo y trabajo. Dígase lo mismo de la habitación: si te contentas con lo indispensable para llenar su fin esencial, te bastará tener el cielo por techo y el suelo por piso, pues para cuando el calor o el frío te molesten, ya tienes las mezquitas. Porque si buscas tener una habitación propia, en lograr los medios para adquirirla gastarás tu tiempo y tu vida, que son todo tu tesoro. Y aunque por ventura te fuese fácil lograrla, si no te contentas con que las paredes de tu casa sirvan tan sólo para evitar las miradas del vecino y su techo para guarecerte contra la lluvia, sino que, además, aspiras a que las paredes sean altas y los techos adornados, ya entonces te precipitarás por la pendiente de un abismo de deseos, del cual será muy difícil que salgas sano y salvo. Y dígase lo propio de todas las otras necesidades físicas:

---

libro, qui Statera [scil. Mīzān al-ᶜamal], dicitur, exprimit dicens: Quorum cura et solicitudo est id quod ventrem ingreditur, eorum valor est quod de ventre prolabitur. Efectivamente, esta sentencia de Algazel aparece también en el *Mīzān al-ᶜamal* (edic. Cairo, 1328 héjira), p. 123.

si te limitas a su estricta satisfacción, podrás consagrarte del todo al servicio de Dios y atesorar provisiones para la otra vida y prepararte para la muerte. En cambio, si pasas más allá de aquel estrecho límite de lo indispensable y te lanzas a los anchurosos valles del deseo, ya tus preocupaciones se multiplicarán; y a Dios no le importa en cuál de esos valles te enviará con la muerte su condenación. Acepta, pues, este saludable consejo que te da quien más aún que tú lo necesita. Y ten en cuenta que todo el espacio de tiempo apto para que te proveas de víveres y medios y precauciones en tu viaje de ultratumba, no tiene más duración que la de esta vida breve. Si, pues, dejas de un día para otro tu preparación o te abandonas a la negligencia, puedes morir de repente en el momento que no quisieras, es decir, cuando tu arrepentimiento será ya inútil para evitar tu condenación.

Y por si no puedes realizar todo esto que te aconsejo para fomentar en tu alma el temor de un mal fin, voy a referirte a continuación algunos saludables ejemplos de profetas, santos y sabios temerosos de Dios, que espero ablandarán la dureza de tu corazón, porque no dudo de que convendrás conmigo en que la inteligencia de los profetas, santos y sabios, su ciencia y su prestigio a los ojos de Dios no fueron inferiores a tu inteligencia, a tu ciencia y a tu valor espiritual. Reflexiona, pues, y medita atentamente en esos ejemplos con tu pobre entendimiento y la débil luz de tu razón, a ver si así logras que tu temor de una mala muerte, tu tristeza y tus lágrimas lleguen a los extremos a que en los profetas y los santos llegaron a veces, cayendo desvanecidos, perdiendo el sentido o quedando muertos. Y si ni aun estos ejemplos hicieren mella en tu corazón, será que lo tienes tan duro o más que las piedras, pues que de alguna de éstas, a pesar de su dureza, brotan a veces fuentes de agua viva [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 125-130.

10 — SELLO CRISTIANO DE ESTA DOCTRINA

Inserta Algazel seguidamente una larga serie de ejemplos, sacados de las tradiciones de Mahoma, y de relatos ascéticos, cuyos protagonistas son los ángeles Miguel y Gabriel, o los profetas Moisés, Abrahán, David, San Juan Bautista y Nuestro Señor Jesucristo [1].

Otra serie, mucho más numerosa, de sentencias inspiradas en un hondo pesimismo religioso que recuerda las lamentaciones del libro de Job, se ponen luego en boca de algunos ascetas de los primeros tiempos del islam [2]. Casos ejemplares de temor de Dios, cuyos protagonistas fueron compañeros de Mahoma, ascetas y místicos, llenan a continuación varias páginas [3] con relatos emocionantes que parecen arrancados, por su tenor y estilo, a las *Vitae Patrum* o a las hagiografías del monacato oriental. Síntomas bien palmarios de su origen cristiano y del de toda esta doctrina nos ofrece, efectivamente, el relato que cierra la serie y que es como sigue:

«Verdad dijo aquel monje cristiano, de quien cuenta uno de los mejores ascetas, ᶜĪsà ibn Māliq al-Jawlānī [4], que lo vió de pie, a la puerta del Templo de Jerusalén, con aspecto de profunda tristeza y tan apenado, que no podía contener las lágrimas que a torrentes derramaban sus ojos. Dijo ᶜĪsà: «Al verlo así, su aspecto me asustó y le dije: « — ¡Oh monje! Dame algún consejo ascético y yo lo guardaré en mi memoria como cosa tuya.» « — ¡Hermano mío!, me respondio, y ¿qué consejo te he de dar? Si de ello eres capaz, procura vivir siempre como un hombre que se viera rodeado de fieras y reptiles: lleno de temor y cuidado, porque tiembla al pensar que, cuando más descuidado esté, le despedacen las fieras, o cuando menos crea, le piquen los reptiles. Así, asustado y transido de terror su corazón, pasa las noches en vigilia, mientras duermen confiados en su extravío espiritual los ilusos, y sumido en profunda tristeza los días, mientras los necios y negligentes se alegran.» Dicho esto, se marchaba ya, dejándome solo; pero yo le dije: « — Si todavía me añadieses algo más, quizá me aprovecharía.» Él entonces me dijo: « — Al que tiene sed, con bien poca agua le basta.»

---

[1] *Iḥyā*, IV, 130-132. Cfr. Asín, *Logia*, nº 70.

[2] He aquí algunas: «¡Ojalá hubiere nacido ave y no hombre!»; «¡pluguiérame más bien ser árbol de los que se destruyen con el hacha!»; ¡quisiera no resucitar después de muerto!»; «¡quisiera ser una cosa abandonada y olvidada!»

[3] *Iḥyā'*, IV, 132-136.

[4] Faltan noticias de este asceta en los repertorios biográficos.

Y dijo bien — concluye Algazel —, porque al corazón puro y sensible el más ligero peligro espiritual le conmueve; pero en el corazón duro rebotan todas las exhortaciones morales. Ni se crea tampoco que esa comparación del alma con el hombre rodeado de fieras y reptiles sea una simple comparación hipotética, sino más bien una realidad positiva, pues si examinas tu interior con la luz de la fe, verás que lo tienes lleno de fieras y reptiles de varias clases, como la ira, la concupiscencia, la envidia, el rencor, la soberbia, la vanidad, la hipocresía, etc., que no cesan de despedazarte y picarte, tan pronto como te descuidas. Sólo que los ojos de tu alma los tienes cubiertos como con un velo que te impide verlos en esta vida; mas cuando el velo se te descorra, al ser depositado en el sepulcro, entonces sí que los verás palpablemente, porque se te aparecerán bajo las formas y figuras de fieras y reptiles, semejantes a sus respectivos significados. Verás entonces con tus propios ojos serpientes y alacranes que te rodearán amenazadores, los cuales no serán otra cosa que esas tus malas pasiones de ahora, pero manifestándose entonces tales como en sí son. Si, pues, quieres matarlas y vencerlas, ahora que puedes, antes de la muerte, hazlo. Y si no, prepárate a sufrir sus dolorosas picaduras en el alma y en el cuerpo.

Estas reminiscencias monásticas, añadidas a los contados textos bíblicos y evangélicos que en el tratado han ido apareciendo, bastan para marcar en él la huella evidente de la espiritualidad cristiana. Es cierto que el tema de la esperanza y el temor no tiene en esta espiritualidad precedentes explícitos y sistemáticos, pues que con tal título no se conoce tratado alguno en la literatura patrística o monástica del oriente cristiano; pero las ideas madres que inspiran el tratado algazeliano ya hemos visto cómo están emparentadas con dos parábolas: la del sembrador y la del fariseo y el publicano. Cotejos más minuciosos descubrirían probablemente otras muchas huellas del espíritu cristiano.

CAPÍTULO XXI

DE LA POBREZA VOLUNTARIA

1. Introducción general. — 2. Esencia de la pobreza y enumeración de sus diferentes estados con sus nombres respectivos. — 3. Mérito de la pobreza. — 4. Excelencia de la pobreza sobre la riqueza. — 5. Cualidades que debe reunir el pobre. — 6. Conducta del pobre, respecto de la limosna que se le da sin haberla pedido. — 7. Ilicitud de mendigar sin necesidad y conducta del mendicante que por extrema necesidad mendiga. — 8. Cuántos y cuáles bienes bastan para vivir y hacen, por tanto, ilícita la mendicidad. — 9. Orígenes cristianos y monásticos de esta doctrina.

1 — INTRODUCCIÓN GENERAL

EL mundo es enemigo de Dios: con sus bienes ilusorios extravía y engaña; su amor es el origen de todas las culpas y pecados; su odio es la matriz de todas las virtudes y buenas obras. Ya en el tratado *Del desprecio del mundo* [1] explicamos por extenso lo que el mundo es en sí y cómo hay que despreciar su amor. Ahora hemos de explicar, en cambio, cuán meritorio sea el odio del mundo y su renunciación ascética, que es la cabeza y principio de todas las cualidades saludables del alma, pues no cabe aspirar a la salvación, sino rompiendo antes los lazos que al mundo nos ligan y alejándonos de él.

---

[1] Cfr. *supra,* tomo I, p. 255.

Pero esta ruptura y alejamiento puede ser de dos maneras: una, apartándose del hombre los bienes mundanos, y esto se llama *pobreza;* otra, apartándose de los bienes mundanos el hombre, y esto se llama *ascetismo* o *renunciación.* Cada una de las dos tiene sus grados propios, para el logro de la felicidad espiritual, y sus méritos particulares, como medio y ayuda para conseguir la victoria y la salvación. Vamos, pues, a examinar la esencia de la pobreza y del ascetismo, sus grados respectivos, sus especies, requisitos y normas de acción, en dos tratados separadamente, comenzando por el de la pobreza [1].

2 — ESENCIA DE LA POBREZA Y ENUMERACIÓN DE SUS DIFERENTES ESTADOS CON SUS NOMBRES RESPECTIVOS

«Pobreza» quiere decir falta de lo necesario. La falta de lo que no es necesario no se llama pobreza. Ni tampoco es pobre aquel que tiene todo lo que necesita o que le es posible lograr. Si esto lo comprendes, no dudarás de que todo ser, excepto Dios, es pobre, ya que para existir necesita la conservación de su ser en el segundo momento de su existencia, y esta continuidad en el ser la obtiene de la generosidad de Dios. Si en la realidad existe algún ser cuya existencia no dependa de otro, ese ser será absolutamente rico. Pero ese ser no se concibe que sea, más que uno tan sólo. Por consiguiente, no existirá en la realidad sino un solo rico, y todos los demás seres, excepto él, serán pobres, es decir, necesitados de que les suministre lo que necesitan para seguir existiendo.

Ésta es la definición de la pobreza absoluta y en sentido general; pero aquí no nos proponemos tratar de ella, sino tan sólo de la pobreza que se refiere particularmente a los bienes de fortuna y con exclusión de todas las otras innumerables cosas que al hombre le son también necesarias.

Decimos, pues, que todo aquel a quien le faltan esos bienes, se llama pobre, respecto de los bienes que le faltan, siempre que estos bienes le sean necesarios. Pero, además, cabe suponer en el sujeto cinco estados o actitudes ante la pobreza de que es víctima, los cuales hemos de distinguir y denominar con sus respectivos nombres, a fin de llegar, mediante sus mutuas diferencias, a establecer las características de cada uno de ellos.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 136-153: *Kitāb al-faqr.*

Estado primero.—Es el más sublime y consiste en que el pobre, aunque los bienes de fortuna se le vengan a las manos sin buscarlos, los rechace como cosa abominable y perjudicial y rehuya el aceptarlos, porque los aborrece y quiere preservarse del peligro y daño que en ellos advierte. Este estado se llama ascetismo o renuncia, y el sujeto se denomina asceta o continente.

Estado segundo.—Es aquel en que el pobre ni desee los bienes de fortuna de tal modo que le alegre la idea de poseerlos, ni tampoco los aborrezca de tal modo que a ellos renunciaría si por acaso le viniesen a las manos. Al que adopta esta actitud se le llama pobre contento con su suerte.

Estado tercero. — Que al sujeto le sea más amable la posesión de la riqueza que su privación; pero sin que esta preferencia en el deseo llegue hasta moverle a la búsqueda de la riqueza, sino que se limite a aceptarla con alegría, caso de que a las manos se le venga, pero no se tome el trabajo de buscarla, aunque la necesite. Al sujeto de este estado se le llama pobre satisfecho.

Estado cuarto. — Que si se abstiene de buscar la riqueza sea tan sólo porque no puede, pues si encontrara medios de lograrla, deseos bastantes tiene y bien eficaces para buscarla, aunque fuese con mucho esfuerzo y trabajo. A éste se le llama pobre ávido.

Estado quinto. — Que los bienes que le faltan le sean absolutamente necesarios para la vida, como, por ejemplo, le sucede al hambriento a quien el pan le falta, o al desnudo a quien le falta el vestido. A este pobre se le llama necesitado, sea cual sea su deseo respecto de la búsqueda, débil o intenso, aunque raras veces se da el caso de que un pobre de tales cualidades deje de sentir deseos.

De estos cinco estados de la pobreza, el más alto es el de la renuncia ascética, y dentro de ésta — que también admite grados — el más sublime sería el que conciliase — si ello fuese posible de concebir — la renuncia ascética con la necesidad absoluta de los bienes a que voluntariamente se renuncia, según veremos más adelante.

Detrás de estos cinco estados, existe todavía otro, que es más sublime aún que el del ascetismo, y consiste en que al sujeto le sea exactamente igual la posesión y la privación de la riqueza, es decir, que el poseerla ni le alegra ni le entristece espiritualmente, y el quedar de ella privado tampoco le sienta ni bien ni mal. Al que llega a tal estado, si por hipótesis lograse la posesión efectiva del mundo entero con todos sus tesoros y riquezas, no le produciría tal posesión daño alguno espiritual, porque ve esas riquezas en el tesoro de Dios y no en sus propias manos, y por eso le es exactamente igual poseerlas él mismo en persona o que las posea cualquiera de sus prójimos. A este tal, el epíteto que mejor le cuadra es el de rico, porque de nada, en verdad, necesita, pues le tiene sin cuidado la posesión de la riqueza, lo mismo que su privación.

Sin embargo, hay que entender bien la diferencia de sentido que tiene la palabra «rico» según que se aplique a Dios o a los hombres que poseen grandes bienes de fortuna. El hombre opulento, efectivamente, si se alegra de sus riquezas, es en realidad pobre, puesto que se siente todavía necesitado de algo, a saber, de conservarlas en sus manos, aunque no lo sea en el sentido de que necesite adquirirlas, ya que de hecho las posee. En cambio, el sujeto de este grado de ascetismo no es pobre, ni siquiera en ese sentido, sino rico en cierto modo como Dios, ya que no sólo no tiene necesidad de adquirir y conservar las riquezas, pero tampoco de privarse o desposeerse de ellas. En efecto, las riquezas, ni le dañan para su salud espiritual de modo que le convenga desprenderse de ellas, ni le alegra su posesión de modo que necesite conservarlas, ni le faltan de modo que necesite adquirirlas. Es, pues, rico en un sentido general, que se aproxima mucho al sentido que tiene ese atributo cuando se predica de Dios. Y esta aproximación a Dios en los atributos es la única posible para el hombre, pues en cuanto al lugar, tal cercanía repugna.

A pesar de ello, no debemos llamarle rico en absoluto, como a Dios, porque su indiferencia, respecto de la posesión y la falta de las riquezas, no implica, como en Dios, independencia respecto de todas las otras cosas. En efecto: ese tal no puede pasarse sin la gracia de Dios, que es la que le ha permitido llegar a ese grado sublime de la santa indiferencia, pues el corazón dominado por el amor de las riquezas es un esclavo, mientras que el corazón emancipado de ese amor es ya libre, y de esa esclavitud es Dios quien lo emancipa con su gracia. Por lo tanto, ese corazón necesita todavía de Dios, para que le conserve en el estado de emancipación, pues los corazones pasan continuamente y a cada momento de la esclavitud a la libertad, manejados a su arbitrio por los dedos del Misericordioso. De aquí, pues, que no le cuadre estrictamente a ese tal, a pesar de su perfección espiritual, el nombre de rico en absoluto, como a Dios, sino tan sólo metafóricamente.

También conviene saber que el grado del ascetismo o continencia constituye la perfección espiritual de los piadosos o justos, mientras que estotro grado de que hablamos es ya patrimonio de los místicos que están próximos a la unión; y por eso, para quienes ya lo han alcanzado, viene a ser el simple ascetismo o continencia una verdadera imperfección, pues es bien sabido que las perfecciones de los simples fieles son defectos en los místicos. Obedece esto a que el asceta, si abomina del mundo, es, indudablemente, porque le preocupa, lo mismo que le preocupa también a aquel que lo desea. Ahora bien, toda preocupación de lo que no es Dios constituye un velo que impide al alma unirse con Dios. Entre Dios y el alma no existe, efectivamente, lejanía real que por sí misma constituya velo, ya que Dios está más cerca del hombre que su vena yugular, si bien esta cercanía no es local. De modo que entre Dios y el alma no hacen el oficio de velos, que se lo oculten, ni los cielos ni la tierra. El único velo real es, pues, la preocupación del alma, respecto de cualquier cosa distinta de Dios. Ahora bien, como el alma no cesa de preocuparse de sí misma y de sus apetitos, aunque sea para abominar de ellos, se preocupa evidentemente de algo que no es Dios, y por ende constantemente también está impedida de unirse a Dios, por culpa de ese velo de su preocupación, tanto si ésta nace del amor, como del odio de sí misma y de sus apetitos.

Puede muy bien compararse todo lo que no es Dios con el testigo que presencia la entrevista del amante con su amada: si el corazón del amante presta atención a la presencia del testigo para abominar de él porque le molesta y repugna, es claro que en el instante ese en que su corazón se ocupa en odiarlo dejará de sentir el deleite de contemplar a su amada, pues si la pasión le absorbiera por completo, no se daría cuenta de otra cosa que del objeto de su contemplación amorosa ni le prestaría atención. Así, pues, como el hecho de mirar con amor el amante a cualquier otra cosa que no sea su amada constituye una asociación de dos pasiones simultáneas en su corazón, la cual entraña imperfección en el amor, así también el hecho de mirar el amante, aunque sea con odio, a cualquier otra persona que no sea su amada, constituye, igualmente, una asociación de sentimientos simultáneos, que hace imperfecto su amor. Sin embargo, una de estas dos imperfecciones, la primera, es menor que la otra. La perfección está en que el corazón del amante no preste atención a ninguna otra cosa que a su amada, sea por amor o sea por odio, pues así como no se pueden juntar a la vez en el corazón dos amores, tampoco cabe conciliar en un mismo instante el amor y el odio.

Infiérese de aquí que el alma que se preocupa del mundo para odiarlo, se olvida entonces de Dios lo mismo que quien se preocupa del mundo para amarlo, aunque con esta diferencia, a saber: que éste, en medio de su olvido y negligencia, anda por el camino de la lejanía de Dios, mientras que aquél anda por el camino del acercamiento, ya que es de esperar que llegue, a fuerza de odiar al mundo, hasta lograr que de su corazón desaparezca aquel estado de negligencia y olvido de Dios para convertirse en estado de contemplación, es decir, que es de esperar logre al fin la perfección espiritual, porque el odio del mundo es la cabalgadura que conduce hasta Dios.

Pueden, efectivamente, compararse el que ama al mundo y el que lo odia, con dos jinetes que fueran en peregrinación a la Meca, preocupados ambos igualmente de montar su cabalgadura, darle pienso y arrearla para que anduviese, pero el uno en dirección al templo de la Kaᶜba y el otro en dirección opuesta. Uno y otro, en efecto, coincidirían en el hecho de no ver, durante su camino, el templo de la Kaᶜba; pero es evidente que el primero merecería ser alabado, porque caminaba en dirección a ella, mientras que el otro no es de esperar que llegase a verla jamás. Sin embargo, y a pesar de todo, el primero sería también imperfecto, con relación al musulmán que de asiento viviese en dicho santo templo, consagrando su vida a la práctica del retiro espiritual, sin salir jamás de su recinto, pues que éste no necesitaría ocuparse, como el otro, de la cabalgadura, para llegar al templo. No hay que pensar, pues, que el odio del mundo sea un fin por sí mismo. Es tan sólo un medio, porque el mundo es un obstáculo para llegar a Dios; y a Dios no se llega, sino evitando ese obstáculo.

Resulta, pues, de aquí con toda evidencia que el camino de la vida futura no empieza a recorrerse, sino después de llegar al grado del ascetismo o continencia, como el camino de la peregrinación a la Meca tampoco se empieza a recorrer, más que después de desembolsar el impuesto que permite recorrerlo. De modo que, si por «ascetismo» se entiende no desear la posesión ni la privación de las cosas del mundo, entonces el ascetismo es el colmo de la perfección espiritual; pero si tan sólo significa desear privarse de ellas, entonces el ascetismo es, sí, perfección, respecto de otros grados, a saber, el de la conformidad, el del contentamiento y el de la avidez; mas es imperfección, cuando se lo compara con el sublime grado del místico que, a semejanza de Dios, se tiene por tan rico, que de nada necesita.

La perfección espiritual, respecto de la riqueza, consiste efectivamente en que la estimes como al agua, que, siéndote indispensable para vivir, ni te perjudica su abundancia excesiva

— aun teniéndola muy cerca, por vivir a la orilla del estanque —, ni te daña tampoco su exigua cantidad, con tal que tengas la suficiente para vivir; por eso, tu corazón no se preocupa del peligro de la cercanía de aquella agua tan abundante, ni siente la necesidad de huir de ella como de un peligro y un mal abominable, sino que te limitas a decir: «Beberé de ella cuanta necesite y daré de beber el resto a mis prójimos, sin guardarla avaro para mí solo.» Asimismo, pues, conviene habérselas con la riqueza, porque el pan y el agua son una y la misma cosa, en cuanto a la necesidad que de ambos tiene el hombre. La única diferencia que entre ellos existe nace de su mayor y menor abundancia; pero cuando hayas conocido intuitivamente a Dios y adquirido la confianza en su infinita providencia con la que gobierna el mundo, sabrás de cierto que la cantidad de pan estrictamente necesaria la tendrás mientras vivas, igual que tienes la cantidad de agua que necesitas.

Pero ¿cómo es — dirás acaso — que los profetas y los santos huyeron de las riquezas en absoluto? Pues exactamente igual — responderé — que como huían del agua, es decir, en el sentido de que no bebían de ella más que la cantidad estrictamente precisa, abandonando la restante en las fuentes, ríos y pozos, para utilidad de quienes la necesitasen, pero sin que por ello se preocuparan sus corazones de amarla o de aborrecerla, sino tan sólo de dejarla en sus lugares propios. Y esto, porque para ellos la riqueza era igual que el agua, y el oro lo estimaban como las piedras. De modo que los casos que se cuentan de positiva y buscada privación de las riquezas, hay que explicarlos, o bien, como prueba de que se trataba de almas pusilánimes que temían, si poseían algo, verse expuestas al peligro de la tentación y atadas con los lazos de la concupiscencia, y por eso constituía para ellas una verdadera perfección el odiar las riquezas y huir positivamente de ellas en absoluto — lo cual por cierto reza con la inmensa mayoría de los hombres, ya que todos, excepto los profetas y amigos de Dios, son almas débiles y flojas, bajo este respecto —, o bien, en los casos en que se tratase de almas grandes y fuertes que alcanzaron ya la perfección, habrá que suponer que aparentaban huir de las riquezas, rebajándose así al grado de las almas débiles, para que los demás les imitasen en el abandono, pues si, por el contrario, les imitaban en buscarlas y poseerlas, se perderían. Es lo mismo que hace el padre, cuando huye de la serpiente en presencia de sus hijos, aunque posea el arte de domesticarla: no huye porque la tema, sino porque sabe que, si la coge con sus manos, lo imitarán sus hijos al verle y morirán.

Por todo lo dicho habrás podido comprender que son seis los grados de privación de las riquezas: el más sublime es el del que hemos llamado «rico, a semejanza de Dios»; después, el asceta o que a las riquezas renuncia; luego, el pobre que con las que tiene se contenta; después, el pobre satisfecho; por fin, el pobre que con avidez las desea. En cuanto al pobre que se halle en necesidad extrema, cabe también que alcance los grados del ascetismo o renuncia, del contentamiento y de la satisfacción, y en cada caso se le denominará según sea su estado respectivo. El nombre de «pobre» se aplica, pues, a los cinco últimos grados. En cambio, al primero de todos no cabe llamarlo, en tal sentido, pobre, sino rico. Si se le llama pobre, será en otro sentido, a saber: porque tiene la clara intuición de que necesita de Dios para todo, incluso para perseverar en ese grado de indiferencia respecto de las riquezas. Es lo mismo que ocurre con el nombre de «siervo», que se aplica al místico que intuitivamente se reconoce y confiesa estar entregado, como esclavo, a su Señor, por más que a todos los hombres, aun a los pecadores, pueda en general aplicarse esa misma denominación de siervos de Dios [1].

3 — MÉRITO DE LA POBREZA

El mérito de esta virtud demuéstralo Algazel, como el de las otras, mediante argumentos de autoridad revelada, extraídos del Alcorán los menos, pues en su mayoría consisten en sentencias atribuídas a Mahoma, en las cuales palmariamente se echa de ver su espíritu evangélico. He aquí algunas de las más notables: «Los mejores de esta comunidad son los pobres.» «Dos son mis profesiones. Quien las ame, a mí me ama. Quien las odie, a mí me odia. La pobreza y la guerra santa.» «Miré al cielo y vi que los más de sus habitantes eran pobres. Miré al infierno y vi que los más de sus habitantes eran ricos.» «El regalo del creyente, en este mundo, es la pobreza.» «El último de los profetas que entrará en el paraíso, será Salomón, hijo de David, por su opulencia regia.»

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 136-139.

Todo un ciclo de leyendas proféticas relativas al juicio final inspíranse en el mismo pensamiento. En ellas, supone Mahoma al Supremo Juez entresacando, de las nutridas filas de los hombres que van a ser juzgados, a los pobres, a quienes dirige estas palabras, tomadas del Evangelio [1]: «¡Sal, oh siervo mío, y busca en esas filas a los que te dieron de comer por mí y te dieron de beber por mí y te vistieron por mí, es decir, por mi amor, y tómalos de la mano, pues a ti te pertenecen.» Y hecha la selección, los introducen al paraíso. En otros relatos añade Mahoma: «Entrarán los pobres al paraíso, quinientos años antes que los ricos.» «Toda cosa tiene su llave, y la llave del cielo es el amor de los pobres, pues los pobres, por su paciencia, serán quienes el día del juicio se sentarán junto al trono del Supremo Juez.»

Además, Algazel inserta tres textos, puestos en boca de Jesús y en elogio de la pobreza, que vienen a confirmar el origen cristiano de su doctrina. Uno de ellos, que es calco evidente de un pasaje evangélico, dice así: «Difícilmente entrará el rico en el paraíso» [2]. En otro de ellos, dice Jesús: «En verdad que yo amo la miseria y odio el bienestar.» Y añade Algazel: «El nombre más amable para Jesús era que se le llamase: «Oh, menestero-

---

[1] Cfr. Mat., XXV, 35, 36: *Esurivi enim, et dedistis mihi manducare; sitivi, et dedistis mihi bibere; nudus [eram], et cooperuistis me.*

[2] Cfr. Asín, *Logia*, nº 72 y Mat., XIX, 23: *Amen dico vobis, quia dives difficile intrabit in regnum coelorum.*

»so!»[1]. Finalmente, se inserta un relato apócrifo de la vida de Jesús[2], que, al encontrar en una de sus peregrinaciones un hombre que envuelto en su manto de lana dormía, lo despierta y reprende por su negligencia en la oración; pero el hombre se justifica diciéndole: «¿Qué quieres de mí? Yo he abandonado todas las cosas del mundo a los mundanos.» Y Jesús, entonces, lo tranquiliza, exclamando: «¡Duerme, pues, amigo mío!»[3].

4 — EXCELENCIA DE LA POBREZA SOBRE LA RIQUEZA

Discrepan entre sí los maestros de espíritu acerca de este problema. Los más de ellos defienden la excelencia mayor de la pobreza. En cambio, algunos defienden que el rico agradecido a Dios y que cumple con los deberes que su riqueza exige, es más excelente que el pobre resignado.

Sin embargo, tomadas en abstracto la riqueza y la pobreza, nadie que consulte los textos revelados y las sentencias de los maestros de espíritu puede dudar de la mayor excelencia de la pobreza sobre la riqueza, aunque si analizamos en concreto el problema, veremos que caben todavía algunas dudas, respecto de dos casos, a saber: 1° El caso del pobre paciente — que no busca con avidez las riquezas, sino que se contenta y satisface con lo que Dios le envía —, comparado con el rico que distribuye su fortuna en obras de beneficencia, sin guardar avaro lo que tiene. — 2° El caso del pobre codicioso, comparado con el rico, avaro también. Es, en efecto, evidente que el pobre, que se contenta con su pobreza, es más excelente que el rico ambicioso y avaro; y que, asimismo, el rico caritativo, que distribuye en obras benéficas su caudal, es también más excelente que el pobre ávido de poseer fortuna.

Caso primero. — Por lo que toca a este caso, cabe quizá sospechar que el rico sea más excelente que el pobre, puesto que ambos coinciden en carecer de avidez respecto de las riquezas; pero mientras el rico gasta las que tiene en limosnas y buenas obras, el pobre no puede realizar ese acto de virtud. Por el contrario, el rico mezquino y avaro de sus riquezas, aunque las haya adquirido lícitamente, no podrá jamás superar en perfección al pobre que viva contento y satisfecho en su indigencia.

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, n° 73.

[2] *Ibidem*, n° 71.

[3] *Iḥyā'*, IV, 139-143.

La solución de este caso deriva claramente de lo que dijimos en el tratado de la paciencia, es a saber: que cuando una cosa no se la desea por sí misma, sino por otra, entonces hay que referirla a esta otra, que es su fin, para que aparezca su excelencia mayor o menor. Ahora bien, las cosas de aquí abajo no son, por sí mismas, dignas de ser temidas y evitadas, sino únicamente porque constituyen un impedimento para llegar a Dios. Así también, la pobreza no debe apetecerse por sí misma, sino porque mediante ella se evita el impedimento dicho para llegar a Dios. ¡Cuántos ricos ha habido a quienes las riquezas que poseían no les privaron de amar a Dios, como el rey Salomón, por ejemplo! Y ¡a cuántos pobres les impidió la preocupación de su indigencia alcanzar su fin último!

El fin a que deben enderezarse las cosas todas de este mundo no es otro que el de servir de medios para lograr aquí abajo el amor de Dios y la familiaridad con Él, lo cual no se obtiene más que después de conocerlo intuitivamente. Pero el camino para este conocimiento no es posible recorrerlo, si el alma está llena de preocupaciones, una de las cuales es la pobreza, lo mismo que también lo es la riqueza, pues que en realidad ambas implican igualmente el amor del mundo, que es la verdadera preocupación que impide el amor de Dios, incompatible con aquél en el corazón humano. El que ama una cosa, se preocupa de ella, tanto por su logro, como por su privación. Cabe que, a veces, el cuidado, nacido del temor de la privación, sea mayor que el nacido del deseo del logro, y cabe también que ocurra lo contrario. Para quienes viven olvidados de Dios, el mundo es como la amada, de cuya unión se ven privados y cuya posesión buscan, y los que logran conquistarla, viven preocupados sólo de gozarla y conservarla. En cambio, si supones dos hombres, vacíos por igual del amor de la riqueza hasta el punto de que para ambos sea ésta lo mismo que el agua, ambos a dos, el que la posea y el que no la posea, serán exactamente iguales, pues uno y otro la gozarán tan sólo en la medida estricta en que les sea necesaria; pero el sentir la necesidad es más útil para el alma que no el verse a ella sometido, pues el hambriento, por ejemplo, va camino de la muerte, no camino de la intuición mística. Pero de todos modos, el pobre estará siempre menos expuesto al peligro de condenarse, porque la prueba de la fortuna es tentación más grave y difícil que la prueba de la adversidad. Por eso decían los Compañeros del Profeta: «Probónos Dios con la prueba de la adversidad y la soportamos con paciencia; pero nos probó luego con la prueba de la fortuna y no la pudimos sufrir.» Y ésta es, en verdad, la condición natural de los hombres todos, salvo tan contadas almas, que apenas si raras veces en la vida se encuentra una entre muchas. Y como Dios en su Revelación ha hablado para los más y no para esas almas escogidas, y como, según decimos, la adversidad es más útil para la generalidad de los hombres, por eso la Revelación reprueba y hace odiosa la riqueza, mientras alaba y enaltece la pobreza. «No miréis, dijo Jesús, a las riquezas de los mundanos, pues el brillante oropel de sus riquezas se eclipsará ante la esplendorosa luz de vuestra fe» [1].

Por consiguiente, para la generalidad de los hombres lo que más les conviene es carecer de riquezas, pues si las poseen, aunque con ellas puedan hacer limosnas y gastarlas en obras de beneficencia, no dejarán por ello de familiarizarse con los bienes de aquí abajo y gozarse de su posesión y de la posibilidad de gastarlos, aunque sea para el bien. Y esto, en definitiva, engendra en el alma el placer de la familiaridad con el mundo, y en la misma medida en que el siervo de Dios se familiariza con la vida presente, concibe horror y disgusto de la vida futura. Asimismo, tanto como el alma encuentra bienestar y descanso en cualquier cosa que no sea el conocimiento y trato íntimo con Dios, tanto también siente disgusto y tristeza de Dios y de su amor. Y al revés: así que el alma corta los lazos todos que le atan al mundo y con él la familiarizan, el corazón se siente ya despegado de sus falaces atractivos, y al desligarse de todo cuanto no es Dios, la fe viva, que sólo en Dios pone, le lleva hacia Él, pues no se concibe que el corazón esté vacío de alguna afección, y en la realidad no existen más que dos cosas: Dios y lo que no es Él. De modo que el corazón que hacia las cosas distintas de Dios avanza, apártase, *ipso facto*, de Él; y recíprocamente, el que hacia Dios va, de las demás cosas huye; y tanto adelanta y se acerca hacia uno de ambos extremos, cuanto del otro se separa y aleja. Son, en efecto, algo así como el levante y el poniente: dos direcciones o puntos del horizonte, del todo opuestos, entre los cuales, el que camina, forzosamente habrá de acercarse al uno, en la misma medida en que del opuesto se aleje. Mejor dicho: el simple hecho de aproximarse al uno es ya, en realidad, alejarse del otro. Por eso, el amor del mundo se identifica también con el odio de Dios. Y por eso es preciso que el siervo de Dios vigile atento y ponga la mirada de los ojos del alma en su corazón, para ver si está familiarizado con el mundo o divorciado de él.

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, nº 74.

Resulta, pues, de todo lo dicho que la excelencia del pobre y del rico hay que valorarla, según sea la afición que uno y otro sientan a las riquezas. Si ambos son iguales bajo este respecto, igual será también el grado de perfección espiritual que posean.

Sólo que en este punto cabe todavía tropezar y extraviarse, porque a veces el rico supone que su corazón está ya desligado de la afición a las riquezas y, sin embargo, todavía el amor de éstas late escondido y sepultado en el fondo de su corazón, sin que de ello se dé cuenta, hasta el momento en que las pierde y experimenta de manera viva el dolor de su privación. Si, pues, al suponer, por ejemplo, que se las roban, siente en su corazón el dolor de perderlas, tenga por cierto que su creencia anterior era ilusoria. ¡Cuántos hombres venden su esclava porque creen que ya no la aman y, sin embargo, sólo venderla y entregarla al comprador, sienten avivarse en su corazón el fuego del amor que en él latía y entonces se dan perfecta cuenta de que estaban equivocados y que la pasión quedaba oculta en lo íntimo de las entrañas, como el fuego bajo la ceniza! Ésta es la condición de todos los ricos, salvo los que a la vez son santos amigos de Dios. Por eso, porque otra cosa es imposible o al menos inverosímil, afirmamos en absoluto que la pobreza es más útil y excelente que la riqueza para el vulgo de los hombres: porque el apego del pobre a las cosas del mundo y su familiaridad con ellas, es mucho más débil, y así, esa debilidad de su afición a la riqueza multiplica el mérito de sus oraciones y obras de piedad, ya que los movimientos de la lengua en la oración no valen por sí mismos, sino antes bien por su eficacia para fortalecer la familiaridad del que ora con el recuerdo de Dios, y claro es que esa eficacia en provocar dicha familiaridad no será tanta en un corazón lleno de las preocupaciones mundanas, como en el que esté vacío de toda cosa que no sea Dios, objeto único de su memoria. Por eso decía un viejo maestro de espíritu: «El que se consagra a la vida devota buscando las cosas de aquí abajo, es como el que apaga el fuego con esparto o como quien pretende limpiarse las manos, teñidas de azafrán, lavándoselas con pescado.» Y otro místico decía: «El rico devoto es como un jardín sobre un estercolero. El pobre devoto es como el collar de perlas en el cuello de la mujer hermosa.»

Lo que algunos dicen — que la mayor excelencia del rico sobre el pobre nace de ser la riqueza atributo propio de Dios — es exacto; pero ello se cumple tan sólo, cuando el siervo de Dios es rico porque no siente necesidad alguna de los bienes mundanos ni de su privación, es decir, cuando el poseerlos y el carecer de ellos le es exactamente igual; porque si, siendo rico cuando los posee, siente necesidad de conservarlos, ya su riqueza no se asemeja a la de Dios, que es rico por su esencia y no por la posesión de algo que pueda suponerse le llegue a faltar, mientras que los bienes mundanos siempre cabe suponer que el rico los pierda o se los roben.

Caso segundo. — El pobre ambicioso, comparado con el rico, también avaro. Para mayor claridad, supongamos ambas condiciones reunidas en una sola y la misma persona, es decir, en un individuo que busque y apetezca el logro de la riqueza y que, luego de lograrla, la pierda, pero, después, la vuelva a recuperar. En él se darán, pues, los dos estados: el de la privación y el de la posesión. ¿Cuál de ambos estados será, para ese tal, el más excelente?

A la cuestión, así planteada, responderemos que habrá que examinar antes cuál sea en un principio la cantidad de riqueza, por el sujeto apetecida y buscada; porque si tan sólo apetece y busca la estrictamente precisa para vivir, y su propósito, además, no es otro que el de emplearla como medio y ayuda para servir a Dios, entonces el estado de la posesión le será más excelente que el de la privación, pues esta última, es decir, la pobreza absoluta, le obligaría a buscar el sustento y esa preocupación le impediría consagrar su tiempo a la oración y meditación en servicio de Dios. En cambio, si apetece y busca más riqueza que la precisa para vivir o si su propósito al buscarla no es que le sirva de medio para servir a Dios, entonces la pobreza le será más útil y excelente que la riqueza. Aunque, pues, ambos coinciden en amar con avidez la riqueza, en no buscar con ella una ayuda para servir a Dios, y en no serles, a pesar de todo, ocasión de pecado ni la riqueza del uno ni la pobreza del otro, sin embargo difieren entre sí en esto, a saber: en que el rico se familiarizará con la posesión de los bienes mundanos y esta familiaridad fortalecerá en su corazón el amor del mundo, mientras que el pobre, con la privación, se habituará a despegar su corazón de las cosas terrenas, viniendo a ser el mundo para él como la cárcel, de la cual ansiará verse libre. Si en igualdad de circunstancias dos hombres salen del mundo, la suerte de aquel que sienta, al salir, mayor afición a él, será sin duda alguna mucho más peligrosa, porque su corazón abandonará el mundo con mayor dolor y le producirá mayor tristeza la perspectiva de la vida futura. Por eso dijo el Profeta: «El Espíritu Santo me inpiró esta revelación: «Ames a quien ames, de él te »has de separar.» Con ello nos avisa que la separación del objeto amado es siempre cosa dura, y por ello conviene que amemos tan sólo a Aquél de quien no nos hemos de separar, es decir, Dios, y que dejemos de amar lo que hemos de abandonar con la muerte, es decir, el mundo, puesto que si amas al mundo, aborrecerás unirte con Dios, y así, te encontrarás, al morir, con aquello que aborrecías y privado de lo que amabas [1].

5 — CUALIDADES QUE DEBE REUNIR EL POBRE

Los requisitos que ha de llenar el pobre en su estado de pobreza pueden afectar a su interior y a su exterior, al trato con el prójimo y a sus actos personales.

Los que atañen a su interior se reducen a no sentir repugnancia alguna respecto de la prueba a que Dios lo ha sometido, es decir, su pobreza, o sea, que no abomine de lo que Dios hace con él, en cuanto ello es un acto divino, aunque le repugne en cuanto que es pobreza. Asimismo, al enfermo a quien se le aplican ventosas le repugna esa operación por el dolor que le causa, aunque no le repugne por sí misma ni odie tampoco al sangrador que se la hace, sino que, antes bien, es muy posible la reciba como un favor. Esta actitud constituye el grado ínfimo de las cualidades internas del pobre y es de precepto, pues su contraria es ilícita, por destruir todo el mérito de la pobreza. Un grado más alto es aquel en que al pobre, no sólo no le repugna su pobreza, sino que, además, se siente complacido y satisfecho de ella. Otro, todavía más sublime, consiste en que la busque y se alegre de poseerla, porque sabe bien los peligros espirituales de la riqueza; y como pone en Dios toda su confianza de que le proporcionará de seguro la cantidad de bienes estrictamente necesaria para vivir, le repugna todo lo superfluo.

Las cualidades exteriores que debe reunir son éstas: que aparezca siempre, por su parte, urbano y correcto, como si no fuera pobre, sin quejarse jamás de su indigencia, y hasta ocultándola a los demás, y esto de tal manera, que no se le note que la oculta.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 143-146.

Las que atañen a sus actos son éstas: que, en vez de humillarse al rico por su riqueza, se tenga por más grande que él; y si a este grado no llega, que por lo menos rehuya el trato de los ricos y no lo apetezca o busque, pues éste es uno de los primeros síntomas de la avidez; asimismo debe, en presencia de los ricos, hablar con toda independencia, sin callar la verdad para adularles y lograr así sus donativos. Su pobreza no ha de entibiar tampoco sus obras de devoción, ni ser obstáculo para ejercer la caridad con lo poco que le sobre de lo estrictamente necesario, pues la limosna del pobre, aunque sea exigűísima, vale más que todas las riquezas opulentas del rico, distribuídas entre los indigentes. No debe, en efecto, el pobre atesorar cosa alguna superflua, sino, antes bien, desposeerse de todo cuanto no le sea indispensable para el sustento.

Caben, sin embargo, tres grados en el atesorar: uno de ellos, el más sublime, consiste en reservar tan sólo lo necesario para vivir un día [1]; otro, en guardar lo indispensable para cuarenta días; otro, en fin, lo necesario para vivir un año. De todos tres, el primero es patrimonio exclusivo de los sinceros amigos de Dios; el segundo lo es de los siervos que le temen; el tercero, de los que se limitan a cumplir su ley [2].

6 — CONDUCTA DEL POBRE, RESPECTO DE LA LIMOSNA QUE SE LE DA SIN HABERLA PEDIDO

Tres puntos debe considerar a este respecto: primero, la cosa que se le da; segundo, la intención del dador, y tercero, su propia intención al tomarla.

---

[1] Este grado corresponde, como se ve, al consejo evangélico implícito en el *Pater noster: panem nostrum quotidianum da nobis hodie.*.

[2] *Iḥyā'*, IV, 147.

I. Por lo que toca a la cosa que le dan, habrá de ser lícita, sin que sobre su licitud quepa duda alguna, pues si cupiera, deberá abstenerse de tomarla. La materia de este primer punto ha sido expuesta en el *Libro de lo lícito e ilícito* [1].

II. Por lo que respecta a la intención del dador, no cabe que se proponga sino uno de estos tres fines: 1°, ganarse, desinteresadamente, la simpatía del pobre, llevado tan sólo de su buen corazón, y el donativo hecho con este fin se llama *regalo;* 2°, buscar de Dios la recompensa espiritual en mérito de su don, y entonces se llama éste *limosna* y *diezmo;* 3°, conquistar fama y renombre de persona caritativa. Cabe también que estos tres fines influyan en el dador, no sólo aislados, sino conjuntos dos o más.

Esto supuesto, el don, hecho por el fin primero, o sea el regalo, no hay mal alguno en recibirlo, pues Mahoma mismo lo recomendó con su propia conducta; pero conviene que en el donativo, hecho con este fin, no haya cosa que constituya verdadero favor gracioso, es decir, superfluo, pues si lo hubiera, convendrá rechazarlo, ya todo él, ya, al menos, la parte que exceda de lo necesario para el sustento. Así, cuando una vez le regalaron al Profeta manteca, queso agrio y un carnero, rechazó éste y tomó el resto.

En cuanto al don, hecho por el fin segundo, es decir, por el premio eterno, debe el pobre examinar si él reúne o no las cualidades que hacen al sujeto digno de recibir el diezmo legal de mano de los fieles, y si de ello le cupiese alguna duda, habrá de resolverla según las normas que dimos en el *Libro de los misterios del azaque* [2]. Cuando el donativo le fuere hecho en forma de limosna voluntaria y en atención a su religiosidad, deberá el pobre examinar su conciencia, y si ésta le acusa de algún pecado secreto, atendida cuya gravedad, de conocerla el dador, es seguro que no le haría aquella limosna ni pensaría hacerse grato a Dios con ella, entonces le será ilícito al pobre el tomarla, como también en el caso en que el dador crea erróneamente que el pobre es un ulema o un descendiente de ᶜAlī, sin serlo.

---

[1] *Iḥyā'*, II, 58-108.

[2] *Ibidem*, I, 150.

Finalmente, el donativo hecho con el exclusivo fin de conquistar fama de limosnero, debe el pobre rechazarlo y hasta reprender al dador, para no hacerse cómplice de su pecado de hipocresía y ostentación.

III. Por lo que toca a la intención del pobre al recibir el don, deberá examinar si realmente lo necesita para su sustento o si puede pasarse sin él. En la primera hipótesis, le será más meritorio tomarlo que rechazarlo, supuesto siempre que el donativo le sea lícito por las razones expuestas en los dos puntos anteriores. En la otra hipótesis, cuando el don le sea superfluo, habrá de examinar si tan sólo tiene que atender a su propio sustento, o si además aspira a procurarlo a otros pobres, llevado de su caridad para con el prójimo necesitado.

En el primer caso, no debe tomarlo en manera alguna ni menos guardárselo, supuesto que se propone salvar su alma para la otra vida, y al tomar aquel superfluo don y conservarlo, obedece tan sólo al egoísmo de la codicia, y toda acción que no se hace por Dios, hácese por el demonio o, al menos, es un estímulo que a ello invita, y quien da vueltas alrededor del peligro, se expone a caer en él [1]. Además, caben en esta segunda hipótesis otras dos: 1ª Que tome el don públicamente y lo devuelva luego al dador en secreto, o que lo tome en público y lo distribuya entrelos pobres, en secreto también. Este grado de virtud es patrimonio de los sinceros amigos de Dios y, por ser muy duro para el alma, no pueden alcanzarlo más que quienes están ya muy seguros de sí, por haber domado su egoísmo con la disciplina ascética. — 2ª Que rechace el don y no lo tome, a fin de que el dador lo dé a quien lo necesite más que él; o bien, que lo tome, pero para hacerlo llegar seguidamente a otro pobre más necesitado. En ambos casos, puede hacerlo, bien en secreto, bien en público, según las normas que en el citado *Libro de*

---

[1] Cfr. *Eccles.*, III, 27: *Qui amat periculum, in illo peribit.*

los misterios del azaque dimos para resolver si es más meritorio recibir el don en público o en secreto.

De todos modos, la idea que deberá siempre tener fija es que los bienes superfluos que Dios hace llegar a sus manos son realmente una prueba y tentación a que Dios mismo le somete para ver cómo se conduce, y, en cambio, los bienes indispensables para el sustento son de parte de Dios una muestra de su bondad para con él. Y así, cuide bien de distinguir entre lo que es prueba y tentación de Dios y lo que es bondad suya. Ya dijo el Profeta, a este respecto: «A tres cosas no más tiene derecho el siervo de Dios: alimento que le conserve la vida, vestido que cubra su desnudez y habitación que lo guarde. Todo cuanto pase de esto, será ya materia de cuenta en el juicio final.» Por consiguiente, en tomar lo necesario, de aquellas tres cosas, serás digno de recompensa; pero en tomar algo de ellas que te sea superfluo, aunque con ello no ofendas realmente a Dios, estarás expuesto a responsabilidad el día del juicio; y si le ofendes, a castigo.

Otro consejo que tendrá muy en cuenta, es éste: si formado el propósito de renunciar a uno de los bienes lícitos por amor de Dios y para mortificar cualquiera de las pasiones de su concupiscencia, le viniere, sin buscarla, la ocasión de disfrutarlo y tratase de aprovecharla como experiencia y prueba de su energía moral ante la tentación, lo más conveniente le será abstenerse, porque la concupiscencia, cuando se le concede la parte más pequeña de lo que pide contra el propósito formado, se familiariza y habitúa a ello y ya luego es imposible vencerla en cosas más graves. Por eso le conviene más rechazar o devolver el don, según lo reclama la virtud de la austera renuncia a las cosas mundanas. Ysi lo toma para darlo a los necesitados, todavía cumple mejor con esa misma virtud, aunque de tal perfección no son capaces más que los sinceros amigos de Dios.

En el segundo caso, es decir, cuando el pobre que recibe el don lo hace movido de su caridad generosa para con los demás, porque a su cargo corre procurar el sustento a una congregación de mendicantes consagrados al servicio de Dios, debe tomar aun aquello que, siendo superfluo para él, no lo es para los pobres a quienes él sustenta; pero inmediatamente deberá dedicarlo a este fin, es decir, gastarlo, sin atesorarlo, pues si lo conserva en su poder, aunque sea tan sólo una noche, correrá peligro de verse tentado por la codicia y el egoísmo [1].

7 — ILICITUD DE MENDIGAR SIN NECESIDAD Y CONDUCTA DEL MENDICANTE QUE POR EXTREMA NECESIDAD MENDIGA

En principio, la mendicidad es cosa prohibida. Tan sólo es lícita en caso de necesidad extrema o tan grave que a ésta se aproxime, pues si su gravedad es tan sólo remota, tampoco está permitida. Decimos que es en principio ilícita, porque la mendicidad no está jamás exenta de tres vicios o defectos, que son ilícitos también: 1° Pedir limosna implica en sí una queja manifiesta contra Dios, pues el que pide, da con ello a entender que es pobre, es decir, que Dios ha sido mezquino para con él en la distribución de sus beneficios, y esto equivale, esencialmente, a quejarse de Dios. Así como el siervo, cuando pide limosna, difama con su mendicidad al amo a quien sirve, así también los siervos de Dios difaman a su Señor pidiendo. Y esto es evidentemente ilícito, salvo el caso de extrema necesidad. — 2° En la mendicidad va también implicado cierto envilecimiento del mendigo ante alguien distinto de Dios, y el creyente no debe rebajarse ante nadie, más que ante Dios, pues sólo Él es su Señor, mientras que los demás hombres son, lo mismo que el mendigo, siervos suyos. Por consiguiente, no debe humillarse y envilecerse ante ellos pidiéndoles, más que en caso de necesidad extrema. — 3° El pedir no puede menos de producir, ordinariamente, molestias a la persona a la cual se pide: es, en efecto, muy fácil que ésta no se sienta bien dispuesta a otorgar generosamente y con gusto la limosna, y por tanto, si la da por la vergüenza que siente de dejar defraudado al mendigo o por aparecer hipócritamente generoso y caritativo a sus ojos, incurre el mendigo en falta tomándola; y si, por el contrario, se niega a dársela, es también muy fácil que su propia negativa le avergüence y moleste, pues con ella aparece a sus ojos avaro y mezquino. De modo que, si da, se amengua su caudal, y si no da, se amengua su buena fama. Y de estas dos menguas es responsable el mendigo que se las produce pidiendo. Ahora bien, perjudicar al prójimo es ilícito siempre, salvo el caso de necesidad extrema.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 147-150.

Una vez demostrado que la mendicidad tan sólo es lícita en este caso, conviene saber que la cosa pedida puede ser o indispensable en absoluto, o necesaria con necesidad grave, o necesaria con necesidad leve, o innecesaria. Ejemplos de estos cuatro casos son los siguientes:

1° Indispensable en absoluto es, para el mendigo hambriento, el pedir cuando tema morir o enfermar de hambre; o para el desnudo, cuando carezca de todo vestido que le cubra. En ambos casos le será, pues, lícita la mendicidad, supuestas las demás condiciones requeridas para la licitud, es decir, que la cosa pedida sea en sí misma lícita; que la persona que la dé lo haga con gusto; que el mendigo sea incapaz de adquirirla por sí mismo trabajando, pues si pudiendo ganarse la vida por sí no lo hace por holgazanería, el pedir le es ilícito, salvo el caso de que viva consagrado al estudio, aunque también en tal caso es evidente que algún tiempo le sobrará para ganarse la vida copiando libros.

2° Ejemplo de mendicidad innecesaria es el del mendigo que pide una cosa, poseyendo ya otra u otras semejantes a ella. Esta mendicidad está prohibida en absoluto. Como se ve, estos dos casos extremos son, por su misma extremosidad, evidentes y muy claros.

3° Ejemplo de necesidad grave es el del enfermo que necesita una medicina con tal urgencia que, si bien no es evidente el peligro de muerte, caso de no tomarla, tampoco está libre del temor de morir en dicho supuesto. Asimismo, el mendigo que posee una túnica, pero carece de camisa en el invierno y está por ello expuesto a enfermar de frío, aunque el peligro no sea inminente y seguro. Así también, el caminante que pide limosna para alquilar una caballería, pudiendo hacer a pie su camino, aunque con dificultades y molestias. En todos estos casos, debe permitirse la mendicidad, porque se trata de necesidades ciertas; pero como en todos ellos también pueden superarse tales necesidades con la virtud de la paciencia, debe aconsejarse al mendigo que se abstenga de pedir, por ser esta abstención más útil para su alma. No puede, sin embargo, calificarse de moralmente abominable el acto de pedir en estos casos, si el mendigo pide con sinceridad, diciendo, por ejemplo: «No llevo bajo mi túnica camisa, y el frío me hace daño que me molesta mucho, aunque puedo soportarlo.» Esta sinceridad al pedir es fácil que le sirva de expiación a los ojos de Dios, respecto a los otros defectos de que su mendicidad adolece.

4° Ejemplo de necesidad leve es el del pobre que pide una túnica, para encima de su ropa interior, a fin tan sólo de ocultar a la vista de la gente, por la calle, los jirones de aquélla. Lo es también el del que pide limosna tan sólo para poder comprar algún condimento o manjar, teniendo ya pan que comer. Asimismo, el caminante que la pide para el alquiler de un caballo, teniendo ya un asno; o el que la pide para alquilar un vehículo, poseyendo cabalgadura. En todos estos casos, si el mendigo engaña simulando una necesidad distinta de las dichas, peca pidiendo. Peca también, aun si pide sin engañar, cuando concurra cualquiera de los otros tres motivos que exponen la mendicidad al peligro de ilicitud, porque la necesidad leve no basta a justificarla y a eximirla del peligro de dichos tres motivos. En los demás casos, en cambio, es lícita.

Cuestión 1ª — Pero se dirá: ¿Cómo es posible evitar el peligro de incurrir en aquellos tres vicios o defectos que la mendicidad implica?

Respuesta. — En cuanto al primero, o sea, a la queja contra Dios, lo evitará el mendigo manifestando, al pedir, su gratitud a Dios solo, es decir, pidiendo como quien nada necesita de las criaturas, y para esto diciendo: «Yo, con lo que tengo me basta; pero mi alma, cobarde y necia, me pide una túnica para cubrir mi ropa interior, aunque realmente me es superflua e innecesaria.» Con esto quedará excluída toda queja contra Dios.

En cuanto al propio envilecimiento, lo evitará pidiendo a su padre, a sus familiares o a sus amigos, a cuyos ojos él sabe muy bien que no quedará rebajado, aunque les pida, ni le despreciarán por ello; o bien, a un extraño, pero generoso, que esté bien dispuesto a invertir en tales obras de caridad su patrimonio y que, por eso, hasta se alegre de encontrar persona a quien hacer algún beneficio, creyéndose favorecido por el pobre que se lo acepta, con lo cual desaparece todo motivo de rebajamiento en el que pide, ya que a su vez éste hace un favor al que le da la limosna, y es evidente que todo favor envuelve rebajamiento para el que lo recibe.

En cuanto a las molestias que la petición puede producir a las personas a las cuales se pide, las evitará el mendicante no pidiendo directa ni concretamente a una persona determinada, sino dirigiéndose en general a todos, para que así dé oídos a su petición aquel tan sólo que espontánea y gustosamente quiera hacer limosna. De otra manera, si entre los presentes hubiese alguien que pudiendo hacerla no la hiciera, se molestaría al quedar en evidencia su falta de generosidad y quizá se resolviese a dar limosna, forzado por el temor de ser criticado de mezquino, aunque interiormente preferiría no darla, si pudiese hacerlo sin dicho temor de reproche. Por eso, si el mendicante pide a una persona determinada, conviene que lo haga de manera que aquélla pueda, si quiere, hacerse el desentendido. Así, en el caso de que pudiendo esquivar la petición sin reproche de mezquindad no la esquive, ya es seguro que la limosna la da por gusto y que no le molesta. Por eso también conviene que el mendicante pida tan sólo a las personas que sepa no se han de avergonzar de él, si rechazan su petición o se hacen el desentendido, pues la vergüenza, respecto del mendigo, es también una molestia.

Cuestión 2ª — Y si el mendicante toma la limosna de quien le consta que sólo se la da porque tiene vergüenza de que él o los presentes lo tachen de mezquino, ¿le será lícito o ilícito el tomarla?

Respuesta. — Le será ilícito en absoluto y sin que de ello quepa duda alguna ni discusión entre los moralistas, pues el caso es idéntico al del que toma el bien ajeno contra la voluntad de su dueño, a fuerza de golpes y amenazas. No hay, en efecto, diferencia alguna entre el hecho de golpear físicamente el cuerpo del prójimo con un palo y el hecho de herir su corazón moralmente con el azote de la vergüenza y del miedo al reproche de mezquindad, si no da lo que se le pide. Todavía molesta más que el golpe físico este otro azote moral a los corazones de los hombres inteligentes. Ni cabe objetar que exteriormente ha sido dada la limosna con plena voluntad y gusto, pues ya dijo el Profeta que si los jueces en este mundo sentencian con arreglo a lo que exteriormente aparece, Dios, en cambio, juzga según lo que en la conciencia se oculta. Los jueces, en efecto, obran así, porque en los litigios temporales no pueden hacer otra cosa, ya que les es imposible penetrar en lo íntimo de las conciencias, y por eso se ven forzados a sentenciar según los datos que exteriormente les constan por las declaraciones orales de los litigantes, a pesar de que la lengua es un intérprete falaz y muy embustero. La necesidad es, pues, la que a ello les obliga. En cambio, aquí se trata de una cuestión entre el hombre y Dios, que es justísimo juez y para el cual los corazones de los hombres son como las lenguas para los jueces de acá abajo en sus juicios. No mires, pues, en este problema más que a tu propio corazón y haz lo que éste te aconseje y decida. El *muftī*, en las causas de este mundo, es quien aconseja al juez y al sultán las decisiones que deben tomar; pero en las cosas que atañen a la vida futura, hace de *muftī* el director espiritual, y de sus decisiones pende la salvación del alma, pues siguiéndolas se libra ésta del castigo del sultán de la otra vida, que es Dios, lo mismo que en la vida presente se libra el hombre del castigo temporal, siguiendo las decisiones jurídicas del alfaquí. Por consiguiente, lo que el mendicante toma contra la voluntad de su dueño, no puede decirse que lo posee con pleno derecho, a los ojos de Dios, y debe por tanto devolverlo. Y si por acaso le diese vergüenza de hacer esto, está obligado a restituirle su valor con algo que compense el precio de la cosa recibida, en forma de regalo, para quedar así libre de toda responsabilidad. Caso de que el regalo no le fuera aceptado, deberá hacerlo a sus herederos, pues si en sus propias manos la cosa perece, él será responsable a los ojos de Dios, por haber dispuesto de ella y por haber pecado pidiendo la limosna que fué la causa remota del daño producido.

Cuestión 3ª — Pero el penetrar en lo íntimo de la conciencia del prójimo es cosa muy difícil. ¿Cómo, pues, podrá el mendicante librarse del peligro de errar en ese punto? Porque cabe muy bien que crea que la limosna se la dan a gusto y que, sin embargo, no sea realmente así.

Respuesta. — Cabalmente por eso los místicos de delicada conciencia se abstenían en absoluto de mendigar y no aceptaban de nadie limosna alguna. Así, Bišr [1] jamás tomó de nadie cosa alguna, salvo de Sirrī [2], porque decía: «Como sé muy bien que Sirrī se alegra de desprenderse de lo que posee, por eso le pido, pues así le ayudo a conseguir lo que él desea.» Ésta es, efectivamente, la causa de que la mendicidad sea tan reprobable y su abstención tan recomendable: porque el disgusto que recibe la persona a quien se pide, únicamente es lícito producirlo en caso de necesidad extrema, es decir, cuando el mendicante, estando a punto de morir si no pide, no encuentra persona alguna de quien solicitar ayuda sin inferirle esas molestias. En esos casos de extrema penuria, es lícito pedir, como es lícito comer la carne inmunda del cerdo o la carne mortecina.

En suma, el criterio para decidir si la mendicidad es lícita consiste en averiguar si la persona a la cual se pide estaría dispuesta, caso de conocer la necesidad del pobre, a atenderla espontáneamente y con buena voluntad, sin previa petición, y de modo que esta petición no pueda servir para otro objeto que para darle a conocer la necesidad en que se halla el mendigo, pues si además la petición hace que sea atendida por vergüenza o hipocresía, ya no es lícita. Ahora bien, hay casos en que no cabe duda de la buena voluntad de quien da limosna, como los hay en que es indudable su repugnancia interior. En la primera hipótesis, el pedir será siempre lícito, como será ilícito en la segunda. Pero habrá otros casos en los que la solución resultará dudosa, porque las circunstancias lo serán también. En ellos, el mendicante deberá examinar atentamente su conciencia, para inclinarse a la solución que más contradiga su amor propio, aunque le aparezca tan dudosa como la solución opuesta [1].

---

[1] Bišr ben al-Ḥāriṯ al-Ḥāfī, natural de Marw, residió en Bagdad y murió el año 227 de la héjira.

[2] Sirrī al-Suqatī, místico de Bagdad, murió el año 257 de la héjira.

8 — CUÁNTOS Y CUÁLES BIENES BASTAN PARA VIVIR Y HACEN ILÍCITA LA MENDICIDAD

El Profeta dijo que «quien pide lo que no necesita, pide en realidad un ascua de fuego del infierno, tanto si pide poco, como mucho». Estas palabras son decisivas, respecto de la ilicitud de la mendicidad; pero ya es más difícil fijar el criterio, respecto de la cantidad de riquezas que es dudoso si se pueden o no pedir lícitamente. Para ello hay que recurrir a la Revelación. Ahora bien, en una de las tradiciones del Profeta dijo éste: « — Con la riqueza que Dios autoriza, tenéis bastante y no necesitáis más.» « — Y ¿cuál es esa riqueza de Dios?», le preguntaron. A lo cual respondió: « — La comida de un día y la cena de una noche.» En otra tradición consta que dijo: «El que pide, poseyendo ya cincuenta monedas de plata o su equivalente en oro, pide lo que le es superfluo.» En otra redacción del mismo *ḥadīṯ* dice «cuarenta monedas de plata».

Ahora bien, puesto que las cantidades difieren en estos *ḥadīṯs,* que son todos ellos auténticos, es lógico inferir que se refieren a circunstancias u ocasiones también diferentes, ya que la verdad no puede ser más que una sola, y fijar una cantidad misma para todos los casos es imposible. Lo que en último término cabe es, pues, señalarla aproximativamente, y esto no se conseguirá más que dividiendo los casos posibles, según la situación en que se encuentren los necesitados que piden.

---

[1] *Iḥyā',* IV, 150-152.

Esto supuesto, el Enviado de Dios dijo que sólo a tres cosas tiene derecho el hijo de Adán: alimento que lo sustente, vestido que lo cubra y casa que le sirva de asilo; más que esto, ya le será materia de cuenta en el juicio final. Tomando, pues, estas tres cosas como base para las necesidades humanas, vamos a examinar sucesivamente los géneros, las cantidades y los tiempos.

En cuanto a los *géneros*, son los tres indicados en el *ḥadīṯ* dicho del Profeta: comida, vestido y habitación; pero a ellos hay que añadir también, como anejos suyos, cuantas cosas tengan su mismo valor o sentido, incluso hasta el alquiler de la cabalgadura indispensable para el viajero o cualquier otro servicio de necesidad imprescindible, ya para el mismo pobre, ya para sus hijos y familiares y, en general, para cuantos viven bajo su patrocinio, incluyendo también los animales.

En cuanto a la *cantidad* de estas tres cosas necesarias, diremos que el vestido indispensable consta de las prendas que convienen a una persona religiosa, es a saber: túnica exterior, camisa, pañuelo para la cabeza, pantalón y calzado. Todo lo demás es superfluo. Y dígase lo mismo, por analogía, de los utensilios domésticos en general. Las prendas de vestir no deben ser de telas delicadas, como tampoco las vasijas han de ser de metal, si prestan el mismo servicio las de barro, pues todo ello es superfluo. En cuanto al número, bastará con un solo objeto de cada clase, y de la materia más vil, siempre que no sea extravagante, es decir, contraria a lo acostumbrado y corriente. En cuanto a la comida, la cantidad cotidiana no debe pasar de un almud, o sea lo que cabe en las dos manos, y su especie será la de los manjares ordinarios del país, aunque tan sólo sea pan de cebada con algún condimento, todos los días. Por lo que toca a la habitación, habrá que contentarse con la más estrecha, con tal sea capaz, pero sin ornato alguno, pues el mendigar para conseguir una habitación espaciosa y adornada es ya pedir algo superfluo.

En cuanto al *tiempo*, habrá de contentarse el pobre con lo que le baste para el momento presente, es decir, el sustento de un día y una noche, el vestido que le cubra y la habitación que le cobije. Esto es indudable. Ahora, por lo que atañe al futuro, caben tres grados de perfección en la austeridad: uno es el de pedir lo necesario tan sólo para el día de mañana; otro, el de pedir lo necesario para cuarenta o cincuenta días; otro, en fin, el de pedir lo necesario para un año. Lo que nosotros tenemos por cierto es que la mendicidad de quien posee lo suficiente para vivir él y su familia durante un año, es ya cosa ilícita, porque ese tal puede ya pasar por rico. De aquí que en el *ḥadīṯ* arriba citado se considere ilícito el pedir, poseyendo cincuenta monedas de plata, puesto que cinco monedas de oro bastan para el sustento anual del soltero, aunque quizá no sean suficientes para el padre de familia. De modo que, si éste necesita algo antes de acabar el año y puede pedir entonces sin perder la ocasión oportuna para ello, no deberá hacerlo antes de necesitarlo, porque como en el momento actual es rico y quizá el día de mañana ya no viva, su petición sería innecesaria para el presente, ya que, según se ha dicho, le basta al hombre con el sustento del día y de la noche. Ahora, si por esperar a que le falte hubiera de perder la ocasión oportuna de pedir y no encontrase más tarde persona que le diese limosna, ya entonces le sería lícito el pedir, porque la esperanza de vivir un año entero no es infundada, y, por lo tanto, si retrasa el pedir, puede temer fundadamente el quedarse luego en necesidad extrema y sin poder ya satisfacerla. Pero, como se ve, todo esto es muy aleatorio y no cabe por ello fijar con exactitud plazos y condiciones *a priori*, sino dejarlo a la prudente discreción de una conciencia timorata, que resolverá en cada caso lo más perfecto y seguro a los ojos de Dios. Porque si el pobre de espíritu es un verdadero asceta que tenga puesta su mira en la vida futura, es decir, si su fe en la providencia es viva y su confianza en Dios es tan segura y sólida que no duda recibirá de Él su sustento en lo futuro, se contentará fácilmente con el pan cotidiano, sin temor alguno del día de mañana. Y éste es el grado más sublime a los ojos de Dios [1].

9 — ORÍGENES CRISTIANOS Y MONÁSTICOS DE ESTA DOCTRINA

Difícilmente se encontrará otro tratado del *Iḥyā'* que con mayor relieve acuse los orígenes cristianos y monásticos de la espiritualidad de Algazel. Vimos ya el sello evangélico que ofrecen las razones y textos con que demuestra el mérito de la pobreza [2]; pero es todavía más palmario el nexo que une la doctrina y el ejemplo de los Padres del Eremo con las ideas y normas que Algazel expone y dicta aquí para lograr gradualmente la perfección en la práctica de esta virtud cristiana.

El pensamiento, tan original al parecer, de que la mendicidad envilece porque implica una humillación del hombre para con sus prójimos, es calco evidente de la doctrina de San Nilo, San Basilio y San Isidoro de Pelusa. Según este último, el don recibido, aun sin pedirlo, envilece y hace servil al hombre, y por eso es preferible a la mendicidad el abandono del pobre en manos de la providencia divina [3]. Y que ésta fué la conducta corriente en la mayoría de los casos, lo atestiguan las páginas de las *Vitae Patrum Eremi*, en que repetidas veces se consignan heroicos ejemplos de abnegación y renuncia de todo don, rechazado sistemáticamente por aquellos austeros eremitas. Así, el monje Agatón rehusaba los donativos, porque, pudiendo vivir del trabajo de sus manos, estimaba vergonzoso y humillante recibirlos sin necesitarlos, y ni aun con el propósito de darlos él a su vez a los pobres los admitía, para no exponerse al peligro de la vanidad espiritual [1]. Otro monje rechazó cien monedas que le ofrecían en limosna, diciendo que quien tiene fe en la providencia, nada necesita y, por tanto, no debe aceptar ni, menos, pedir donativos [2]. Algunos, sin embargo, los aceptaban, pero para entregarlos a los pobres, sin reservarse nada o tan sólo lo estrictamente preciso para el sustento. El monje Pablo aceptaba sólo aquellos manjares que podía consumir en el día. Doroteo admitió tres monedas, de una suma de quinientas; Policronio y Arsenio, en cambio, rechazaban íntegros los dones que se les ofrecían y los entregaban a los pobres, invocando para ello el consejo evangélico: *Vende quae habes et da pauperibus* [3].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 152-153.

[2] Agréguense los siguientes, aducidos por Algazel en otros pasajes, como preferidos por Jesús: 1° (*Iḥyā'*, I, 222): «Ningún pobre fué más pobre que yo.» — 2° (*Ibid.*, III, 140): «Nos basta con las ropas usadas de quienes antes que nosotros vivieron.» — 3° (*Ibid.*, III, 141): «Comer pan de cebada mezclado con sal dura, vestir cilicio y dormir en los estercoleros, todavía es mucho si con ello se logra la salud del alma en esta y en la otra vida.» — 4° (*Ibid.*, III, 142): «Contentaos con las cosas más viles de este mundo.» Cfr. Asín, *Logia*, n^{os} 11, 30, 36, 37, 39, 42, 43, 44, 70, 72.

[3] *PP. GG.*, LXXVIII, 1527, Cfr. Besse, *Les moines d'orient*, pp. 376-377.

Las reglas de Algazel, respecto de la cantidad, calidad y tiempo de la comida, parecen transcritas de las de San Basilio y San Pacomio: aquél recomendaba, en efecto, a sus monjes los manjares más viles del país de residencia y tomados en la cantidad mínima indispensable para el sustento, si bien con la prudente salvedad de no fijar de antemano normas absolutas en esto, sino atenerse a las circunstancias personales (edad, salud, temperamento, etc.) y con la sola necesidad estricta por medida. San Pacomio permitía, como Algazel, dos comidas cotidianas, a mediodía y por la noche, con manjares simples y del país. Algunos excluían la carne y el pescado y hasta todo manjar preparado al fuego. San Basilio permitía tan sólo las legumbres, con pan y agua, y Porfirio, el pan con hierbas silvestres [4].

Igual paralelismo encontramos en lo que atañe al vestido, utensilios y habitación. Son muchos los ejemplos de austeridad, que se citan a este respecto por Besse, de monjes que no usaron nunca más de una túnica, negándose a aceptar otra, cuando les era ofrecida [1]. Mesimas vestía sólo túnica y cilicio [2]. Pero los más heroicos casos de pobreza espiritual son los de Zenón y Juliano: aquél, discípulo de San Basilio, vivía en un sepulcro, a pan y agua, sin utensilio alguno: lecho, fuego, lámpara, olla, vasija, arca y ni aun libros para sus rezos; vestía viejos andrajos y unas suelas de cuero por calzado, y recibía un solo pan, cada dos días. Juliano pasó setenta años de su vida en una cueva, con un solo sayo y cilicio, una vasija de madera y un libro [3].

---

[1] Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum Eremi,* 512 *a.*

[2] *Ibidem,* 192 *a.*

[3] *Ibidem,* 727 *a,* 767 *a.* Cfr. Besse, *op. cit.,* p. 164.

[4] Cfr. Besse, *op. cit.,* pp. 295, 296, 302-306.

Por lo demás, esas austeridades del monacato cristiano oriental y de sus imitadores en el islam eran el literal cumplimiento del consejo evangélico (Marc., VI, 6): *Nollite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via, neque duas tunicas, neque calceamenta.*

---

[1] Besse, 255. Cfr. Rosweyde, *op. cit.*, 813 *b*, a propósito del monje Afraates.

[2] Rosweyde, *op. cit.*, 828 *a*.

[3] *Ibidem*, 821 *a*, 870 *b*.

CAPÍTULO XXII

DEL ASCETISMO O RENUNCIACIÓN AL MUNDO [1]

1. Análisis de sus elementos esenciales. — 2. Mérito del ascetismo. — 3. Grados de la renuncia ascética, considerada ya en sí misma, ya en relación con la cosa renunciada, ya con la cosa por la cual se renuncia. — 4. La renuncia ascética de las cosas necesarias para la vida. — 5. Explicación de los signos del ascetismo. — 6. Espíritu evangélico de esta doctrina.

1 — ANÁLISIS DE SUS ELEMENTOS ESENCIALES

EL ascetismo o renunciación y desprendimiento de las cosas mundanas es una de las más nobles moradas de la vía espiritual.

Consta, como las otras moradas, de tres elementos, emocional, cognoscitivo y activo, porque, según enseña la doctrina de los antiguos, las partes integrantes de la religiosidad redúcense todas a estas tres: convicción, palabra y acción. La palabra, como exterior que es, ha de manifestar la convicción y el sentimiento, que son interiores, y sin los cuales nada valen ni significan las palabras. Las fórmulas verbales del credo islámico, si no proceden de una convicción y de una emoción religiosa, no constituyen fe. El elemento cognoscitivo o convicción es la causa del sentimiento, y de éste nace, como su fruto, la acción. Examinemos, por tanto, primero, el sentimiento, y después, los otros dos elementos que son causa y efecto, respectivamente, del ascetismo o renuncia a las cosas del mundo.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 154-171: *Kitāb fī-l-zuhd.*

1 ° El sentimiento es propiamente lo que se llama renuncia, y consiste en desviar el deseo de una cosa, para enderezarlo hacia otra mejor. Todo el que se desprende de un objeto por cambio, venta, etc., es evidente que no lo hace, sino porque no lo quiere ya y prefiere otro objeto, hacia el cual su deseo se inclina. Ese estado de ánimo, respecto del objeto del cual el deseo se desvía, se llama renuncia, y respecto del objeto preferido, se llama deseo y amor. La renuncia, por tanto, reclama un objeto renunciado y otro preferido, que sea mejor que aquél para el sujeto; pero también el objeto renunciado ha de ser, en sí mismo, apetecible bajo cierto respecto, pues no podría decirse con propiedad que el sujeto renuncia a una cosa que en sí misma no sea deseable en algún sentido. Así, por ejemplo, no cabe llamar desprendido o austero asceta a quien renuncia a la posesión del polvo de la tierra o de las piedras del campo, pero sí a quien renuncia a la posesión de las monedas de plata y oro, porque el polvo y las piedras no tienen nada de apetecibles. A su vez, el objeto preferido ha de ser, para el sujeto, mejor que el renunciado, hasta el punto de que su mayor bondad le fuerce a desearlo con preferencia al otro. Así, por ejemplo, el vendedor no se resuelve a vender la cosa que posee, si no es, a su juicio, mejor que ésta la cosa que va a comprar con su precio. Su estado de ánimo es, pues, de renuncia, respecto de la cosa vendida, y de amor o deseo, respecto de la comprada o cambiada.

Resulta de aquí que todo el que vende la vida presente por la futura, renuncia a aquélla; y al revés, todo el que vende la futura por la presente, renuncia a la futura. Sin embargo, el uso corriente del lenguaje aplica este nombre de «renuncia» *(zuhd)* tan sólo a quien prefiere la futura a la presente.

Siendo, pues, el ascetismo la renuncia a un objeto amable, claro es que no puede concebirse, sino por inclinación del alma hacia otro objeto más amable que aquél, pues repugna por imposible dejar una cosa a cambio de otra, si ésta no es más digna de amor para el sujeto. Ahora bien, el que renuncie a todo lo que no es Dios, incluso al paraíso, porque no ame más que a Dios, ese tal será el asceta propiamente dicho y en absoluto. En cambio, el que renuncie a todos los bienes de este mundo, pero sin renunciar a aquellos otros bienes de la vida futura, porque cabalmente si renuncia a los de la vida presente es por deseo y amor de los deleites sensibles del paraíso, será asceta también, aunque de un grado inferior en perfección al primero. Finalmente, el que renuncie a algunos tan sólo de los bienes mundanos, pero no a todos, v. gr., a las riquezas, pero no a los honores, o a los manjares suculentos y abundantes, pero no al lujo en el vestir, ya no merecerá con razón el nombre de asceta, pues su condición, respecto de los ascetas, será la misma que la condición, respecto de los penitentes, de quien se arrepiente y enmienda de unos pecados y no de otros. Su ascetismo, en efecto, es tan real y válido, como lo es la penitencia de este pecador que sólo parcialmente se enmienda, pues así como la penitencia consiste en abandonar los deleites pecaminosos, así también el ascetismo estriba en abandonar los deleites lícitos, y nada tiene de inverosímil que el hombre pueda renunciar a unos tan sólo de estos deleites y no a otros, como tampoco es inverosímil que abandone y evite algunos tan sólo de los deleites pecaminosos. En ambos casos, es cierto que hay renuncia del alma a los placeres mundanos; pero, a pesar de ello, no se llama asceta, sino al que renuncia a los lícitos.

En consecuencia, el ascetismo, considerado como un sentimiento o estado del alma, es la renuncia a las cosas del mundo presente, por conseguir las de la vida futura, o la renuncia por Dios a todo lo que no es Dios. Y este último grado es el más alto y sublime. Así como el objeto preferido por el asceta debe ser mejor, a juicio de éste, que el objeto renunciado, así también el objeto renunciado debe ser posible o asequible para el sujeto, pues renunciar a lo inasequible es absurdo, y sólo mediante la renuncia se demuestra con claridad que el sujeto deja de desear.

2º El elemento segundo, es decir, el cognoscitivo, que produce o engendra ese estado de ánimo, es la convicción de que el objeto renunciado es despreciable, respecto del objeto preferido; así, por ejemplo, se advierte en el mercader que, si vende su mercancía, es porque considera mejor para él el precio recibido en cambio, y por eso lo desea, pues mientras esa convicción no exista, no se concibe que deje de amar el mercader su mercancía. De igual manera, pues, le ocurre al que adquiere la convicción de que las cosas de Dios y la vida futura son mejores y más duraderas, es decir, que sus deleites son en sí mismos preferibles y mucho más duraderos que los mundanos, como las perlas lo son, por ejemplo, respecto de la nieve, y por eso no encuentra dificultad alguna, el que posee la nieve, para venderla por las perlas. Ésta es, en efecto, la relación misma que existe entre la vida presente y la futura: el mundo es como la nieve expuesta a los rayos del sol, que no cesa de derretirse hasta desaparecer por completo; la vida futura, por el contrario, es como la perla que jamás se aniquila y desvanece. Pues bien: cuanto más firme sea la certeza y sólida la convicción, que el alma adquiera, de esta diferencia de valor entre la vida presente y la futura, mayor será su deseo de vender aquélla por ésta, hasta el punto de que cuando dicha seguridad llegue al máximo, acabará por vender su fortuna y aun su propia vida presente, por lograr la futura [1].

Toda la ciencia que para llegar a la morada del ascetismo se requiere, es, pues, no más que ésta: saber que la vida futura es mejor y más duradera que la presente. Pero a menudo ocurre que esto lo sabe quien, sin embargo, no logra desprenderse del mundo y renunciar a él, bien porque ese su conocimiento es endeble y su certeza nada firme, bien porque se deja dominar por las pasiones y sojuzgar bajo el yugo del demonio, bien porque se deja engañar por las falaces promesas de éste, que le aconseja aplazar día tras día su conversión, hasta que de improviso le arrebata la muerte y con ella encuentra su eterna condenación.

---

[1] Alusión a la parábola evangélica de la *pretiosa margarita* (Mat., XIII, 45-46.)

3º El elemento tercero, es decir, el acto externo producido por el sentimiento de renuncia, consiste en el abandono efectivo de una cosa que se vende, cambia o permuta por otra que el sujeto estima de más alto valor que aquélla. Así como el acto resultante del contrato de venta consiste en el abandono de la cosa vendida, de la cual el vendedor se desposee para tomar el precio que la compensa, así también el ascetismo exige el abandono real y absoluto de la cosa renunciada, que es el mundo con todos los objetos que lo integran, lo preparan y le son anejos. No sólo hay que eliminar del corazón el amor del mundo para introducir en él el amor de la virtud, sino que, además, hay que desprender efectivamente de la mano y del ojo las cosas cuya afición ha sido eliminada del alma e imponer a esos miembros y a todos los demás órganos corpóreos la práctica de los actos externos característicos de la virtud. Si así no se hace, la renuncia será tan inválida, como lo sería el contrato de venta en que el vendedor entregase el objeto vendido, pero sin recibir el precio, pues la venta no se cumple y hace efectiva, más que cuando ambos actos, la entrega del objeto y la toma del precio, se han realizado. Si uno entrega un objeto presente a cambio de otro ausente, es claro que de seguida comenzará a poner los medios para entrar en posesión del objeto ausente, y sólo se ultimará el contrato de venta en el momento en que acabe de tomar posesión de aquél, caso de que el comprador sea persona de fiar, que quiera y pueda cumplir el compromiso que contrajo con el vendedor; pero, de todos modos, es evidente que si el vendedor, en vez de entregar el objeto, lo retiene en su poder, la venta no puede realizarse en manera alguna. Y dígase lo mismo de la renuncia que el ascetismo implica. El signo evidente del deseo o amor de una cosa es la adhesión a ella. El signo evidente de la renuncia es el desprendimiento efectivo. Si, pues, de hecho te desposees de una parte de las cosas de aquí abajo, pero no de todas, serás asceta tan sólo de aquello a que renunciaste, pero no lo serás en absoluto. Y si careces de riquezas porque no tienes fortuna ni bienes temporales, tampoco cabe que seas asceta, es decir, que practiques de hecho la virtud de la renuncia, pues a lo que no posees de hecho, tampoco puedes de hecho renunciar.

Es fácil, sin embargo, que el demonio te engañe haciéndote creer que eres asceta, cabalmente porque careces de bienes de fortuna; pero conviene que no te dejes encadenar con las ataduras de sus falaces ilusiones, en vez de confiar y dar entero crédito a los avisos de Dios, porque no habiendo jamás poseído de hecho las riquezas, no puedes tener la seguridad de que, si las poseyeras, renunciarías a ellas. ¡Cuántos hay que creen de buena fe sentir repugnancia y horror al pecado, mientras no se ven expuestos a la tentación, y cuando la ocasión de pecar se les ofrece fácil, sin peligro alguno temporal y sin el temor de ser vistos, caen en el pecado! Si, pues, esta ilusión es tan corriente en materia ilícita, es decir, tratándose de pecados evidentes, guárdate muy mucho de confiar en ella cuando se trata, como en el ascetismo, de cosas perfectamente lícitas y permitidas. El medio único de adquirir segura confianza en estas materias, consiste en probarte y experimentarte, una y otra vez, en el estado de la posesión efectiva de los bienes mundanos, es decir, cuando realmente puedas renunciar a ellos: si eres capaz de cumplir los propósitos de renuncia sin subterfugios ni excusas y perseverando en la renuncia interior y exterior, entonces ya podrás, en cierto modo, confiar, aunque temiendo siempre que tu confianza se disipe, porque el alma está continuamente expuesta a faltar a sus propósitos y a recaer en los pasados hábitos a que la naturaleza la inclina y arrastra.

Hay que advertir, además, que no es ascetismo el abandono de las riquezas, cuando este abandono se hace simplemente por generosidad y altruísmo natural, es decir, por nativa inclinación del ánimo a hacer bien al prójimo o por desprendimiento humanitario. Todos estos actos de renuncia son, sí, buenos y virtuosos y laudables, pero pertenecen a la esfera de la moral natural y de la religiosidad ordinaria y común, sin entrar todavía en el dominio de la ascética y mística. La renuncia, para que sea ascetismo, debe consistir en un abandono del mundo, que se inspire en la convicción de la vileza de los bienes temporales, comparados con los eternos de la vida futura. Aquellos otros actos de renuncia pueden muy bien ser practicados por quien no crea en la existencia de dicha vida futura, y entonces ya no son ascetismo, sino magnanimidad, generosidad, humanidad y bondad de carácter, porque la simpatía y amor a los semejantes y la inclinación natural del corazón a hacer el bien son sentimientos, por sí mismos, apetecibles y hasta mucho más dulces y agradables al amor propio que las mismas riquezas a que se renuncia.

De modo que así como no es ascetismo la mera entrega del dinero, precio de una cosa, a cambio de ésta, así tampoco lo es la renuncia de las riquezas y su distribución entre los necesitados, cuando la hacemos por amor de la fama, por deseo de ser alabados de generosos, humanos y desprendidos, o por evitar que se nos tache de mezquinos, o simplemente para librarnos de los cuidados y disgustos que consigo lleva la posesión y administración de las riquezas. Nada de esto es ascetismo, porque, más bien que renuncia, constituye lo contrario, a saber, el logro de un bien temporal, grato al amor propio.

En cambio, el asceta propiamente dicho será aquel a quien los bienes temporales se le vienen a las manos sin esfuerzo ni trabajo alguno y que puede perfectamente gozar de su posesión sin menoscabo de su fama y buen nombre, pero que, a pesar de todo, los abandona, tan sólo porque teme que, si los conserva, se familiarizará con ellos, es decir, con algo que no es Dios, y se enamorará de las cosas que no son Él, es decir, incurrirá en el grave pecado del politeísmo, asociando las criaturas al amor que sólo a Dios debe, o bien, aquel otro que abandona los bienes temporales, por la esperanza de los premios eternos que Dios le promete en la vida futura, de modo que renuncia al deleite de los manjares, aromas y bebidas de aquí abajo, a los placeres sexuales legítimos, a la diversión lícita de pasear por los jardines de la tierra y a la satisfacción de embellecerse en esta vida y adornarse con hermosos vestidos, a cambio de los placeres sensibles del cielo, que son mejores y más duraderos [1].

2 — MÉRITO DEL ASCETISMO

Como en las otras moradas de la vida espiritual, Algazel pondera en ésta el mérito del ascetismo, por medio de testimonios de autoridad revelada, extraídos del Alcorán, de tradiciones proféticas y de sentencias de los maestros de espíritu. Huelga transcribir y analizar aquí el texto de tales autoridades, cuyo tenor gira siempre alrededor de la idea de sacrificio o voluntaria renuncia de los bienes mundanos, en que el ascetismo consiste. Lo que sí interesa poner de relieve es el sentido netamente cristiano de esta idea de abnegación voluntaria, el cual se refleja con evidencia palmaria en algunos de dichos testimonios.

Es uno de ellos la sentencia atribuída a Mahoma, que afirma, como el Evangelio de San Juan, la incompatibilidad del amor de Dios con el amor del mundo, formulada en estos términos: «Si quieres que Dios te ame, renuncia al mundo.» Otra sentencia es eco lejano del texto paulino en que el Apóstol renuncia a las riquezas y las desprecia como a estiércol *(Ad Philipp.*, III, 8): «El oro del mundo es, para mí, igual que sus piedras» [2]. En general, toda la teoría de Algazel acerca de esta morada espiritual se basa sobre el símil evangélico (Mat., XIII, 46) de la compraventa: *Inventa autem una pretiosa margarita, ... vendidit omnia quae habuit, et emit eam* [3]. El apego a los bienes de la tierra implica cierta especie de incredulidad, como, por el contrario, su ascética renuncia es la señal más infalible de la fe viva. Por eso, en otra sentencia de Mahoma se cifra la verdadera fe religiosa en este consejo, de espíritu evangélico: «No atesoréis lo que no habéis de comer, ni edifiquéis lo que no habéis de habitar, ni apetezcáis lo que habéis de abandonar.» Y esto es así, porque según otra sentencia de Mahoma, la renuncia generosa a la vida presente es síntoma de esperanza cierta en la vida futura, como la avara afición a aquélla lo es también de duda y falta de fe en ésta, y bien sabido es que los incrédulos no entrarán al paraíso.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 154-156.

[2] Esta misma sentencia de Mahoma aparece en otros lugares del *Iḥyā'* atribuída a Jesús. Cfr. Asín, *Logia*, nos 49, 126, 220.

[3] En el artículo siguiente alude Algazel a ella con bastante claridad, según veremos.

Pero cuando todos estos indicios de influencia cristiana se convierten en plenaria prueba, es al ver cómo Algazel aduce, entre las autoridades que comentamos, las siguientes sentencias atribuídas a Jesús: 1ª «Este mundo es un puente de tránsito para el otro. Pasad, pues, por él, pero sin tomarlo como habitación estable» [1]. — 2ª «Preguntáronle sus discípulos por qué no les permitía edificar una casa en la cual pudiesen adorar a Dios, y Jesús les respondió: « — Id y edificad una casa sobre el agua.» A lo cual sus discípulos le replicaron: « — Pero, ¿cómo podrá mantenerse en pie un edificio cimentado sobre el agua?» Y Jesús les respondió: « — Y ¿cómo podrá tampoco subsistir la adoración de Dios, si se funda sobre el amor del mundo? [2]. — 3ª «Cuatro cosas hay que no pueden alcanzarse, sino con trabajo: el silencio, que es el principio de la vida devota; la humildad, el asiduo recuerdo de Dios y el ascetismo» [3]. — 4ª «Vestía Jesús, hijo de María, túnica tejida con crin de camello, comía del fruto de los árboles, no tenía hijo que pudiera morírsele ni casa que pudiera derrumbársele; para el día de mañana no atesoraba, y dondequiera que la noche le sorprendiese, allí dormía» [4].

Esta pintura de Jesús, exacta reproducción de la imagen de un eremita o monje cristiano, vale por toda una demostración del origen evangélico de la doctrina de Algazel sobre el ascetismo. Por eso, el artículo que ahora resumimos se cierra con el siguiente texto en que Ḥasan de Basora (siglo VIII de J. C.) describe el género de vida de ciertos ascetas, sin decir cuál fuese su religión, pero pintándolos con rasgos exactamente iguales a los que ofrecen los monjes cristianos de las *Vitae Patrum Eremi:*

---

[1] Cfr. Asín, *Logia,* nos 46, 75.

[2] *Ibidem,* nos 36, 40. Cfr. Mat., VII, 26.

[3] Cfr. Asín, *Logia,* nº 76.

[4] *Ibidem,* nº 77. Cfr. Mat., VI, 19, 25, 27, 28, 31, 34. Véanse en el capítulo siguiente otros textos, atribuídos también a Jesús, de espíritu análogo.

> «Yo he alcanzado — dice — a tratar y convivir con ciertas gentes que ni se alegraban cuando alguno de los bienes del mundo se les venía a las manos, ni tampoco se entristecían de perderlo, después de haberlo poseído; a sus ojos, el mundo entero era más despreciable que el polvo de la tierra; vivía cualquiera de ellos cincuenta o sesenta años, sin túnica que lo cubriese, ni marmita en que guisara, ni lecho en que descansara su cuerpo sobre la tierra, ni persona a quien encargase que le preparara su alimento; al llegar la noche, la pasaba en vigilia, orando de pie, cubierto su rostro con un velo e inundadas sus mejillas de lágrimas, en familiar coloquio con su Señor.....; cuando hacían algún acto de virtud, aplicábanse con todo empeño a dar por él gracias a Dios, pidiéndole que lo aceptase; cuando, al revés, cometían alguna falta, llenábanse de tristeza sus corazones y pedían sin cesar a Dios perdón y misericordia, convencidos de que sólo por la penitencia quedarían libres de sus pecados, y salvos»[1].

3 — GRADOS DE LA RENUNCIA ASCÉTICA, CONSIDERADA, YA EN SÍ MISMA, YA EN RELACIÓN CON LA COSA RENUNCIADA, YA CON LA COSA POR LA CUAL SE RENUNCIA

I. El ascetismo, considerado en sí, admite tres grados de intensidad.

En el *primero* o ínfimo, el asceta renuncia a los bienes mundanos, pero conservando a la vez en su corazón cierta inclinación de deseo hacia ellos y sintiendo todavía en su alma cierta preocupación por ellos, aunque el sujeto combate enérgicamente esa inclinación y reprime ese apetito. Más, pues, que asceta, débesele llamar aspirante a asceta, pues su actitud es tan sólo la del que comienza a renunciar al mundo, si se la compara con la de quien ha llegado ya a adquirir el ascetismo, tras largo y empeñado combate. Aquél consume primero su alma y después su bolsa. Estotro, en cambio, consume primero su bolsa y después su alma, pero no en actos de paciencia por la pérdida de las cosas a que ha renunciado, sino en actos de virtud. El asceta de este grado primero está todavía en grave peligro, porque es fácil que se deje vencer por su apetito y que el deseo de las cosas de acá abajo le arrastre, y retorne al mundo, y vuelva tarde o temprano a sentirse en él a sus anchas.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 156-160.

En el grado *segundo*, el asceta abandona ya el mundo voluntariamente y con gusto, porque lo desprecia, al compararlo con la vida futura a la que anhela llegar. Su actitud es, pues, como la de quien abandona una moneda de plata, por ganar dos: ese tal, en efecto, aunque tenga que esperar algún tiempo para entrar en posesión de las dos monedas, no le importa gran cosa. A pesar de todo, el asceta de este grado segundo es todavía imperfecto, porque hace caso y da importancia a su acto de renuncia, lo mismo que el vendedor da importancia y valor a la cosa vendida. De modo que como realmente cree que al renunciar al mundo renuncia a cosa que vale algo, aunque menos que aquello por lo cual renuncia, resulta que el asceta de este grado es todavía imperfecto, puesto que se envanece de sí mismo y se gloría de su propia renuncia ascética.

En el grado *tercero*, que es el más sublime, el asceta renuncia al mundo, de buen grado y con gusto, como en el caso segundo, pero además renuncia a su propia renuncia, porque no le da importancia ni valor alguno, a causa de que, a juicio suyo, no abandona cosa que valga la pena, al abandonar el mundo, que él sabe perfectamente que nada vale. Su actitud es, pues, como la de quien tira un casco de vasija rota, para coger una perla, puesto que no estima hacer con ello cambio alguno, ya que para él el casco nada vale. Así también, el mundo, comparado con Dios y con la felicidad de la vida futura, es más vil cosa que un casco de vasija comparado con una perla. Este grado es la perfección suma del ascetismo, y su causa es la perfecta intuición de Dios. El asceta de este grado está bien seguro contra el peligro de dar importancia al mundo y hacerle caso, exactamente igual que quien abandona el casco de vasija por la perla está libre del peligro de rescindir por su parte el cambio que ha hecho [1].

El que así renuncia a la vida presente por la futura es también comparable, a juicio de los místicos contemplativos, con el hombre que, pretendiendo entrar al palacio real y encontrando cerrado el paso por un perro, echase a éste un pedazo de pan para que, entretenido en comerlo, le permitiera atravesar la puerta y lograr su propósito de acercarse al rey y recibir de sus manos el nombramiento de gobernador de todo su reino. ¿Crees, acaso, que ese hombre pensaría haber obtenido la privanza del rey, a cambio del pedazo de pan que arrojó a su perro? Pues asimismo, el demonio es el perro que intenta impedir a los hombres el paso a través de la puerta que a Dios conduce, a pesar de que la puerta está abierta y la cortina levantada; el mundo es como un mendrugo de pan que, si lo comes, te sabrá bien al masticarlo y su agradable sabor te moverá pronto a deglutirlo, pero que luego te pesará en el estómago y acabará por convertirse allá dentro en fétido excremento que te será preciso echar fuera. ¿Cómo podrá, pues, darle valor alguno quien, en vez de comerlo, lo abandona para lograr la privanza del rey?

Mucho más, que si se compara el mundo entero, es decir, la exigua parte que de sus bienes puede disfrutar un hombre, aunque viva cien años, con la felicidad eterna de la vida futura, vale muchísimo menos que un mendrugo de pan, comparado con la posesión del universo mundo, pues no hay proporción alguna entre lo finito y lo infinito, y el mundo, no sólo es finito, sino de brevísima duración; pero aunque durase millares de millares de años y su goce pudiera lograrse puro y exento de toda turbación, tampoco sería comparable con la felicidad futura, que ha de ser eterna e infinita. ¿Cómo ha de serlo, pues, cuando su duración es tan corta y sus placeres están siempre turbados por preocupaciones? ¿Qué relación podrá haber entre él y el bienestar eterno de la gloria? Ésta es, pues, la razón de que el asceta de este tercer grado no haga caso alguno de su acto de renuncia, porque no le da valor ni importancia a la cosa que abandona. Y la imperfección del ascetismo en los dos grados anteriores obedece, asimismo, a que el asceta no ve intuitivamente y a fondo la nada del mundo a que renuncia.

---

[1] Alusión al símil evangélico de la *pretiosa margarita* (Mat., XIII, 46).

Estos tres grados de ascetismo admiten, a su vez, otros grados, pues el primero puede ser más o menos perfecto, según sea mayor o menor la dificultad y resistencia que el asceta sienta a renunciar al mundo y a reprimir paciente su concupiscencia, y asimismo el del grado segundo puede ser más o menos perfecto, según sea menor o mayor la importancia que el asceta dé al acto de su renuncia.

II. El ascetismo, considerado en relación con la cosa por la cual se renuncia al mundo, admite también tres grados.

El *primero* es aquel en que se renuncia al mundo, por conseguir la salvación del fuego del infierno y de los demás tormentos que le preceden, es decir, el suplicio del sepulcro, el terror del juicio, el peligroso paso del puente, y en general, todos los otros que la Revelación enseña. Este ascetismo es patrimonio exclusivo de las almas que se dejan dominar por el miedo únicamente y para las cuales la aniquilación pura y simple sería cosa grata, pues si dejaran de existir, después de la muerte, quedarían libres de todos esos dolorosos tormentos que les amenazan.

El *segundo* es aquel en que se renuncia al mundo, por el deseo de los premios y de la felicidad sensible que Dios promete para la otra vida, es decir, de los deleites del paraíso, de las huríes, alcázares etc., que en él se han de encontrar. Este ascetismo es patrimonio exclusivo de los que se dejan dominar tan sólo por la esperanza, pues no renunciarían al mundo, si únicamente pensaran librarse de los dolores del suplicio infernal, ya que, por el contrario, aspiran además a vivir eternamente en medio de placeres y deleites.

El *tercero,* que es el más alto, consiste en renunciar al mundo, no por otro deseo que el de ver a Dios y unirse con Él en la otra vida, sin que al asceta le importe cosa alguna el librarse de los dolorosos suplicios infernales ni el conseguir los deleites del paraíso, pues vive absorto y engolfado en solo Dios, y sus preocupaciones todas se cifran cada día en una sola y la misma, que es la de verlo y unirse con Él. Este asceta es el verdadero y real monoteísta, pues que no busca ni desea más que una cosa sola, que es Dios; el que, en cambio, busca algo que no es Dios, a este algo sirve y adora, y su deseo y adoración es una especie de politeísmo latente. Este grado tercero es patrimonio exclusivo de los que se dejan dominar por el amor, es decir, de los *místicos intuitivos*, ya que *a Dios no ama*, sino quien intuitivamente lo conoce.

Así como quien conociese a fondo lo que valen la moneda de oro y la de plata y supiese, además, que no le era posible reunir a la vez las dos clases de moneda, preferiría poseer la de oro, así también el que conoce de veras a Dios y conoce el deleite de la visión de su santa faz en el cielo y sabe, además, que le ha de ser imposible disfrutar a la vez de este placer espiritual y del deleite sensible del trato con las huríes del paraíso y del espectáculo de sus hermosos jardines y alcázares, no amará ni preferirá más que la visión beatífica. Porque no hay que suponer que a los bienaventurados del paraíso les queda, mientras contemplan a Dios, capacidad alguna para deleitarse con las huríes, alcázares, etc., sino que, por el contrario, aquel placer espiritual de la visión beatífica es, para ellos, comparado con esotros deleites sensibles, como el que sentiría el hombre que dominàse el mundo entero cual rey absoluto de todas las gentes, comparado con el mezquino placer de quien tan sólo poseyese un pobre pajarito y con él se divirtiera jugando. Los que aspiran, pues, tan sólo a la conquista de los deleites sensibles del paraíso son, a los ojos de los místicos contemplativos, como el niño que desea jugar con el pajarillo y, por lograrlo, renuncia al dominio del mundo entero. Si el niño obra así, es tan sólo por sus cortos alcances, que le impiden darse cuenta de lo que el placer de este dominio es y vale; pero no porque el jugar con el pájaro sea en sí mismo un placer más deleitable y sublime que el otro.

III. El ascetismo, considerado en relación con la cosa del mundo a la cual se renuncia, ha sido objeto de tan gran número de opiniones entre los maestros de espíritu, que quizá lleguen a cien. Por eso, en vez de detenernos a su estudio pormenorizado, vamos a dar la doctrina general que a todas ellas las comprenda y resuma, para poner así en evidencia cómo la mayoría de dichas opiniones carece de ese carácter general.

Diremos, pues, que el ascetismo, atendidas las cosas a que con él se renuncia, tiene un primer grado que consiste en renunciar, en general, a todo lo que no es Dios, incluso a sí mismo. Su grado segundo estriba en renunciar, en general también, a todas las cualidades del alma, en las que ésta encuentra alguna utilidad o ventaja temporal, es decir, la satisfacción de los apetitos naturales, o sea, la concupiscencia, la ira, la soberbia, el mando, la riqueza, la gloria o prestigio social, etc. En el grado tercero el asceta renuncia sólo a la riqueza y a la gloria, porque a ambas vienen a reducirse en definitiva todos los bienes terrenos. En el grado cuarto el asceta renuncia al saber, al poder, al dinero y a la gloria, pues aunque las riquezas son de muchas clases, todas ellas se resumen y cifran en el dinero; y asimismo, aunque la gloria o prestigio social obedezca a muchas causas, todas ellas se reducen en último análisis a estas dos: el saber y el poder, es decir, el saber y el poder cuyo objetivo final es conquistar el dominio de los corazones humanos, en que la gloria terrena consiste.

Descender ahora de esta clasificación general a mayor detalle, equivaldría a intentar analizar casos innumerables. Todos ellos, en suma, vienen a parar en la conclusión de que el ascetismo significa la renuncia a los deseos todos del amor propio y, por ende, al deseo de vivir en el mundo. El asceta, por lo tanto, es aquel que, en realidad, renuncia a la esperanza de una vida larga, pues el que quiere vivir mucho tiempo, es porque desea gozar, sin fin, de los bienes de esta vida. Querer una cosa equivale, en efecto, a querer que esa cosa dure, y el amor de la vida no significa, por eso, más que amor de la duración de los bienes, reales o posibles, que la vida implica. *A contrario*, pues, el que a la vida renuncia, es porque no la ama.

Todavía admite otra clasificación el ascetismo, según la mayor o menor obligación que su práctica envuelve. Hay un ascetismo, inexcusable de todo punto, que consiste en renunciar a lo ilícito. Hay otro, supererogatorio, que estriba en renunciar, además, a lo lícito. Hay, por fin, otro ascetismo, llamado «de seguridad», que consiste en renunciar también a lo dudoso. A este último y más perfecto grado sigue todavía un ascetismo que renuncia hasta a los deseos ocultos y casi imperceptibles del alma, los cuales, por eso mismo, son más peligrosos para su salud, v. gr., a las miradas instintivas, a los movimientos impremeditados de vanidad y ostentación espiritual, etc. Asimismo, en lo que atañe a los bienes exteriores, caben también grados de renuncia, innumerables.

Uno de los más sublimes fué el de Jesús, cuando apoyó su cabeza, para dormir, sobre una piedra, y el demonio le interpeló, diciéndole: « — Pero, ¿no habías abandonado tú el mundo por la otra vida?» Y Jesús le replicó: « — Así es. Y ¿qué te ocurre de nuevo?» A lo cual Satanás le respondió: « — Pues que el hecho de tomar por almohada esa piedra es ya buscar la comodidad y el bienestar de tener tu cabeza elevada sobre el suelo para dormir.» Y Jesús tiró la piedra, diciéndole: « — Tómala para ti, con todo lo que abandoné» [1].

También se cuenta de Juan, hijo de Zacarías, que cubría su cuerpo con una túnica de tela tan burda y áspera, que hasta le perforaba la piel, sólo con el fin de evitar la molicie y blandura de las telas finas y la consiguiente sensación grata al sentido del tacto. Su madre, compadecida, le rogó que cambiase aquel burdo cilicio por una túnica de lana. Pero, así que lo hizo, revelóle Dios: «¡Oh Juan! ¡Me pospones al mundo!» Y Juan, llorando, se despojó de la túnica de lana y volvió a vestir su cilicio anterior [2].

Jesús, igualmente, se sentó, en cierta ocasión, a la sombra del muro de una casa, cuyo dueño le echó de allí; y Jesús se limitó a decirle: «No eres tú quien de este lugar me echas, sino Aquél a quien no place que yo disfrute del placer de su sombra» [1].

---

[1] Cfr. Asín, *Logia,* n° 63, con Mat., IV, 10, y VIII, 20: *Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet.*

[2] Cfr. Asín, *Logia,* n° 78, y Mat., III, 4; XI, 8.

Objeción. — Pero quizá diga alguien: Si el ascetismo auténtico consiste en renunciar a todo lo que no es Dios, ¿cómo podrá conciliarse su práctica con el comer, el beber, el vestir, el trato y la conversación con el prójimo, siendo todos estos actos ocupación del alma en algo que no es Dios?

Respuesta. — Para comprender esto, hay que saber que la fuga del mundo para ir a Dios, en que el ascetismo consiste, es realmente un acto espiritual de inclinación hacia Él, por el recuerdo y la meditación constantes que tienen a Dios por objeto; pero esto no se concibe, sino suponiendo que el sujeto vive, y la conservación de la vida no es posible, más que satisfaciendo las necesidades de la existencia física. Si, pues, te limitas a usar de las cosas del mundo en la medida indispensable para evitar la muerte del cuerpo, y tu único propósito en ello es que este cuerpo te valga de ayuda para servir a Dios, no podrá decirse con razón que te ocupas en algo que no es Él, pues los medios inexcusables para un fin son de la misma naturaleza que éste. El que se ocupa en dar pienso a su camello y en abrevarlo durante su peregrinación a la Meca, no puede decirse que con esa ocupación se aparte del cumplimiento de su propósito. Pero es preciso que consideres y trates a tu cuerpo, en el camino de la perfección, lo mismo que el peregrino trata al camello en su viaje, es decir, que no te propongas dar gusto a tu cabalgadura, que es el cuerpo, colmándola de deleites, sino tan sólo manteniéndola, para evitar que muera y para que pueda conducirte al término de tu viaje. Así, pues, conviene que le evites el hambre y la sed, extremos y mortales, con la comida y la bebida, y asimismo el calor y el frío, mortales, con el vestido y la habitación; pero limitándote siempre a lo estrictamente necesario para tal fin, sin buscar el placer sensible y aspirando únicamente a conservar la energía física indispensable para poder servir a Dios. Como se ve, pues, esto no contradice en manera alguna al ascetismo, sino que, antes bien, es condición *sine qua non* de su misma práctica y ejercicio.

---

[1] Cfr. Asín, *Logia,* nº 79, y Mat., VIII, 20.

Y si todavía replicaras que no se puede evitar que el sujeto encuentre deleite en la comida y la bebida, responderé que ese placer sensible no daña al alma, cuando ésta no se lo propone como fin. El que bebe agua fresca, encuentra en la bebida un deleite que en definitiva se reduce a la supresión del dolor de la sed. El que satisface una necesidad física cualquiera, encuentra asimismo en esa satisfacción un descanso y bienestar; pero como el propósito del sujeto no es buscar ese placer o ese bienestar, su corazón no siente inclinación hacia él. También se da a menudo el caso de que el devoto que pasa la noche en vela consagrado a la oración, encuentre al amanecer cierto deleite físico respirando a pleno pulmón el aire de la mañana y oyendo cantar a los pájaros; pero como él no ha buscado de propósito un lugar propicio a ese deleite, resulta claro que su disfrute en nada daña al alma, porque no se lo ha propuesto. Sin embargo, entre los místicos dominados por el temor de Dios, todavía hay quienes buscan de propósito para sus ejercicios espirituales un lugar que no sea propicio a tales placeres lícitos, porque temen familiarizarse con ellos, es decir, con las cosas del mundo, y privarse así de la familiaridad y trato íntimo con solo Dios. Por eso, Dāwūd al-Ṭā'yyī [1] usaba, para beber, una jarra que jamás resguardaba de los rayos del sol, y así bebía siempre el agua caliente, porque, como él decía: «Al que siente el placer del agua fresca, se le hace muy duro renunciar a los placeres del mundo» [2].

4 — LA RENUNCIA ASCÉTICA DE LAS COSAS NECESARIAS PARA LA VIDA

Los bienes mundanales, a que los hombres viven adheridos, son de dos clases: superfluos e indispensables. Superfluos, como el caballo de precio, que la mayoría de las gentes no lo usan por necesidad, sino por lujo, es decir, para montarlo cuando pueden perfectamente andar a pie; indispensables, como el comer y el beber. Analizar al pormenor las diferentes especies de bienes superfluos, es tarea imposible, porque su número es incontable. En cambio, cabe reducir a número fijo las especies de bienes necesarios e indispensables para la vida.

---

[1] Abū Sulāymān Dāwūd b. Nuṣayr al-Ṭā'yyī floreció en el siglo VIII de J. C.

[2] *Iḥyā'*, IV, 160-163.

Pero también estos bienes admiten exceso superfluo en su uso, ya sea por razón de la cantidad, ya por la calidad, ya, en fin, por razón del tiempo mayor o menor durante el cual se emplean. Es, por lo tanto, necesario que estudiemos ahora el ejercicio de la renuncia ascética de esos bienes indispensables para la vida. Todos ellos se reducen a estas seis especies: alimento, vestido, habitación, muebles o utensilios, matrimonio y riquezas y honores.

1° *El alimento.* — Le es indispensable al hombre algún alimento lícito que conserve su vida. Pero en todo alimento cabe considerar su longitud y su latitud, dimensiones que será preciso tomar exactamente, si se quiere practicar a la perfección el ejercicio de la renuncia ascética. La longitud se mide por la duración total de la vida, pues el que sólo posee el alimento cotidiano, no está con ello satisfecho. La latitud consiste en la cantidad y calidad del alimento y en la frecuencia con que se toma.

Esto supuesto, la longitud no se acorta, sino acortando la esperanza de vivir. Bajo este respecto, el grado mínimo de la longitud en la renuncia es el de quien se limita a satisfacer su necesidad de alimento con la cantidad precisa para matar el hambre, cuando éste ha llegado al colmo y amenaza ya el peligro de enfermedad. Quien así obra, no guarda nunca ningún manjar, de la mañana a la noche. Éste es el más alto y sublime grado de ascetismo. El grado segundo consiste en guardar alimento para un mes o para cuarenta días. El tercero, en fin, consiste en atesorar para un año y no más. Éste es el grado de los ascetas pusilánimes. Guardar para más tiempo, ya no es propio de los que se llaman con verdad «ascetas», pues la esperanza de vivir más de un año es esperanza excesiva e incompatible con el espíritu de la renuncia ascética. Se exceptúa el caso en que el sujeto sea incapaz de ganarse la vida con su trabajo y además le repugne vivir a costa de los demás, como fué el caso de Dāwūd al-Ṭāyyī, que heredó veinte doblones y los guardó para irlos gastando en su sustento, uno cada año. En casos como éste, el atesoramiento no contradice a la raíz de la renuncia, salvo si se entiende que ésta implica, como condición, el abandono o entrega de la voluntad a la divina providencia.

Por lo que toca a la latitud, considerada en función de la cantidad, su grado mínimo es, para un día y una noche, media libra de alimento; el grado mediano, una libra entera, y el grado máximo, un almud [1]. Mayor cantidad ya es superflua, y quien con un almud no se contenta, no merece llamarse asceta.

Por razón de la calidad del alimento, el grado mínimo consiste en contentarse con cualquier manjar que nutra, aunque sea pan de salvado; el grado intermedio, pan de cebada o de mijo; el grado máximo, pan de trigo, hecho con harina sin cerner, porque la harina blanca de flor entra ya en la esfera de lo superfluo y sale fuera de los linderos del ascetismo.

En cuanto a los aditamentos del pan, el grado mínimo lo constituye el uso de la sal, las verduras o el vinagre; el intermedio, el aceite o un poco de grasa, sea la que quiera; el máximo, en fin, la carne, de cualquier especie; pero esto, tan sólo una o dos veces por semana, pues si se toma con más frecuencia o continuamente, sale ya de los límites del ascetismo.

En lo que atañe a las veces que haya de tomarse el alimento, el grado mínimo será de una sola vez al día, ayunando el resto; el intermedio será pasar en ayunas todo el día, sin tomar más que agua por la noche; o bien, comiendo sólo por la noche, pero sin beber; el grado máximo, en fin, consistirá en ayunar tres días seguidos o una semana entera o más todavía. El método para aminorar progresivamente el alimento, quedó ya explicado al tratar del vicio de la gula [2].

Jesús aconsejaba a sus discípulos este ascetismo en el comer, cuando decía: «En verdad os digo que para quien busca el paraíso, todavía es mucho el comer pan de cebada y el dormir en los estercoleros con los perros.» Y en otra ocasión añadió: «¡Oh, hijos de Israel! Os recomiendo el agua pura, las hierbas silvestres y el pan de cebada. Guardaos del pan de trigo, pues el beneficio que representa no podéis agradecérselo a Dios dignamente»[1].

---

[1] Es decir, una libra y un tercio.

[2] Cfr. *supra*, tomo I, p. 205.

2° *El vestido.* — El grado mínimo del ascetismo en esta materia consiste en reducir el vestido a lo estrictamente preciso para evitar el calor y el frío y cubrir la desnudez con un simple alquicel; el grado intermedio ya admite camisa, gorro y sandalias; el máximo grado, en fin, añade turbante y calzones. Pasar más allá de este límite, ya sale de lo que el ascetismo exige, pues es condición del asceta no poseer más de una prenda de vestir de cada clase, de modo que, para lavarla, tenga que quedarse encerrado en su habitación. Esto, por lo que toca a la cantidad o número.

Por lo que atañe a la calidad de la tela, el grado mínimo es el tejido grosero de pelo de camello; el intermedio, la lana burda; el máximo, el algodón recio o grosero.

En lo que respecta al tiempo que deba durar el traje, el límite máximo será de un año, y el mínimo de un día tan sólo, hasta el punto de que algunos ascetas se cubren con hojas de árbol que diariamente renuevan; el grado intermedio, en fin, permite usar telas que duren un mes tan sólo. Si duran más de un año, ya no es tela propia de ascetas, a no ser que su mayor duración dependa de lo burdo del tejido, que por ello sea más fuerte y resistente.

3° *La habitación.* — También a este respecto caben tres grados de ascetismo: el más sublime consiste en no buscar lugar determinado para vivir, sino contentarse con los rincones de las mezquitas; el grado medio ya permite escoger un lugar propio, como, por ejemplo, una choza construída con hojas de palmera o con cañas, etc.; el ínfimo, por fin, consiste en buscar ya para habitación un tugurio edificado, comprándolo o alquilándolo. Si su capacidad no es mayor de la estrictamente necesaria y si además carece de todo ornato, todavía cae dentro del grado ínfimo del ascetismo; pero si las paredes del tugurio están blanqueadas o revestidas de yeso y su capacidad es mayor de la necesaria y la altura del techo pasa de seis codos, ya cae fuera de los límites del ascetismo. Los maestros de espíritu discuten también acerca de los materiales de construcción (yeso, caña, barro, ladrillo), acerca de la mayor o menor anchura de la pieza y acerca de la naturaleza jurídica de su posesión; pero todos estos casos pueden caer dentro del ascetismo, con tal que no traspasen el límite de lo escrictamente necesario, como medio indispensable para la vida devota, es decir, que la habitación sirva tan sólo para guardarse de la lluvia y del frío, evitar las miradas indiscretas y defenderse de cualquier daño.

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, nos 39, 70 y 80. Estos tres textos son agrafos, es decir, sin relación taxativa con los evangelios canónicos.

4° *Los utensilios domésticos.* — El más sublime grado de renuncia ascética en esta materia fué el de Jesús Mesías, pues no llevaba consigo más que un peine y un jarro; pero vió a un hombre que se peinaba la barba con sus mismos dedos, y arrojó el peine; y vió luego a otro hombre que bebía del río con las manos, y arrojó también el jarro [1]. Ésta, pues, ha de ser la norma del asceta en este grado supremo, respecto de toda clase de utensilios domésticos: emplear tan sólo los indispensables para la vida — pues el uso de los superfluos es dañoso en este y en el otro mundo — y contentarse, además, con los fabricados de materia más barata, es decir, con los de arcilla, siempre que ésta baste para llenar el fin a que se destinan, aunque estén desportillados o rotos por su boca. El grado intermedio admite ya el empleo de utensilios íntegros, pero usando de uno tan sólo para varios fines. El ínfimo grado, en fin, permite emplear varios utensilios diferentes, es decir, uno para cada necesidad, pero fabricados de la materia más vil y baja, pues pasar de este límite en cuanto al número de utensilios o en cuanto a su materia, es ya salir de lo que el ascetismo exige y entrar en la esfera de lo superfluo.

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, n° 81. Huelga recordar que este rasgo, atribuído aquí a Jesús, está tomado de la vida de Diógenes el cínico.

5° *Matrimonio.* — Hay maestros de espíritu que afirman no tiene cabida en esta materia la virtud de la renuncia ascética, así en cuanto al hecho de contraer matrimonio, como en cuanto al número mayor o menor de cónyuges. Ésta fué la opinión de Sahl ben ᶜAbd Allāh [1], el cual decía: «Si el príncipe de los ascetas, Mahoma, amó a las mujeres, ¿cómo hemos de renunciar a ellas por ascetismo?» Con este maestro coincidía Ibn ᶜUyayna [2], el cual decía: «El más asceta de los compañeros de Mahoma, es decir, ᶜAlī ibn Abū Ṭālib, tuvo cuatro esposas y veinte y tantas concubinas.» Pero enfrente de estas opiniones está la sana doctrina espiritual de Abū Sulaymān al-Dārānī [3], que dice: «Todo aquello que con su preocupación te prive de Dios — sean los hijos, las riquezas o la familia — ha de ser para ti de mal agüero. Ahora bien, la mujer ocupa el corazón y lo aparta de Dios.»

La solución exacta de este problema consiste en afirmar que el celibato es, unas veces, en determinadas circunstancias, más meritorio que el matrimonio, según ya lo explicamos al tratar de éste [4], y en dichos casos, el hecho de renunciar al matrimonio es ascetismo; pero cuando el matrimonio es más meritorio que el celibato, porque sirve para evitar el apetito sexual excesivo, entonces el matrimonio es obligatorio. ¿Cómo, pues, habrá de ser ascetismo, en este caso, su renuncia? Mas aunque no hubiera peligro alguno espiritual en el matrimonio ni tampoco en renunciar a él, sin embargo, la privación, como simple recurso contra la inclinación natural que el alma sienta hacia la mujer, y para evitar que el corazón se familiarice con ella y lo prive de ocuparse sólo en el pensamiento y amor de Dios, será ascetismo. En cambio, si el asceta conoce que la mujer no le priva, con su preocupación, del recuerdo y amor de Dios, y esto no obstante se abstiene del trato sexual, tan sólo por privarse del deleite sensible de los ojos y del coito, su renuncia ya no constituye ascetismo, porque la procreación de la prole, como medio para la conservación de la especie y multiplicación de los adeptos de la religión musulmana, es, por sí misma, un acto meritorio y religioso, mientras que aquel deleite sensible, experimentado necesariamente al realizar un acto indispensable para tal fin, en nada puede dañar al alma, ya que no se lo ha propuesto ésta como un fin en sí mismo. Es algo así como si alguien renunciase a comer pan y a beber agua, sólo por evitar el placer sensible que esos actos producen: tal renuncia no sería ascetismo en manera alguna, porque sus efectos serían matar el cuerpo. Pues así también, suprimiendo del todo la unión sexual, quedaría suprimida la propagación de la especie humana, y, por ende, no es lícito renunciar al matrimonio a título de ascetismo, sólo por evitar el placer sensible que aquél lleva consigo y sin que implique peligro alguno espiritual, distinto de ese placer.

---

[1] Al-Tustarī, místico del siglo III de la héjira.

[2] Sufyān al-Hilālī, muerto el año 198 de la héjira.

[3] Abū Sulaymān ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAṭiyyā, de Basora, murió cerca de Damasco, el 215 de la héjira.

[4] Cfr. *supra*, tomo I, pp. 155 y 208.

Tal, pues, debió ser, sin duda, la razón en que se fundaba Saḥl y por la que Mahoma adoptó la vida conyugal. Y siendo esto así, hay que concluir que quien, imitando en esto a Mahoma, no encuentre, ni en el matrimonio ni en la poligamia, peligro alguno de que su corazón se aparte de Dios por las preocupaciones y cuidados de la vida conyugal, tampoco debe pretender ejercitarse en el ascetismo por medio de la renuncia de las mujeres, movido sólo del temor al placer sensible de mirarlas y de cohabitar con ellas.

Sin embargo, ¿cómo cabe concebir esto en alguien que no sea un profeta o un santo? Porque a los más de los hombres el trato frecuente con las mujeres tiene por fuerza que ocuparles el corazón e impedirles servir a Dios. Así pues, deberán abstenerse del matrimonio radicalmente, si en efecto encuentran en él ese impedimento. Y si no lo encuentran en el matrimonio en general, pero temen encontrarlo, bien en la poligamia, bien en la belleza de la mujer, cásense con una sola esposa que no sea bella; y, aun así, vigilen atentamente su corazón. Por eso, decía Abū Sulaymān al-Dārānī: «El ascetismo, en materia de mujeres, consiste en preferir una esposa despreciable o huérfana, antes que una hermosa o noble.» Y Ŷunayd [1] decía asimismo: «Al novicio principiante le conviene que su corazón se despreocupe de tres cosas que, si no, turbarán su vida espiritual, a saber: los negocios, el estudio y la vida conyugal.» Y añadía: «Lo mejor para el *ṣūfī* es que no escriba ni lea, pues estas ocupaciones contribuyen a disipar su recogimiento.» Queda, pues, evidenciado que del deleite sensual hay que decir lo mismo que del placer de la comida: si ocupa el corazón y lo aparta de Dios, debe evitarse en uno y en otro caso igualmente.

6° *La riqueza y el honor.* — Son los dos medios conducentes al logro de las cinco especies de bienes temporales, hasta aquí examinados. El honor es el prestigio social, o sea, el dominio de los corazones de los hombres, para obtener mediante él la ayuda indispensable al logro de las aspiraciones mundanas. Todo el que no puede, por sí solo, satisfacer sus propias necesidades y necesita de alguien que le sirva, necesita también gozar de algún ascendiente en el corazón de quien le sirve, pues si carece de ese prestigio a los ojos de su criado, es seguro que éste no se resolverá a prestarte sus servicios. El honor es, pues, ese prestigio o ascendiente de la persona en los corazones de los hombres. Considerado así, en su principio, es cosa insignificante, pero acaba por conducir al abismo sin fondo del infierno, pues, el que da vueltas alrededor del peligro, está muy expuesto a caer en él [2].

Este honor o prestigio social es necesario para conseguir lo útil, evitar lo dañoso y librarse de la injusticia. Para lo primero, sin embargo, huelga el prestigio social, si media el dinero, pues el criado, que sirva por un salario, sirve al amo, aunque éste carezca de ascendiente a los ojos de aquél. Sólo, pues, es útil para quien es servido sin paga. En cambio, para lo segundo, es decir, para evitar un daño, siempre es útil el prestigio social, si se vive en un país en que no reina la equidad o rodeado de vecinos cuyas agresiones injustas no se pueden eludir más que por el ascendiente logrado sobre el pueblo o sobre el rey del país en que se vive. La cantidad de este prestigio, indispensable para tales fines, no cabe fijarla con exactitud, sobre todo cuando el sujeto se siente dominado por el temor del peligro y sospecha con fundamento que le amenazan graves males. De aquí que quien, movido de tales sospechas, trata de prevenirse buscando conquistar algún ascendiente entre sus prójimos, corre derecho por el camino de su perdición eterna. Por eso, el asceta debe rehuir en absoluto la búsqueda del prestigio social, seguro de que consagrado, como está, a la vida religiosa y devota, esta vida, por sí sola, le bastará para lograr un ascendiente sobre las almas, capaz de librarle de todo daño, aunque viva en medio de los infieles, mucho más viviendo entre musulmanes. Y las sospechas e hipótesis que le inciten a conquistar todavía algún mayor prestigio entre las gentes, debe desecharlas como falaces, pues en cualesquiera casos está expuesto a sufrir del mundo persecuciones, aun aquel que ha logrado el mayor ascendiente social. Por eso, el remedio mejor contra tales sospechas y temores estriba en sufrirlos con paciencia, mejor que en buscar un mayor prestigio, porque la ambición de los honores no tiene límite y la menor cantidad de esta ambición invita sin cesar a aumentarla, pues es más violenta esta pasión que la del vino. Húyase, pues, de ella, tanto si es mucha, como poca.

---

[1] Místico oriental que floreció en el siglo III de la héjira.

[2] Cfr. *Eccles.*, III, 27: *Qui amat periculum, in illo peribit.*

En cuanto a la riqueza, es necesaria para vivir, aunque tan sólo en cantidad exigua. Por eso, si el asceta ejerce una industria que le dé buenos ingresos, debe dejar de trabajar, así que haya ganado el dinero necesario para vivir un día. De un asceta se cuenta que, tan pronto como había ganado dos monedas, equivalentes cada una a la sexta parte de un décimo de *dirhem,* levantaba su cesto y dejaba de vender. Ésta es, pues, la condición esencial del ascetismo en cuanto al dinero. Pasado este límite y llegando hasta la cantidad suficiente para vivir más de un año, ya se sale de lo que exige la renuncia ascética. Si el asceta posee alguna finca y no ha llegado aún a la morada del abandono en las manos de la Providencia, puede conservarla, sin mengua de su ascetismo, con tal que de la cosecha se reserve tan sólo lo preciso para el sustento de un año, dando de limosna el resto. Aun así, no merecerá más que el título de asceta pusilánime, por ser muy débil todavía su fe en la Providencia. De todos modos, será más excusable, a este respecto, el padre de familia que el soltero, pues, como decía Abū Sulaymān al-Dārānī, no debe el asceta imponer a su familia la renuncia ascética, sino limitarse simplemente a invitarles a que la adopten, si así les place; mas, si rehusan, debe abandonar él a su familia para poder seguir su vocación. Quiere esto decir que la estrechez de vida propia del arsceta le incumbe a él tan sólo, y no debe, por tanto, imponerla a los suyos. Claro es, no obstante, que tampoco debe aprobaen sus familiares un régimen de vida opuesto del todo al ascetismo, es decir, que se salga de los límites de la moral.

Resulta, pues, de lo dicho que el asceta, en materia de prestigio social y de riqueza, no debe renunciar a lo que le sea indispensable para la vida. Lo que ya pase de este límite, ha de considerarlo como mortal veneno, mientras que lo indispensable habrá de tomarlo, a guisa de medicina provechosa. Lo que oscile entre ambos extremos — necesario e innecesario — le será también peligroso — aunque no mortal —, si se acerca más a lo superfluo que a lo indispensable; y viceversa, lo que se aproxime más a lo necesario, aunque no le sirva de medicina espiritual, tampoco le dañará mucho. La pócima venenosa siempre es peligroso beberla. En cambio, el medicamento hay obligación de tomarlo.

En otros términos, el que se limita a usar de los bienes mundanos que le son estrictamente precisos para vivir, no puede decirse con razón que sea hombre mundano, pues esa exigua cantidad de mundo no es propiamente mundo, sino, más bien, religión, ya que es medio y condición indispensable para ésta, y la condición *sine qua non* de una cosa forma parte integrante de esta cosa misma. Pero así como la cantidad estrictamente precisa de los bienes mundanos integra, como medio indispensable, la vida religiosa, así también, por el contrario, su exceso superfluo es ya perjudicial para la vida futura y aun para la vida presente. Así lo comprende todo el que examina con atención las pruebas y disgustos que los ricos sufren, aun aquí abajo, por ganar dinero, atesorarlo y guardarlo, a costa de toda suerte de vilezas; y a pesar de todo, el colmo de la felicidad a que pueden aspirar con ello es sencillamente a dejar su tesoro al morir, para que se lo coman sus herederos que, a veces, son sus más encarnizados enemigos y que a menudo se sirven de la herencia como medio para ofender a Dios, haciéndose así aquél cómplice de sus pecados.

Por eso, se ha dicho que quien atesora los bienes de acá abajo y se deja llevar de las pasiones, es comparable al gusano de seda, que no cesa de tejer su capullo en derredor de sí mismo, mientras vive, y luego, cuando pretende salir de él, no encuentra salida y muere, y perece cabalmente por la obra que él mismo se fabricó. Así también, el que obedece a las pasiones del apetito concupiscible, no hace más que atar fuertemente su propio corazón con cadenas que lo sujetan al objeto de su concupiscencia, a las riquezas y honores, a la mujer y a los hijos, al placer de la venganza, al recreo de las amistades, etc. Y luego, cuando le nace la sospecha de que ha errado el camino y pretende evadirse del mundo, no puede, porque ve que su corazón está sujeto con cadenas y argollas que le es imposible romper, pues si renuncia a uno tan sólo de los objetos que ama, se ve a punto de morir de dolor y de pena, cual si se suicidase. Y así continúa mientras vive, hasta que el ángel de la muerte llega y sin piedad lo separa, de un golpe, de todos los objetos que amaba, quedando, no obstante, ligado siempre su corazón con las mismas cadenas de la afición, que lo atan a ese mundo que ya de sus manos se escapó, pero que no cesan de atraerlo y aun arrastrarlo hacia sí, mientras el ángel de la muerte tira en sentido contrario, con sus garras clavadas en las arterias de su corazón, para llevárselo a la otra vida. Su estado entonces será mucho más miserable que el de aquel cuyo cuerpo fuera aserrado en dos mitades con una sierra, pues el dolor de éste sería físico tan sólo, mientras que el dolor de aquél se asienta en lo más íntimo del corazón..... Por eso dijo Jesús a un hombre que le pidió se lo llevara consigo de compañero en su peregrinación: « — Renuncia a tus riquezas y adhiérete a mí.» Díjole el hombre: « — Eso, no puedo.» Y Jesús, entonces, exclamó: « — ¡Maravilla es que el rico entre en el paraíso!» o «Difícil es que entre» [1].

5 — EXPLICACIÓN DE LOS SIGNOS DEL ASCETISMO

Algunos creerán que basta con renunciar a las riquezas para ser asceta; pero no es así, porque esa renuncia es cosa fácil para quien gusta ser alabado por su ascetismo. ¡Cuántos monjes cristianos se mortifican a diario reduciendo por ascetismo su comida a la cantidad mínima y viviendo recluídos en un monasterio sin puerta de acceso, y, sin embargo, no hacen todo eso más que por el gusto de que las gentes los conozcan, los miren con veneración y los alaben! [2]. No es, pues, la renuncia de las riquezas, por sí sola, señal infalible de ascetismo, sino que debe ir acompañada de la renuncia a los honores y a la fama mundana. Así también, muchos pretenden ser ascetas, pero vistiendo hábitos lujosos de preciosas lanas, para que la gente los distinga de los religiosos pobres y no los menosprecie como a éstos.

Se ve, pues, cuán difícil empresa sea el conocer a fondo el verdadero ascetismo. Por eso, debe el asceta examinar bien su conciencia, para descubrir los tres siguientes signos que con certeza denuncian la realidad de esta morada espiritual. Es el primero, que no se alegre de los bienes temporales que encuentre o posea, ni se entristezca de perderlos, sino, antes bien, que se entristezca de lo primero y se alegre de lo último. Es el segundo, que le sea indiferente e igual el que le desprecien o le alaben. El primero de estos signos lo es del ascetismo en las riquezas, y el segundo del ascetismo en los honores. El tercero, consiste en que viva familiarizado con Dios y sienta dulzura espiritual en la práctica de la virtud, pues el corazón humano tiene, por fuerza, que experimentar el gusto del amor, bien sea del mundo, bien sea de Dios. Ambos son como el agua y el aire, dentro del vaso: si el agua penetra en éste, desaloja al aire, porque no caben juntos en un mismo recipiente. Así también, el corazón que se familiariza con Dios, ya no puede ocuparse en el amor de lo que no es Él. El que se ocupa de sí mismo, no se ocupa de los demás. Tal les pasa a los que se consagran a las obras de devoción. Pero el que se ocupa sólo en pensar y en amar a su Señor, ya no se ocupa ni siquiera de sí mismo. Tal les pasa a los místicos contemplativos. El asceta, pues, ha de estar en uno de estos dos grados. En el primero, preocupándose tan sólo de su propia alma, le será indiferente la alabanza y el desprecio, la riqueza y la pobreza. Todo el que abandona libremente algo de este mundo, sólo porque teme a su propio corazón y porque quiere ante todo lograr la perfección religiosa, es, por consiguiente, asceta en la medida, mayor o menor, en que renuncia al mundo, y su grado sumo consiste en renunciar a todo lo que no es Dios, hasta el extremo a que llegó Jesús que, como antes dijimos, no tuvo ni una piedra en que reclinar su cabeza.

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, n° 72, comparado con Marc., X, 17-25 y Luc., XVIII, 18-25. — *Iḥyā'*, IV, 163-170.

[2] Refiérese a los monjes llamados *reclusos*, que, efectivamente, vivían encerrados en celdas, obstruídas por un muro que impedía el acceso a los extraños y sin otra comunicación con el exterior que una pequeña ventana. Cfr. Besse, *Les moines d'orient*, pp. 36-43.

Resulta de lo dicho que la señal del verdadero ascetismo es la absoluta indiferencia respecto de la pobreza y la riqueza, del honor y el deshonor, de la alabanza y el vituperio, porque el alma prefiera a todo la familiaridad con Dios [1].

6 — ESPÍRITU EVANGÉLICO DE ESTA DOCTRINA

En el artículo segundo de este tratado vimos ya la savia cristiana que a través de sus páginas circula y que francamente se revela en las sentencias de espíritu evangélico, puestas por Algazel en labios de Mahoma y de Jesús mismo. No huelga, sin embargo, insistir todavía en el tema, pues que, aparte de aquellos textos tan sintomáticos, el sentido íntegro que a la renunciación o *zuhd* da Algazel en todo el tratado, denuncia también un origen cristiano. Su idea de la renunciación cífrase en el abandono voluntario, tanto efectivo como afectivo, de los bienes mundanos, para conquistar los eternos. Ahora bien, abundan los textos evangélicos que ponen en esa misma renuncia la esencia de la cristiana perfección. Uno es el de San Mateo (XIX, 29), que dice: *Et omnis qui reliquerit domum, vel fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut uxorem, aut filios, aut agros, propter nomen meum, centuplum accipiet, et vitam aeternam possidebit.* Otro es el de San Lucas (XIV, 33), en que literalmente exige Cristo la misma renuncia a cuantos aspiren a ser discípulos suyos: *Sic ergo omnis ex vobis, qui non renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus.* Vimos asimismo [1] cómo Algazel aduce, en apoyo de toda su doctrina, aquel conmovedor coloquio de Jesús con el joven que se resiste a renunciar a sus riquezas para lograr la perfección, en el cual, aunque resumido, se transparenta casi a la letra el texto de San Marcos (X, 23) y San Lucas (XVIII, 24), sobre todo en el epifonema final: *Quam difficile qui pecunias habent, in regnum Dei introibunt!* Otros pasajes paralelos o análogos a los citados podrían espigarse sin esfuerzo en los evangelios y en todo el Nuevo Testamento, pero sin que con ellos aumentase un ápice la fuerza demostrativa de los aducidos.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 170-171.

Dígase lo propio de toda la literatura ascética del oriente cristiano, en la cual no faltan piezas enteras consagradas a la virtud de la renuncia, como el *Sermo de renuntiatione saeculi,* de San Basilio [2], el *De voluntaria paupertate,* del Abad San Nilo [3], y el *De contemptu mundi,* de Isaac de Siria [4]. Casiano dedica una de sus *Conlationes*, la tercera, al estudio de las tres *abrenuntiationes* indispensables al monje, que guardan cierta semejanza con los varios grados del ascetismo, señalados por Algazel: *Prima est qua corporaliter universas divitias mundi facultatesque contemnimus; secunda, qua mores ac vitia affectusque pristinos animi carnisque respuimus; tertia, qua mentem nostram de praesentibus universis ac visibilibus evocantes, futura tantummodo contemplamur et ea quae sunt invisibilia concupiscimus* [1]. Y San Pacomio, en términos parecidos, enseñaba *ut generaliter monachus universo mundo renuntiet, deinde juxta evangelicum praeceptum parentibus suis, et ad postremum sibimetipsi* [2].

---

[1] Cfr. *supra,* p. 347.

[2] Cfr. *PP. GG.*, XXXI, 625-48.

[3] *Ibidem,* LXXIX, 967, 1.060.

[4] *Ibidem,* LXXXVI, I, 811-16.

---

[1] Cfr. *Cassiani Conlationes*, III, cap. VI, y *supra*, artículo 3.

[2] *Apud.* Rosweyde, 121 *a*. Cfr. 276 *b*.

CAPÍTULO XXIII

DEL ABANDONO O DEJAMIENTO EN MANOS DE DIOS [1]

1. Importancia y plan del tratado. — 2. Mérito de esta virtud. — 3. De la fe viva en solo Dios, fundamento del abandono a su providencia. — 4. De la virtud del abandono, considerada como sentimiento. — 5. Clasificación de los actos propios de la virtud del abandono. — 6. De los actos de abandono en la búsqueda de lo útil. — 7. La práctica del abandono en el padre de familia. — 8. Explícanse, mediante un símil, los varios grados de esta virtud. — 9. De los actos de abandono en la conservación de lo útil ya adquirido. — 10. De los actos de abandono, en cuanto a evitar el daño que se teme. — 11. Normas de conducta del abnegado, cuando es víctima de un robo. — 12. De los actos de abandono, en cuanto a rechazar o poner remedio al mal, una vez sufrido. — 13. Demuéstrase que, en ciertos casos, la renuncia al uso de los medicamentos constituye un grado más perfecto de la virtud del abandono, a pesar de contradecirla aparentemente. — 14. Refutación de los que dicen que el no medicinarse es más meritorio en todo caso. — 15. De la conducta de los abnegados, en cuanto a manifestar u ocultar la enfermedad. — 16. Sello cristiano y monástico de esta doctrina.

1 — IMPORTANCIA Y PLAN DEL TRATADO

CONSTITUYE esta virtud una de las moradas de la vida espiritual que ocupa uno de los grados místicos más altos y cercanos a Dios. Es difícil de comprender y ardua de practicar. La dificultad de comprenderla nace de la abstrusa oscuridad de su concepto, pues, de una parte, si el alma pone su confianza y se apoya en la eficacia de las causas criadas, incurre en cierto politeísmo, ya que las asocia con Dios, causa primera y única de cuanto existe; si de ellas prescinde en absoluto, incurre también en error contra la fe ortodoxa; y si, finalmente, estriba su confianza en las criaturas, pero sin considerarlas como verdaderas causas, trastorna los dictados elementales de la razón natural, para hundirse en el abismo de la más supina ignorancia. Por eso resulta sumamente oscuro y difícil de penetrar el concepto real y verdadero de esta virtud de la abnegación de la propia voluntad y de su abandono en las manos de la providencia divina: porque exige armonizar, sin contradicción alguna, la doctrina mística de la unicidad de Dios con los dogmas ortodoxos y tradicionales del islam. No pueden descorrer el tupido velo que oculta este misterio tan abstruso, más que los maestros de espíritu que por la gracia de Dios han sido alumbrados con la luz de la intuición y han visto el fondo del problema y han explicado luego con claridad lo que con sus ojos vieron.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 172-208: *Kitāb al-tawḥīd wa-l-tawakkul.*

A guisa de prólogo, vamos, pues, ahora a ponderar, ante todo, el mérito de la abnegación; pero, en seguida, en una primera parte, estudiaremos aquella doctrina mística de la unicidad de Dios, antes de explicar en la segunda en qué consiste la virtud del abandono, considerada como sentimiento y como operación.

2 — MÉRITO DE ESTA VIRTUD

Como en las demás moradas, Algazel demuestra el mérito de ésta aduciendo textos alcoránicos, sentencias de Mahoma y máximas de doctores *ṣūfíes* que lo ponderan. La idea cardinal que explícitamente o de manera virtual inculcan casi todos los versículos del Alcorán citados por Algazel es ésta: que la confianza en Dios y el abandono absoluto en su providencia es el requisito indispensable y suficiente para llegar a la unión mística con Él. He aquí los dos textos más significativos: «Solo Dios basta a quien en Él pone su confianza», porque sabe muy bien que «es omnipotente y sabio»[1]. El mismo espíritu cristiano se refleja en las sentencias atribuídas a Mahoma, una de las cuales, plagio evidente de un texto evangélico (Mat., VI, 26), dice así: «Si pusiereis en Dios toda vuestra confianza, Él os alimentará como alimenta a las aves que amanecen hambrientas y anochecen hartas.» Finalmente, entre las máximas y dichos ejemplares de los maestros *ṣūfīes,* resalta por igual carácter este relato de Ibrahīm ben Adham[2]: «Pregunté a un monje cristiano: — ¿De dónde comes?» Y él me contestó: « — Yo no lo sé. Pregúntale a mi Señor de dónde me alimenta»[3].

3 — DE LA FE VIVA EN SOLO DIOS, FUNDAMENTO DEL ABANDONO A SU PROVIDENCIA

Esta virtud del abandono en la providencia consta, como todas las otras moradas de la vida mística, de tres elementos: cognoscitivo, emocional y práctico. Comencemos, pues, por explicar en qué consiste el elemento primero de los tres, ya que él es la raíz de esta virtud. Ante todo, se trata de un acto de fe o asentimiento del alma, el cual, cuando se intensifica, recibe el nombre de «certeza». Claro es que la fe religiosa tiene muchos objetos; pero aquí tan sólo nos interesa la fe en la unidad de Dios, base de la virtud de la confianza en Él. El objeto sobre que versa este acto singular de fe está condensado: 1° En la fórmula del monoteísmo islámico, que dice: «No hay más Dios que Allāh, solo, sin compañero o copartícipe en su divinidad.» — 2° En la fórmula que sintetiza la fe en su omnipotencia: «Suyo es el imperio.» — 3° En la fórmula que expresa la fe en su generosidad y sabiduría: «Él sea glorificado.» El que profiere de corazón estas tres fórmulas, posee la fe, que es la raíz del abandono en la providencia divina, o lo que es lo mismo, la idea significada por ellas viene a convertirse en cualidad inherente a su alma, que la sojuzga por completo.

---

[1] *Alcorán,* VIII, 5 y LXV, 3.

[2] Asceta del Jurasān, muerto el año 160 de la héjira, cerca de Laodicea.

[3] *Iḥyā',* IV, 172-173.

Prolijo sería el análisis total del contenido ideológico que encierra la primera de aquellas tres fórmulas y que pertenece a la ciencia especulativa de la intuición mística; pero como algunas ideas de esta ciencia tienen íntima y necesaria relación con la práctica — por ser medios indispensables para provocar en el corazón las emociones que, a su vez, influyen eficazmente en los actos —, habremos de exponer algunas de las ideas relativas a la doctrina mística de la unidad de Dios, que es un océano sin orillas.

Diremos, pues, que la citada fórmula del monoteísmo admite cuatro sentidos graduales, que se pueden comparar, para hacerlos más fácilmente inteligibles, a la cáscara externa de la nuez, a su cáscara interior, a la semilla que ésta encierra y a su aceite.

El sentido primero de la fórmula es el que le corresponde cuando alguien la profiere, diciendo, con su lengua tan sólo: «No hay más Dios que Alá», pero sin prestar atención a las palabras o negando de corazón lo que éstas significan. — El segundo consiste en asentir de corazón a la verdad de la fórmula verbal, cual lo hacen la generalidad de los fieles. — El tercero consiste en penetrar ya intuitivamente el alcance de esa verdad, por vía de revelación, mediante la luz de Dios mismo. Este grado constituye la morada mística de los que están cerca de Dios, los cuales, aunque ven que las cosas reales son muchas en número, las ven, no obstante su multitud, como emanando del Ser único, que es Dios. — El cuarto consiste en no ver ya, en la realidad del universo existente, más que un solo Ser. Este grado constituye la intuición contemplativa de los místicos sinceros y perfectos, a la que los *ṣūfíes* llaman «aniquilación o anonadamiento en la Unidad divina», porque en tal grado el sujeto no ve ya más que un solo Ser, sin verse ni siquiera a sí mismo; y como el sujeto, por estar absorto o sumergido en la intuición del Ser único, no se ve tampoco a sí propio, resulta que queda anonadado respecto de sí, es decir, aniquilado en el Uno, en cuanto que ha perdido la conciencia de la realidad de su propio ser y de los demás seres.

El sujeto del grado primero es, pues, monoteísta, pero tan sólo de lengua, si bien ello le basta para evitar en este mundo la pena capital a que son acreedores los infieles politeístas. — El sujeto del segundo grado es monoteísta, pero en el sentido de que cree ya de corazón la verdad expresada por las palabras que su lengua profiere, sin desmentirlas. Su acto de fe es, pues, comparable a un nudo, hecho en su corazón, tan fuerte que no se suelta ni se afloja. Si muere en tal estado, es decir, sin que los pecados debiliten la fuerza del nudo, éste preserva al sujeto de las penas eternas en la vida futura. Existe, sin embargo, además, otra causa eficaz para aflojar y aun para desatar el nudo de la fe, la cual se llama «herejía o innovación», como también existe otra causa eficaz para evitar los efectos de aquélla y fortalecer el nudo, la cual causa se llama «teología escolástica», y al que la profesa se le denomina «teólogo ortodoxo», que quiere decir lo contrario de «hereje», y cuya misión consiste en impedir que éste afloje el nudo de la fe de los corazones del vulgo de los fieles. Por esto al teólogo ortodoxo se le apellida también «monoteísta», en el sentido de que con su ciencia polémica defiende el sagrado depósito del dogma de la unidad de Dios, evitando que se afloje en el corazón del vulgo profano el nudo de la creencia. — El sujeto del grado tercero es monoteísta, en el sentido de que no contempla ni intuye más que un solo agente en el mundo, tan pronto como se le revela la verdad tal y como ella es en sí misma, ni ve en la realidad más que un solo ser eficiente, porque esa realidad se le revela según ella es. Pero no es porque el sujeto se esfuerce en hacer creer a su propio corazón el contenido ideológico de la realidad, pues ésta es la condición propia del vulgo de los creyentes y de los teólogos escolásticos. El teólogo no difiere, en efecto, del simple fiel por su acto de fe, sino tan sólo por el arte dialéctica con que logra impedir que se afloje el nudo de la fe en el corazón del simple fiel. — El sujeto del cuarto grado es, finalmente, monoteísta, en el sentido de que no tiene presente, en su contemplación intuitiva, más que un solo ser; de modo que no ve el universo en cuanto que es múltiple, sino tan sólo en cuanto que es uno. Este grado es la meta última en el monoteísmo o confesión de la unidad.

De estos cuatro grados, el primero es como la corteza o cáscara externa de la nuez; el segundo, como su cáscara interior; el tercero, como su almendra o semilla; el cuarto, como el aceite extraído de ésta.

Así como la cáscara externa de la nuez no sólo es inútil, sino que además es amarga al gusto si se la come, es repugnante a la vista si se la mira, apaga el fuego y da humo si se la emplea como leña, y ocupa inútilmente espacio si se la guarda en el granero, de modo que no sirve para otra cosa que para conservar sana, durante algún tiempo, la nuez cubierta con ella y tirarla después, — así también la mera profesión verbal del monoteísmo, sin el asenso mental, es perfectamente inútil y altamente perjudicial y reprobable bajo todos los aspectos, aunque sirva durante algún tiempo para conservar, hasta el momento de la muerte, la corteza interior, es decir, el alma y el cuerpo, pues la profesión de fe meramente verbal del hipócrita, preserva a su cuerpo del peligro de la espada en la guerra santa contra los infieles declarados, ya que a los soldados del islam no se les manda que atraviesen con sus espadas las almas, sino los cuerpos tan sólo de los infieles, cuerpos que son como las cortezas que guardan las almas y que sólo se desprenden de éstas por la muerte, tras la cual ya no sirve de nada la profesión de fe monoteísta.

Así como la corteza o cáscara interior es, evidentemente, útil, comparada con la exterior, puesto que protege a la almendra o semilla y la preserva de la corrupción en el granero, y, aun después de desprenderla o separarla, puede servir de leña para el fuego, aunque su utilidad sea, naturalmente, mucho menor que la de la semilla o medula comestible, — así también el acto de fe monoteísta, meramente mental y sin su exteriorización oral, es muy provechoso para el alma, comparado con la profesión de fe simplemente verbal, aunque, a su vez, sea imperfecto, si se lo compara con la intuición y contemplación mística de su sentido, que al alma se le descubre cuando la luz de la verdad divina alumbra al corazón y ensancha y extiende sus senos.

Así como la medula de la nuez es preciosa en sí misma, comparada con las cáscaras que la encierran y que sólo por ella existen, pero todavía adolece de una imperfección, es a saber, la necesidad de que se la prense para extraerle el aceite, — así también la intuición de la causalidad única de Dios es el alto fin a que tienden los que recorren el camino espiritual, pero todavía adolece de un defecto e imperfección, si se lo compara con la intuición contemplativa de los perfectos, que no ven en el universo más que el solo ser de Dios que es la verdad, mientras que aquellos otros todavía ven multiplicidad y distinción de seres.

Objeción 1ª — Pero se dirá acaso: Y ¿cómo es posible que alguien no contemple en la realidad más que un solo ser, si con sus ojos ve el cielo, la tierra y los demás cuerpos sensibles, que son muchos en número? ¿Cómo puede ser uno solo lo múltiple?

Respuesta. — Hay que tener en cuenta que este problema constituye la meta última de la ciencia mística y de sus más abstrusos misterios, los cuales no pueden consignarse por escrito en los libros, pues, según dicen los místicos intuitivos, es impío revelar el misterio de la señoría de Dios. Esto, aparte de que tal misterio no es indispensable para la ascética. Cabe, sin embargo, eso sí, insinuar algo que sea eficaz para romper al menos el fuerte muro de la inverosimilitud que tú supones. Y ese algo se reduce a lo siguiente:

Una misma cosa es, a veces, múltiple, bajo cierto aspecto y relación, y es también una sola, bajo otro aspecto y relación diferente. Así, por ejemplo, el hombre es múltiple, si se mira a su espíritu y a su cuerpo, a sus extremidades, venas, vísceras, etc.; pero, bajo otro aspecto, es también uno solo, puesto que de él decimos que es un solo hombre, es decir, por relación al género «humanidad». ¡Cuántas personas hay que, al contemplar a un hombre, no tienen ni la más remota idea de la muchedumbre de sus intestinos, venas, miembros, etc., ni tampoco de la distinción entre su espíritu y su cuerpo! La diferencia entre ambos casos nace de que, en el estado de abstracción del alma, absorta la atención del sujeto en la contemplación de su ser, no advierte la multiplicidad de sus distintos elementos, porque los ve resumidos en la unidad, mientras que en el estado opuesto atiende y se da cuenta de su multiplicidad y mutua distinción. Así pues, también, todo lo que existe en el universo, el Creador y lo creado, puede considerarse bajo varias relaciones y contemplarse de maneras muchas y diferentes; y por eso, el universo es uno o múltiple, según se lo considere, y algunas de sus partes son más múltiples que otras. Sírvate, pues, de ejemplo, ese del hombre, considerado como uno y como múltiple, para vislumbrar la solución de este problema en general, pues aunque no sea del todo adecuado, te ayudará a desechar las dificultades que encuentras, a vencer tu incredulidad en la existencia real de un estado místico al cual no has llegado aún, y a creer en él con la fe ciega de quien asiente a lo que en sí mismo no experimenta. Y esa fe te hará partícipe, en cierta medida, de la intuición mística del monoteísmo de aquel grado último, aunque no lo alcances plenamente, como la fe ciega en la realidad de la inspiración profética te hace partícipe de ésta, aunque tú no seas profeta, en la medida de la intensidad de tu fe.

Esta intuición mística — en la cual no se le aparece al alma otra cosa que Dios, como único y verdadero ser — unas veces, perdura, y otras veces, sobreviene de improviso, y pasa como el relámpago veloz. Esto último es lo más frecuente, mientras que su larga duración y permanencia es cosa rarísima. A ella aludió al-Ḥusayn ben Manṣūr al-Ḥallāŷ [1], cuando viendo que al-Jawāṣ [2] viajaba incesantemente de aquí para allá, le preguntó: « — ¿En qué grado estás tú?» Al-Jawāṣ le respondió: « — Viajo incesantemente, a fin de comprobar la realidad del estado místico del abandono en la providencia divina, que he alcanzado.» Pero al-Ḥallāŷ le replicó: « — Consumes tu vida en cultivar tu espiritualidad interior; mas, ¿dónde está la aniquilación de tu ser en la contemplación del Ser Único?» Con lo cual quiso insinuar como que al-Jawāṣ se entretenía en comprobar si poseía la realidad del grado tercero, mientras al-Ḥallāŷ le invitaba a pasar al cuarto.

---

[1] Cfr. Massignon, *La passion d'al-Hosayn..... al-Hallaj*, p. 370.

[2] Ibrahīm al-Jawāṣ murió el año 291 de la héjira.

Objeción 2ª — Pero quizá dirás todavía que es indispensable se te explique con más claridad la naturaleza de esa intuición del Único, en la medida, por lo menos, suficiente para comprender cómo sobre ella se basa la virtud de la abnegación o abandono en la providencia divina.

Respuesta. — A esto responderé que la intuición del cuarto grado no es lícito profundizarla para aclararla más. Tampoco sobre ella se basa dicha virtud, sino tan sólo sobre la intuición del tercer grado. Por lo que toca a la fe meramente verbal del grado primero, que es hipocresía, bien se entiende en qué consiste. En cuanto a la del grado segundo, o sea la fe de asenso mental, es la que existe de hecho en la generalidad de los musulmanes. El método de fortalecerla, por medio de la teología dogmática, y de refutar las falacias de los herejes, se explica en los tratados de dicha ciencia. Nosotros hemos consignado lo más importante de su materia en el libro titulado: *El justo medio en la creencia* [1].

Ahora, por lo que toca al grado tercero, sobre el cual sí que se basa la virtud del abandono en la providencia (pues la mera fe mental en la unidad de Dios — grado segundo — no influye en ella), vamos a explicar de él aquí la parte tan sólo que se relaciona con dicha virtud y sin descender a su análisis completo, que no lo admiten libros de naturaleza semejante a este nuestro.

En definitiva, lo que dicho grado tercero implica en sí es la revelación de esta idea: que no hay otro agente, sino Dios; o sea, que de todo ser real, criatura, medio de sustento, don, impedimento, vida, muerte, riqueza, pobreza, etc., y, en general, de toda cosa que tenga nombre, el único ser que la crea o le da existencia, es tan sólo Dios, sin la cooperación de otro ser en su acto creador. Cuando esta verdad se te haya revelado, ya no pondrás los ojos en ser alguno distinto de Dios, sino que, por el contrario, tu temor y tu esperanza, tu confianza y tu apoyo se referirán tan sólo a Él, puesto que Él y nadie más es el agente único, y todos los otros seres se hallan sometidos a su imperio, sin que tengan siquiera aptitud para mover ni la más insignificante partecilla de los cielos y de la tierra. Cuando las puertas de la revelación mística de esta idea se te abran de par en par, su verdad se te aparecerá con una evidencia mayor aún que la de la visión con los ojos del cuerpo.

---

[1] Refiérese a su *Kitāb al-iqtiṣād fī-l-iʿtiqād,* cuya traducción española publiqué con dicho título. Cfr. *supra,* tomo I, BIBLIOGRAFÍA, nº 19.

Dos solos medios empleará Satanás para estorbarte esta intuición unitaria y sugerirte dudas de carácter politeísta, a saber: uno, el de llamarte la atención sobre el acto libre de los vivientes, y otro, el de hacer que la fijes en la actividad de las cosas inertes.

Por lo que toca a este último medio, Satanás te hará ver que tú mismo crees que la lluvia hace germinar, crecer y nutrirse a las plantas; que las nubes producen la lluvia; que el frío condensa las nubes; que el viento mantiene en equilibrio a la nave y la hace marchar, etc.; todo lo cual es politeísmo, que estorba a aquella intuición unitaria, e ignorancia de la real verdad del universo....., puesto que cuando al alma se le revela esta verdad, tal como ella es en sí misma, advierte que el viento, por ejemplo, es aire y que el aire no se mueve por sí mismo, mientras no lo mueve algún motor, y dígase lo propio de éste, y así indefinidamente hasta llegar al Motor primero, que ya no es movido por otro y que es inmóvil en sí mismo, es decir, Dios.

Así, pues, el que atribuye al viento su salvación de los peligros del mar, se asemeja al reo que, amenazado de pena capital, recibe de repente un documento del rey en que éste decreta su indulto, y el reo entonces se pone a pensar en la tinta, el papel y el cálamo que empleó el secretario para escribir el documento, diciendo para sí: «Si no hubiera sido por el cálamo, no me vería yo libre de la pena capital», por creer que su salvación se debe al cálamo y no al secretario que lo utilizó. Sería esto, en verdad, ignorancia supina, pues el que sabe bien que el cálamo es por sí mismo inerte y que está sometido al movimiento de la mano del secretario, no hace caso alguno de aquél, sino de éste, ni siente gratitud más que hacia él, y hasta quizá, fuera de sí por la alegría de verse libre de la muerte, se muestre reconocido también al rey que dictó al secretario el decreto de indulto, y tuvo la idea de utilizar para ello el cálamo, el papel y la tinta.

Pues bien: el sol, la luna, las estrellas, la lluvia, las nubes, la tierra, los animales y los seres inanimados, están todos también sujetos al imperio del puño de la divina omnipotencia, lo mismo que el cálamo lo está a la mano del secretario. Dije mal, pues este símil es aplicable tan sólo a tu equivocada idea de que el rey que indulta es el que escribe el decreto, cuando la verdad, por el contrario, es que Dios mismo es quien lo escribe, y no el rey ni el secretario, ya que como Él mismo ha dicho (*Alcorán*, VIII, 17): «No eres tú el que lanzas la flecha, cuando tiras, sino Dios.»

Una vez que se te haya revelado esta verdad de que todos los seres de los cielos y de la tierra están sometidos, de la manera dicha, al imperio del poder divino, huirá defraudado Satanás y sin esperanza ya de turbar por el medio primero tu intuición unitaria. Pero en seguida vendrá de nuevo a ti para sugerirte la segunda duda, que consiste en llamarte la atención hacia la libre determinación de los seres animados en sus actos libres. Te dirá, pues: «¿Cómo puedes creer que todo procede de Dios, si este hombre es quien te da libremente tu sustento, de modo que si quiere te lo da y si quiere te lo niega? Y asimismo, esa otra persona es la que te corta la cabeza con su espada, porque puede hacerlo libremente; de modo que, si quiere, te la corta, y si quiere, te perdona. ¿Cómo, pues, no lo has de temer, en un caso, y esperar de él, en el otro caso? Te da una orden con su mano y tú lo ves y no dudas de que te manda.»

Todavía te sugerirá Satanás otra duda, diciendo: «Si estás, efectivamente, en lo cierto al no hacer caso alguno del cálamo porque éste se halla supeditado a la mano del escriba, ¿cómo no haces, en cambio, caso de éste, que es quien lo mueve?»

Ante este nuevo obstáculo tropiezan los pies de la mayoría de los hombres. Sólo lo evitan los verdaderos siervos de Dios, sobre quienes Satanás no ejerce dominio alguno, y que con la luz interior de la gracia aciertan a ver que el escriba se halla tan sometido en su movimiento al imperio de Dios, como el resto de los mortales ven que el cálamo lo está al imperio de la mano del escriba. Esos místicos, en efecto, conocen intuitivamente que el error del vulgo, a este respecto, es igual que el error en que incurriría, por ejemplo, la hormiga que, andando por encima del papel, viese cómo la punta del cálamo iba ennegreciéndolo de tinta y, sin levantar sus ojos hasta la mano y los dedos que mueven el cálamo ni, mucho menos, hasta la persona a que la mano pertenece, creyera erradamente que el cálamo era quien por sí mismo ennegrecía el blanco del papel. Este error obedecería tan sólo al corto alcance de su vista, a la estrecha capacidad de su pupila, incapaz de pasar más allá de la punta del cálamo. Pues, de igual manera, aquel cuyo corazón no ha sido ensanchado por la luz divina para penetrar los misterios de la fe del islam, es también incapaz de ver al Rey poderoso de cielos y tierra y contemplarlo tras el velo de la creación. Por eso se detiene ante el escriba: por pura ignorancia. En cambio, a los místicos contemplativos, dotados de intuición sobrenatural, Dios hace con su omnipotencia que les hablen todas las cosas, hasta los más pequeños seres de los cielos y la tierra, que con sus finas lenguas entonan cantos de alabanza y gloria en honor del Altísimo y confiesan a la vez su impotencia y debilidad, con palabras que no constan de letras ni de sonidos, pero que los místicos, y sólo ellos, son capaces de oír y de entender. Claro es que no me refiero a la audición física y externa, que tan sólo sonidos tiene por objeto y que es común al hombre y al asno, pues facultad de que también participan las bestias poco vale. Refiérome, por el contrario, a una audición con la cual el alma percibe un lenguaje que ni tiene letras ni tiene sonidos, que no es árabe ni tampoco extranjero.

Objeción 3ª — Pero quizá añadirás: «¡Todo eso es tan maravilloso, que la inteligencia humana no puede admitirlo! Explícame, pues, cómo hablan esas criaturas inanimadas y qué es lo que hablan y de qué modo alaban y glorifican a Dios y cómo dan testimonio de su propia incapacidad respecto de Él.»

Respuesta. — Has de saber que todo ser, aun el más diminuto, de los cielos y la tierra mantiene, con los místicos intuitivos, secretos y misteriosos coloquios que no tienen fin ni término, por estar hechos con palabras que proceden del océano sin límites del lenguaje divino. En esas conversaciones, hablan de los misterios de la vida presente y de la vida futura, que no les es lícito revelar a los profanos, pues los pechos de los hombres bien nacidos han de ser siempre como sepulcros de los secretos que se les confían. Porque, ¿acaso viste jamás que el privado del rey, a quien éste confía sus secretos, los vaya comunicando en público y a voces, ante las gentes todas? Si nos estuviera permitido revelar todo misterio, no habría dicho el Profeta aquello que dijo, a saber: «Si conocieseis lo que yo conozco, poco reiríais y mucho lloraríais.....» Dos son, además, los obstáculos que impiden revelar el contenido de los coloquios que con los seres inanimados mantienen los corazones de los místicos: uno es la prohibición dicha de revelar todo misterio; otro es que sus palabras son, por su número y por su naturaleza, infinitas. Sin embargo, desarrollando el símil, que antes insinuamos, del movimiento del cálamo al escribir, podremos dar alguna explicación de la naturaleza de dichos coloquios, que bastará para comprender, en general, cómo sobre ese ejemplo puede fundarse la morada y virtud del abandono de la voluntad humana en la providencia divina. Desarrollemos, pues, aquella alegoría [1]:

Un hombre, de aquellos a quienes la luz increada ilumina con sus resplandores, viendo un pliego de papel manchado de tinta, dirigióle la palabra en estos términos:

— ¿Cómo es eso que tu faz, antes de inmaculada blancura, aparece ahora tiznada de negro? ¿Por qué te has ennegrecido? ¿Cuál es la causa de este cambio?

— Injusto eres conmigo — respondió el papel — al dirigirme tales cargos. No he sido yo mismo quien ha ennegrecido mi rostro. Pregunta a la tinta. Ella se encontraba recogida en el tintero, que es como su propia patria y hogar, cuando de repente, abandonando su domicilio, se dirigió hacia mí y acampó sobre la extensión de mi superficie, contra toda razón y justicia.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 176-179.

—Verdad dices — asintió el demandante; y enderezó sus cargos contra la tinta, la cual se defendió diciendo:

— No eres justo conmigo: yo reposaba tranquila e inmóvil en el tintero; yo era incapaz de salir por mí misma de aquel receptáculo. Pero se echó sobre mí el cálamo, excitado por su insaciable avidez, que será la causa de mi muerte, y arrancándome de mi patria, sacándome de mi hogar, me separó de mi familia, diseminándome, como ves, sobre esta blanca planicie. Pídele cuenta al cálamo y no a mí.

—Tienes razón — dijo el demandante; y exigió del cálamo estrecha cuenta de su injusticia y hostilidad contra la tinta, por haberla condenado al ostracismo.

— Pregúntaselo a la mano — replicó el cálamo —. Yo soy una pobre caña que vegetaba tranquila a la orilla del río, alegre en medio de la verdura de los árboles, cuando la mano vino sobre mí con un cuchillo, me quitó la corteza, dejándome desnuda, y me separó de mi raíz; cortó después los dos nudos entre los cuales crecía, me tajó y afiló mi cabeza. Hecho esto, me empapó en ese líquido negro y astringente, y como si esto fuera poco, me obligó a andar de cabeza. ¡Y aún vienes con tus preguntas y reproches a acibarar mi dolor! ¡Quítate de aquí, y pregunta lo que quieras a mi opresor!

— Es cierto — hubo de decir el demandante; y pidió razón a la mano, de su injusta hostilidad contra el cálamo.

—Yo no soy — contestó ésta — más que sangre, carne y huesos. Y ¿cuándo has visto que la carne cometa injusticias, o que un cuerpo orgánico se mueva por sí solo? Yo soy una pobre cabalgadura, sometida al jinete que me monta, el cual se llama *facultad o potencia:* ella me guía y me hace recorrer las regiones todas de la tierra. ¿No ves, acaso, cómo ni el barro, ni la piedra, ni el árbol abandonan el lugar que ocupan, no moviéndose jamás por sí mismos, a no ser que les impulse algún motor, semejante a este jinete enérgico y despótico que me domina? ¿No ves cómo las manos de un difunto son exactamente iguales a mí en la forma y en su constitución orgánica, y sin embargo, aunque se les ponga un cálamo a su alcance, nada hacen? Pues igualmente yo: por mí misma, no podría mover el cálamo. Pide, pues, cuenta de lo que yo he hecho a la potencia, que es la que me ha puesto en movimiento contra mis deseos.

Quedó el demandante satisfecho de sus excusas, e interrogó a la potencia, la cual se defendió en los siguientes términos:

— ¡No me acuses ni reproches inconsideradamente! ¡Cuántos que acusan a otro merecen ser acusados! ¡Y a cuántos se les echa en cara pecados que no han cometido! ¿Es posible que tú ignores mi natural condición? ¿Cómo has podido resolverte a creer que yo he obrado injustamente dominando a la mano? Antes de que ella se moviese, ya la dominaba yo, y sin embargo no la movía ni ejercía sobre ella mi imperio, sino que permanecía dormida, en reposo. Mi sueño era tan profundo, que cualquiera habría pensado que yo estaba muerta o que no existía. Porque yo, ni me muevo ni hago mover a la mano, hasta que me lo manda mi tutor. Él es quien me ha obligado despóticamente a cometer eso de que me acusas; y digo despóticamente, porque yo, aunque tengo poder para obedecerle, no puedo resistir a sus órdenes. Ese tutor se llama *voluntad;* no conozco de él más que el nombre y la impetuosidad y violencia con que me despierta del profundo sueño en que estoy sumida, obligándome a hacer cosas de las que yo sería responsable, sólo si el tutor me dejase en libertad.

—Verdad dices — respondió el demandante; y acto seguido, dijo a la voluntad —: ¿Por qué te has atrevido contra esa pobre facultad que reposaba tranquila, haciéndola moverse y obligándola a ello de tal suerte, que no ha tenido más remedio que obedecerte?

—No seas precipitado en acusarme — replicó la voluntad —; porque quizá yo tenga excusas para defenderme, y resultes tú entonces digno de reproche. Yo no me excito, sino que soy excitada; yo no me impulso, sino que soy impulsada por un decreto imperioso, por un mandato decisivo. Antes de que me lo comuniquen, yo permanezco inmóvil; pero el señor *corazón* me envía a su mensajero, el *conocimiento*, el cual, con la lengua de la *inteligencia* me ordena que obligue a la potencia a que se mueva, y yo no puedo menos de obligarla. Yo soy una pobre esclava, subyugada bajo el imperio del conocimiento y de la inteligencia. ¡No sé qué delito he cometido, para que se me haya castigado con esa servidumbre a que estoy sometida! Sólo sé que yo estoy tranquila e inmóvil, mientras ese despótico mensajero no me trae alguna noticia; pero tan pronto como ese juez decide algo, justa o injustamente, me someto y le obedezco sin remedio; tanto, que no me queda en absoluto libertad alguna para oponerme a sus decretos, si son categóricos y decisivos. Mientras él está perplejo e irresoluto sin decidirse a decretar, yo permanezco inmóvil, aunque intranquila, esperando su sentencia; y tan pronto como esta sentencia es categórica, salgo de mi reposo y le obedezco sumisamente, obligando a la facultad a que cumpla lo que aquella sentencia exige. Por consiguiente, anda de aquí con tus censuras, y pregunta, si quieres, al conocimiento.

—Tienes razón — hubo de decir el demandante; y se encaminó en busca del conocimiento, de la inteligencia y del corazón, para exigirles estrecha cuenta de lo mal que se portaban con la voluntad, provocándola violentamente a que obligase a la potencia a moverse.

— Por mi parte — dijo la inteligencia — yo no soy más que una lámpara que no me enciendo por mí misma, sino que me encienden.

— Pues yo — agregó el corazón — no soy más que una lámina, que si soy lisa, es porque otros me han pulimentado.

— En cuanto a mí — dijo a su vez el conocimiento — no soy sino una imagen que en lo blanco de la lámina del corazón aparezco grabada, cuando brilla la lámpara de la inteligencia; pero no soy yo misma quien me dibujo, porque ¡cuánto tiempo no ha estado esa lámina privada de mí! Por consiguiente, ve y pídele cuenta al cálamo de todo eso que me preguntas, porque el dibujo no puede existir sino mediante el cálamo.

Al oír esto el demandante, malhumorado por tan inesperada respuesta, balbuceó algunas palabras incoherentes, y exclamó:

— ¡Ya me canso de tanto andar por este camino! ¡Esto ya es demasiado! ¡No hay uno a quien pregunte por este asunto, que no se excuse echándole la culpa a otro! Y no es que a mí me disguste el que me contradigan todos: precisamente me agradan esas réplicas, cuando se fundan en razones aceptables, cuando la excusa es clara y evidente. Pero eso que tú dices no se entiende. ¡Dices que eres un dibujo o una imagen, que ha sido trazada por un cálamo! Yo no conozco otros cálamos que los de caña, ni más láminas que las de hierro o de madera, ni otros escritos que los que se trazan con tinta, ni otras lámparas que las que arden. Eso sí: te he oído hablar mucho de la lámina y de la lámpara, y de la imagen y del cálamo; pero no he visto nada de eso. ¡Oigo el ruido del molino; pero no veo la harina!

—Tienes mucha razón — replicó el conocimiento — en todo eso que has dicho. Pero ten en cuenta que el camino en que te has metido está lleno de peligros, y que, para andarlo, cuentas solamente con un capital exiguo, con muy pocas provisiones y con un débil vehículo. Por consiguiente, lo que te conviene es dejar todo eso que te preocupa. Abandona ese camino, que no es a propósito para ti, porque todo es difícil para el que no tiene aptitud natural. Sin embargo, si tienes verdadero empeño en llegar hasta el fin, entonces escucha atentamente lo que voy a decirte.

Has de saber que tu camino pasa por tres mundos. Es el primero el mundo visible a los sentidos, del cual forman parte el pliego de papel, la tinta, el cálamo y la mano. Tú has atravesado ya con facilidad las mansiones de ese mundo. Otro es el mundo increado e invisible, que se halla tras de mí. Si das un paso más allá de esta mansión en que yo me encuentro, habrás entrado ya en las mansiones de ese mundo. En él encontrarás vastos desiertos, altísimas montañas, océanos inmensos. ¡No sé cómo podrás atravesarlo sano y salvo! El tercero es el mundo invisible, aunque creado, del cual atravesaste ya tres mansiones: la de la facultad, la de la voluntad y la mía, que es la del conocimiento. Las tres somos las primeras de este mundo que te estoy describiendo, el cual ocupa un lugar intermedio entre los dos mundos anteriores, ya que ni es tan llano y fácil de atravesar como el mundo visible, ni tan arduo e inaccesible como el increado. Aseméjase a la nave, la cual, por razón de su movilidad, está entre la tierra y el agua, es decir, que no se agita tanto como ésta, ni es tan estable y firme como aquélla. Así, pues, el que anda sobre la tierra es como el que anda por el mundo visible a los sentidos: si sus energías se aumentan hasta el extremo de poder montar en la nave, será ya como el que camina a través del mundo invisible, aunque creado; y si, finalmente, llegase a poder caminar sobre el agua sin necesidad de nave, sería como el que anda con pie seguro y firme a través del mundo increado. Por consiguiente, si no te sientes con fuerzas para caminar sobre el agua, vuelve tus pasos atrás, porque ya has atravesado la tierra firme y has abandonado la nave, y solamente el inmenso océano del mundo increado se extiende ante tus ojos. ¡En sus primeras playas se divisa el *cálamo* que graba la ciencia en la lámina del corazón humano y le comunica la seguridad necesaria para caminar por encima de las olas!..... [1].

— Ahora vacilo en mi empresa — repuso el caminante —. Mi corazón tiembla ante los peligros que, según dices, he de encontrar en mi camino. Yo no sé si tendré fuerzas para atravesar esos vastos desiertos que me has descrito. Dime: ¿habrá algún indicio para calcular si podré o no atravesarlos?

— Sí — contestó el conocimiento —. Abre bien los ojos, recoge con tus pupilas toda la luz posible y mira en mi derredor. Si consigues vislumbrar el cálamo con el cual he sido grabado en la lámina del corazón, me parece que serás apto para ese camino que quisieras emprender, porque el que llama a alguna de las puertas del mundo increado, después de travesar el mundo invisible creado, recibe ante todo la revelación del cálamo.....

— Ya abro los ojos — interrumpió el caminante — cuanto me es posible; pero no veo ninguna caña ni madera, y yo no conozco cálamos de otra especie.

---

[1] Con el fin de acomodar el texto al tecnicismo filosófico europeo, nos permitimos aquí modificar la versión literal de los términos con que los *ṣūfīes* denominan a estos tres mundos. El primer mundo es llamado por Algazel *mundo del reino y del testimonio* («ʿalam al-mulk wa-l-šahāda»). El segundo, *mundo de la realeza* («ʿalam al-malakūt»). El tercero, *mundo de la omnipotencia* («ʿalam al-ŷabarūt»). Las acepciones, que a estos términos daban los *ṣūfīes*, son muy diversas. Cfr. *A dictionary of the technical terms*, de Sprenger, p. 1.053, y Wensinck, *On the relation between Ghazālī's cosmology and his mysticism.*

—¡Eso es sacar las cosas de quicio! —advirtió el conocimiento—. ¿No sabes, acaso, que a la esencia de Dios no se asemejan las demás esencias? Pues así también, ni su mano se parece a tus manos, ni su cálamo a tus cálamos, ni su palabra a tus palabras, ni su escritura a las otras escrituras. Y precisamente esas cosas divinas constituyen el mundo increado, de que te hablé. Dios no tiene nada de corpóreo, ni ocupa lugar en el espacio, ni es su mano de sangre, carne y hueso, como las demás manos, ni su cálamo es de caña, ni su lámina es de madera, ni su palabra consiste en sonidos o en voces, ni su escritura en letras y rasgos, ni su tinta se compone de sulfato de hierro o de agallas. Si todo esto no lo ves así, es que andas perplejo entre la virtud del *tanzīh* [1] y el vicio del *tašbīh* [2], sin decidirte por uno de ambos extremos. Decídete, pues. Si optas por el segundo, opta en absoluto, sin restricciones. Pero si escoges la virtud del *tanzīh,* escógela también con resolución y sin distingos. Si así lo haces, emprende sin desfallecer tu camino, atento siempre a los más imperceptibles movimientos de tu corazón, para que no dejes escapar las inspiraciones de lo alto. Quizá encuentres más adelante otro guía que te dirija, que es el fuego, y tal vez consigas escuchar por fin, a través de los velos que ocultan el trono de la Majestad Divina, aquella voz que escuchó Moisés: Yo soy tu Señor.

Cuando el caminante oyó estas palabras, la idea de que estaba aún indeciso entre el *tanzīh* y el *tašbīh* hízole concebir tan graves temores por la suerte de aquella su alma tan débil y flaca, que el corazón, en un arrebato de ira contra ella, se le puso incandescente como una brasa. Hubo entonces un momento en que el aceite de la lámpara de su corazón estuvo a punto de arder, al ponerse en contacto con la brasa. El conocimiento sopló con fuerza, y la lámpara comenzó a lanzar vivísimos resplandores.

—¡Este es el momento crítico! —gritó el conocimiento—. ¡Aprovecha la ocasión, abre los ojos, y quizá descubras un nuevo guía que te dirija por regiones superiores al fuego!

Abrió sus ojos el caminante, y vió, con toda claridad, el cálamo divino. Era tal y como se lo había descrito el conocimiento: ni era de caña, ni de madera, ni tenía gavilanes ni cabo; pero, no obstante, grababa de continuo en los corazones de los hombres todo género de conocimientos.....

---

[1] Consiste en confesar que Dios está exento o inmune de toda cualidad o atributo, propios de la criatura.

[2] Consiste en asimilar a Dios con las criaturas, atribuyéndole cualidades propias de éstas. — La excesiva amplitud con que Algazel desarrolla las últimas escenas de esta alegoría, nos obliga a condensarlas, suprimiendo algunos textos alcoránicos y palabras del Profeta que pone en boca de los interlocutores.

— ¡Gracias, gracias! ¡Oh tú, mi caro amigo, conocimiento! ¡Dios te premie por mí este beneficio que me has hecho! — exclamó el caminante —. Ahora ya comprendo perfectamente todo lo que me habías anunciado del cálamo, pues veo que no tiene nada de común con los cálamos de acá abajo..... ¡Yo te estaré agradecido eternamente! Pero tengo prisa; hace mucho que estoy aquí detenido, y ardo en deseos de llegar a la mansión del cálamo. Enséñame el camino y quédate con Dios.

Cuando el caminante hubo llegado a la mansión del cálamo, encaróse con él y le dijo:

— ¿Qué es lo que te propones, ¡oh, cálamo!, grabando continuamente en los corazones de los hombres ideas y conocimientos que provocan sus voluntades a obligar a las potencias a que ejecuten sus respectivos actos?

— ¿Tan pronto — replicó el cálamo — has olvidado lo que, en el mundo visible, te dijo mi homónimo, cuando fuiste a pedirle cuenta de lo que él había hecho? ¿No te acuerdas, acaso, cómo se excusó echándole la culpa a la mano?

— Sí que me acuerdo — asintió el caminante.

— Pues de la misma manera me excuso yo — añadió el cálamo.

— Pero, ¿cómo puede ser eso — objetó el caminante — si tú no te asemejas al cálamo del mundo visible?

— ¿No has oído acaso — respondió el cálamo — que Dios crió a Adán a su semejanza?

— Sí — asintió el caminante.

— Pues entonces — concluyó el cálamo — pídele cuenta de lo que yo he hecho a la *diestra* del Rey que me tiene cogido y me lleva por donde le place, sin que yo pueda sustraerme a su dirección; porque entre el cálamo divino y el humano no hay diferencia alguna en esta su cualidad común de estar sujetos ambos a la mano que los mueve; solamente se diferencian en que el uno tiene, y el otro no, forma sensible.

— ¿Y cuál es esa diestra del Rey? — preguntó el caminante.

— Pero, ¿es que no has oído nunca — le arguyó el cálamo — aquellas palabras del Señor: «Los cielos están encerrados en su diestra»?

— Sí que lo he oído — respondió el caminante.

— Pues igualmente yo — añadió el cálamo — estoy cogido por su diestra, la cual me dirige.

Con estas indicaciones, el caminante volvió a emprender su peregrinación en busca de la diestra, hasta que consiguió encontrarla. Contempló entonces, en aquella nueva mansión, maravillas extraordinarias, superiores en número a las que había visto en la mansión del cálamo, y de las cuales la más insignificante exigiría volúmenes sin cuento, si se intentase describir una de sus partes más pequeñas. De lo que, en resumen, pudo convencerse el caminante, fué de que aquella diestra no era como las que él había visto en el mundo sensible; pero, esto no obstante, vió con toda claridad que el cálamo se movía cogido por ella. Entonces comprendió lo razonable de las excusas que le había presentado aquél, y dirigiéndose a la diestra pidióle cuenta de su acción.

— Mi respuesta — le dijo la mano — será idéntica a la que te dió, en el mundo sensible, mi homónima; es decir, que yo también te remito a la *omnipotencia* divina, porque la mano por sí sola nada puede ni hace: la omnipotencia es quien la mueve, indudablemente.

Reanudó su viaje el caminante, y llegó al mundo del divino poder, en el cual vió maravillas más grandes todavía que las que hasta entonces había visto, y exigió de él razón cumplida de su acción:

— ¡Yo soy un atributo, y nada más! — respondió la omnipotencia —. Pregúntale al Todopoderoso; porque las acusaciones deben dirigirse contra las personas, no contra sus cualidades o atributos.

Al oír esto, el viajero estuvo a punto de desviarse de su camino, y desatar en improperios su lengua atrevida. Pero una voz misteriosa le detuvo: a través de los impenetrables velos que ocultan el trono de la Majestad Divina, estas terribles palabras resonaron: «A Dios no se le piden cuentas de lo que hace, y tú te atreves a pedírselas.» Sobrecogido de terror, el pobre caminante cayó al suelo, como herido de un rayo. Cuando volvió en sí, no pudo menos de exclamar:

—¡Oh, Señor! ¡Cuán grande eres! ¡Perdona mi atrevimiento! Ya en Ti sólo confío; ya creo que Tú solo eres el Rey fuerte e invencible, a quien temo y en quien espero. A tu misericordia me acojo: líbrame de tus castigos y no me hagas objeto de tu cólera. Ya no me queda otra cosa que pedirte, que implorarte, que rogarte, con toda humildad y respeto, ilumines mi corazón para que te conozca, y desates mi lengua para que cante tus alabanzas.....

— Conténtate — añadió el Señor — con saber, de este mi reino, que te está prohibido penetrar en él, y que eres incapaz de conocer mi hermosura y majestad.....

Volvió pasos atrás el caminante, al oír estas palabras, y, uno tras otro, fué visitando a todos los que habían sido antes objeto de sus acusaciones.

—Aceptad mis excusas — les dijo —. Soy un extranjero que por vez primera visita estas regiones. La sublimidad de este reino ha turbado mi razón. Si os he ofendido con mis preguntas, ha sido por ignorancia. Ahora ya estoy bien convencido de la verdad de vuestras excusas, porque he visto claro que el único Rey y Señor del universo creado e increado, sensible e insensible, es Dios. Vosotros no sois más que esclavos, supeditados en absoluto a su omnipotencia infinita. Él es el primero y el último, el evidente y el oculto. El primero, por relación a las criaturas, todas las cuales de Él proceden como de primera causa. El último, como fin que es, al que se dirigen todas ellas. El primero, en el orden del ser; el último, en el orden del conocer. El oculto, para los hombres que, encerrados en el mundo sensible, lo buscan a la débil luz de los sentidos externos. El evidente, para todos aquellos que lo buscan con la esplendorosa luz de la lámpara que arde en su corazón, y mirando a través de la inteligencia, ese ajimez por el cual se vislumbran los fulgores del reino de los cielos.

Así es, pues, la intuición unitaria de los que ya han llegado a su grado tercero, es decir, de quienes por revelación sobrenatural conocen que en el cosmos no existe más agente real que solo Dios.

Objeción 4ª — Pero dirás quizá: «Esa intuición unitaria se basa, en definitiva, sobre la fe en la existencia del mundo increado e invisible. Mas quien no la conciba o la niegue, ¿qué camino habrá de seguir?»

Respuesta. — El que la niegue, no tiene cura. Sólo cabe replicarle en estos términos: Tu negación es, pues, idéntica a la de los *sumanīes* [1], que rechazan la existencia del mundo creado, pero invisible, es decir, que reducen todo conocimiento al de los cinco sentidos externos y niegan, por ende, lo espiritual, o sea, la ciencia, la voluntad y el poder, porque estas facultades no se perciben por los sentidos.....

Y si todavía insistieses diciendo: «Es que yo soy de ellos, porque para mí no tiene realidad alguna, sino lo que con los cinco sentidos se puede percibir», se te responderá: Entonces, tu negativa a admitir lo que nosotros contemplamos más allá de los sentidos, es como la de los sofistas que rechazan la existencia de cuanto los cinco sentidos atestiguan. Ellos, en efecto, dicen: «Ninguna confianza nos merece lo que vemos, pues quizá lo vemos en sueños.»

---

[1] Secta religiosa que profesaba la idolatría y la metempsícosis, y que negaba todo conocimiento suprasensible.

Y si replicases que tú eres también uno de ellos, porque también dudas de la realidad de lo sensible, entonces sí que se te puede decir que eres un perturbado, cuya complexión orgánica ha sufrido un trastorno imposible de curar. Hay que dejarte así durante unos pocos días, pues ciertos enfermos son refractarios al arte de la medicina.

Esto por lo que atañe al que niega en absoluto la existencia del mundo increado e invisible. Ahora, por lo que toca a quien, sin negarlo, es incapaz de concebirlo, el método que con él siguen los místicos es éste: examinan primero sus ojos interiores, con los que se puede contemplar dicho mundo, y si los encuentran sanos, pero advierten que en ellos ha caído la catarata negra, ocúpanse en extirparla y limpiarla, con la misma solicitud que el oculista emplea para extirpar la catarata de los ojos exteriores, cuando la creen curable. Y una vez sana su vista interior, dirígenlo por el recto camino. Mas si es incurable y no pueden por ello dirigirle hacia ese recto camino que a la intuición unitaria conduce, ni hacerle oír y entender ese lenguaje misterioso con que los seres todos del mundo invisible atestiguan que solo Dios es causa, háblanle entonces con palabras articuladas y sonoras, a fin de acomodar a la cortedad de alcances del sujeto el concepto de esa intuición unitaria, bajándolo desde las altas cumbres de la mística montaña, hasta su base y pie, accesible a la razón natural.

Porque es de advertir que también en el mundo de la experiencia sensible se da ese concepto unitario, ya que todo hombre conoce perfectamente que un mismo cargo, administrado por dos personas, o un mismo país, gobernado por dos príncipes, se administran y gobiernan mal. Partiendo, pues, de esta idea, accesible a su inteligencia, se le dirá a ese tal: luego el Señor y Gobernador del universo habrá de ser también uno tan sólo, porque si hubiera varios, a más de Dios, de seguro que se desorganizaría. Y así, el sabor experimental de la intuición unitaria, gustado en el mundo sensible, hará que arraigue en su corazón la fe en la intuición mística del grado tercero, y esto, por un medio adecuado a la capacidad de su razón natural. Así, efectivamente, recomendó Dios a sus profetas que lo hiciesen con los hombres todos: acomodando sus predicaciones a la capacidad de sus inteligencias.

Objeción 5ª — Todavía cabe que replique alguno: «Pero este concepto de la intuición unitaria, basado tan sólo en la razón natural, ¿es suficiente acaso para fundar en él la práctica de la virtud de la abnegación?»

Respuesta. — A esto responderé que sí, porque el simple concepto racional, cuando es intenso y vivo, posee eficacia bastante para provocar en el alma la revelación intuitiva, propia de los estados místicos. Lo que sucede es que, en la mayoría de los casos, tal concepto racional es endeble en extremo y expuesto por ello a turbarse y venir al suelo. Por eso cabalmente el sujeto de esa fe monoteísta, basada sólo en la razón natural, necesita, de ordinario, del auxilio del teólogo, que con sus argumentos polémicos la guarde y defienda contra sus enemigos; o bien, necesita aprender, él mismo en persona, la teología dogmática, para preservar del error la fe que aprendió de sus maestros, de sus padres o de sus correligionarios.

Objeción 6ª — Se me dirá que toda la doctrina que se acaba de exponer es evidente, puesto que consta que las causas intermedias y las circunstancias que concurren a un efecto, están subordinadas a la causa primera. Todo esto es evidente, siempre, excepto cuando se trata de los actos humanos; porque el hombre se mueve, si quiere, y si quiere, se está quieto; ¿cómo, pues, puede ser causa subordinada?

Respuesta. — A esto responderé que, si el hombre, además de moverse si quiere, tuviese la facultad de querer, si quiere querer, y de no querer, si no quiere querer, seguramente que la objeción presentada tendría fuerza para hacerme incurrir en contradicción. Pero sabido es que el hombre, una vez que quiere, hace ya eso que quiere, quiera o no quiera, sin tener voluntad, porque si la tuviese, necesitaría ésta de otra, y así se encadenarían sin fin. Luego ese acto de la voluntad se verifica sin voluntad anterior. Ahora bien, tan pronto como existe el acto de la voluntad que inclina a una facultad hacia su objeto, esta facultad se mueve seguramente sin poder evitarlo. De modo que el movimiento de la facultad depende necesariamente de esta facultad; la facultad se mueve necesariamente, tan pronto como la voluntad se decide; y ésta surge en el espíritu de una manera necesaria. Luego subordinándose unas a otras estas necesidades parciales, es decir, no pudiendo el hombre evitar el movimiento voluntario, ni, después de existir éste, la inclinación de la facultad hacia su objeto, ni, en fin, la producción del movimiento, después que la voluntad ha excitado a la facultad, resulta que el hombre en el conjunto está necesitado.

Objeción 7ª — Replicarás seguramente: Eso es puro fatalismo, y el fatalismo contradice a la libertad, y tú no niegas la libertad; ¿cómo, pues, va a ser el hombre, a la vez, libre y necesitado?

Respuesta. — Si cayese el velo que cubre tus ojos, entenderías que en la misma libertad hay necesidad, y que, por ende, el hombre está necesitado, en cuanto libre. Pero, ¿cómo ha de concebir esto el que no tiene formado concepto exacto de la libertad? Expongámoslo, pues, brevemente, según el tecnicismo de los *mutakallimūn,* y procurando acomodarlo a la capacidad de los niños y principiantes, porque en este libro nos hemos propuesto más la ciencia moral, que no la especulativa.

La palabra *acto*, respecto del hombre, se toma en tres sentidos; porque decimos: el hombre escribe con los dedos, respira con el pulmón y la laringe, y divide el agua con su cuerpo, cuando cae sobre ella. Al hombre, pues, atribuímos la división del agua, la respiración y la escritura. Ahora bien, estos tres actos convienen entre sí, en cuanto a ser necesarios y fatales, aunque difieran uno de otro en sus particulares condiciones. Llamemos, para evidenciar esto, *acto natural* a la separación de las aguas, cuando el hombre se lanza sobre su superficie; denominemos *acto voluntario* a su respiración, y demos el nombre de *acto libre* a su escritura.

En el acto natural, la necesidad fatal es evidente, porque cuando el hombre se arroja al agua o se deja caer por los aires desde una azotea, hiéndese el aire indudablemente y por necesidad, después de que se ha lanzado.

La respiración, en su orden, también es un acto necesario, porque la relación entre el movimiento de los pulmones y la voluntad de respirar es idéntica a la que existe entre la separación de las aguas y el peso del cuerpo; en efecto, tan pronto como éste influye con su gravedad sobre la superficie del líquido, síguese inmediatamente la separación, aunque el peso ya no ejerce su influencia; pues así también se mueve el pulmón, una vez que la voluntad le ha excitado, sin que exista ya voluntad. Por esto, si dirigimos la punta de un alfiler contra el ojo de una persona, haciendo el ademán de pincharle, cerrará los párpados necesariamente, de modo que, aunque quiera dejarlos abiertos, no podrá; y esto, a pesar de que es acto de la voluntad ese movimiento forzoso de los párpados; pero, como así que se le representa la imagen del alfiler en el espíritu, en virtud de la percepción, nace de manera fatal la voluntad de cerrar los párpados y el movimiento consiguiente, resulta que, aunque este movimiento sea efecto de la voluntad, el hombre no puede evitarlo, por más que quiera. Luego también el acto, que hemos llamado voluntario, conviene con el natural en ser necesario.

Pasemos al tercero, es decir, al acto libre, sobre el cual versa propiamente la cuestión, porque es el que se presta más a equivocaciones. Tal es, por ejemplo, el escribir o el hablar. A este acto se refiere la objeción al decir que, si el hombre quiere, lo hace, y si quiere, no lo hace; unas veces quiere, y otras no quiere; y que, por consiguiente, hemos de suponer que es suyo propio y le pertenece. Pero esta opinión nace de ignorancia acerca del concepto de la libertad; conviene, por tanto, que lo expliquemos.

La voluntad sigue al acto cognoscitivo, por el cual juzgamos que la cosa es conveniente para nosotros. Pero, de unas cosas, el entendimiento y los sentidos juzgan que son convenientes, sin duda ni perplejidad de ningún género; mientras que, acerca de otras, el entendimiento se queda perplejo, antes de juzgar. Si ciertamente sabes que te amenazan con un alfiler para pincharte el ojo o con una espada para herir tu cuerpo, con seguridad que no dudarás de que es bueno y conveniente para ti evitarlo; y si así es, infaliblemente ese conocimiento provocará el acto de la voluntad, y ésta impelerá a la potencia, la cual producirá el movimiento de los párpados, para evitar el pinchazo, o el de la mano, a fin de parar el golpe de la espada. Estos dos movimientos, aunque producidos por la voluntad, han sido irreflexivos e impremeditados.

En otros casos, por el contrario, el entendimiento titubea, vacila, antes de decidirse, porque ignora si el objeto es conveniente o no para el sujeto; necesita, pues, reflexionar y examinar, a fin de decidir si lo mejor consiste en el acto o en la omisión. Pero, tan pronto como conoce, por la reflexión, que lo mejor consiste en una u otra de las dos cosas, todo sucede ya idénticamente que en el caso anterior, en que no había precedido la reflexión; es decir, que la voluntad se verá impulsada ahora, como entonces se movió a parar el golpe del sable.

A esta voluntad que se ve impulsada a hacer lo que al entendimiento le parece que es mejor, se la llama *libertad* o *elección*, que es el impulso o excitación hacia lo que parece mejor al entendimiento, pero impulso que en realidad es la misma voluntad que en el primer caso hemos visto. La única diferencia consiste en que la causa impulsiva del movimiento voluntario, es decir, la mayor bondad del objeto respecto del sujeto, ha sido conocida, en el primer caso, sin reflexión, más aún, con evidencia inmediata; mientras que, en el segundo, se ha necesitado examen detenido y previo. De modo que la libertad es la voluntad, en cuanto que es movida o excitada por la indicación que el entendimiento le hace acerca de aquel objeto cuya percepción hízole dudar. Y por esto se dice que la libertad necesita del entendimiento para discernir cuál es el mejor entre dos bienes o el peor entre dos males; y que la voluntad no se concibe que se mueva, sino previo el juicio instintivo de los sentidos externos y de la imaginación, o después de la resolución decidida del entendimiento. Y así, aunque el hombre quisiera cortarse el cuello, por ejemplo, le sería imposible hacerlo; y esto, no por falta de energía en la mano, ni por carecer de armas, sino por defecto de voluntad decidida, capaz de provocar y determinar a la potencia locomotriz a que mueva la mano; porque la voluntad sólo se excita por el juicio de los sentidos o de la razón acerca de la conveniencia del acto; y como el suicidarse no es conveniente al sujeto, resulta que, a pesar de la energía de los miembros, no se dará la muerte, a no ser que la vida sea para él terriblemente dolorosa e insufrible, porque entonces el entendimiento vacilará y se quedará perplejo, antes de decidir cuál es peor de esos dos males; si, después de examinar el pro y el contra, resuelve que el no suicidarse es un mal menor, de seguro que no podrá matarse; mas si juzga que es menor mal el matarse, y ese juicio es decidido, sin la más mínima inclinación hacia el extremo opuesto, la voluntad entonces excitará a la potencia, y ese hombre se suicidará. Por la misma razón, si uno se ve perseguido de cerca por otro que quiere matarlo con una espada, se echará a la calle, aunque sea desde la azotea y, sin ocurrirle pensar en el peligro de la caída, no podrá menos de tirarse. En cambio, si le persiguen sólo paa darle una paliza, llegará corriendo hasta el borde de la azotea, pero al llegar allí, el entendimiento juzgará que los golpes que va a recibir no son tan peligrosos como la caída desde la azotea a la calle, y su cuerpo se detendrá en el borde, sin que le sea posible arrojarse, porque ese movimiento del cuerpo está subordinado a la potencia locomotriz, la cual no pasa al acto, sino mediante el imperio de la voluntad, y ésta, al fin, no se excita, sino por el juicio del entendimiento y los sentidos.

En suma, pues, todos esos movimientos están decretados necesariamente, sin conocimiento del hombre; éste es tan sólo el *substratum* en el cual acaecen. Sin embargo, no puede decirse que, por esto, dicho conjunto de movimientos sea fatal. O en otros términos: el hombre obra *necesariamente*, en el sentido de que todos esos movimientos no proceden de él, como de causa, sino de otro; y obra *libremente*, en el sentido de que él es el sujeto en quien es producido necesariamente el acto de la voluntad, después de que el entendimiento ha juzgado que el acto es *simpliciter* bueno y conveniente. Pero, como este juicio del entendimiento se produce también por necesidad, resulta en definitiva que el hombre obra necesitado, en cuanto libre.

De modo que el acto del fuego al quemar es absolutamente necesario; el acto de Dios, puramente libre; y el del hombre ocupa un lugar intermedio, es decir: es necesario, en cuanto libre. Los teólogos ortodoxos, viendo que este tercer modo de obrar es distinto de los dos anteriores, buscaron un nombre para distinguirlo, y copiándolo del Alcorán, llamáronle *adquisición,* el cual no se opone contradictoriamente ni a la necesidad ni a la libertad, sino que las concilia a ambas en sí mismo.

Finalmente, hay que tener en cuenta que el acto divino se puede llamar libre, con la condición de que no se entienda por libertad la voluntad que sigue a la deliberación, porque la deliberación, es decir, la duda y la perplejidad, es imposible respecto de Dios. Lo mismo sucede con todos los vocablos que emplea el lenguaje humano: no cabe aplicarlos a Dios, sino en un sentido metafórico y traslaticio. Pero dejemos esta cuestión que se sale de la índole práctica de este libro.

Objeción 8ª — Sin embargo, aún se me puede argüir, diciendo: ¿Afirmas, por ventura, según eso, que el conocimiento engendra la voluntad, ésta engendra la potencia, y la potencia el movimiento, es decir, que en el acto humano cada movimiento es producido por el inmediato anterior? Si esto admites, contradices la tesis de que todo ser procede del poder de Dios. Y si no lo admites, entonces ¿qué sentido tiene ese determinismo, en virtud del cual cada uno de los elementos del acto humano se subordina al inmediato?

Respuesta. — A esta dificultad respondo que el emplear, para el caso que nos ocupa, el verbo *producir*, indica ignorancia de este asunto, igual que el verbo *engendrar* u otro análogo. Todo el proceso del acto humano acaece en virtud del influjo de la omnipotencia eterna de Dios en las criaturas. Éste es el principio fundamental, incomprensible para todos los que no han profundizado en el estudio de la ciencia; el vulgo entiende solamente el sentido literal de este principio, muy distante de la realidad, es decir, por analogía con el limitado poder del hombre. Penetrar su significado íntimo y esencial, es privilegio exclusivo de los hombres pensadores; y como nos llevaría muy lejos su completa exposición, procuraremos resumirla.

Los efectos de la omnipotencia eterna de Dios se subordinan, en su producción, unos a otros, del mismo modo que a la condición se subordina lo por ella condicionado. Según esto, no procede de la omnipotencia divina el acto voluntario del hombre, sino después del acto cognoscitivo; ni procede éste, sino después del acto vital; ni procede, en fin, la vida, sino cuando existe un sujeto apto para vivir. Y así como no es posible decir que la vida procede del organismo, aunque sea éste su condición indispensable, así también debe afirmarse de todos los otros fenómenos que se subordinan entre sí. Lo que hay es que algunos de ellos, como el que acabamos de citar, son considerados cual meras condiciones hasta por el vulgo, mientras que a otros fenómenos sólo los hombres inteligentes los apellidan así.

Todos los fenómenos, por consiguiente, aunque efectos de la omnipotencia eterna, aparecen antes unos y después otros, porque así lo exige la naturaleza que tienen de condición o de condicionado respectivamente. Si así no fuese, esa anterioridad o posterioridad en su producción sería un juego de niños o de locos, lo cual repugna a la infinita sabiduría del Creador..... Por el contrario, todo acaece en el universo, conforme a un orden necesario, según un plan fijo, sin que pueda cosa alguna existir, sino tal como ha sido creada. De modo que si un fenómeno acaece después que otro, es porque necesita de éste como de condición, pues es evidente que, antes que ésta, es absurdo que exista lo por ella condicionado; y de lo absurdo no cabe decir que es efecto de la omnipotencia divina. De consiguiente, si el acto cognoscitivo aparece en el hombre después de la vida, es por ser ésta condición de aquél; y si la voluntad no aparece antes que el conocimiento, es por idéntica razón. Tal es el proceso necesario, el orden fijo del universo, en el cual nada acaece fortuito ni casual, todo está determinado por la sabiduría y providencia divina.....

Objeción 9ª — Pero — se me podrá objetar todavía —, ¿cómo conciliar la doctrina de la intuición unitaria con la Revelación, si aquélla afirma que sólo Dios es agente, y ésta enseña que los hombres lo son también en realidad? Si el hombre es causa de sus actos, ¿cómo puede serlo Dios? Y si Dios es la causa única, ¿cómo puede obrar el hombre? ¡Porque decir que el acto humano es efecto simultáneo de dos agentes, no tiene sentido!

Respuesta. — Respondo que eso último es muy cierto: tal concurso simultáneo es ininteligible, si se toma en un solo y mismo sentido la palabra *agente;* pero, si se toma en dos sentidos diversos, a los cuales comprenda, no resultará la contradicción que se pretende. En efecto, tan usual es decir que a fulano lo ha matado el rey, como que lo ha matado el verdugo. La palabra *matador*, sin embargo, se toma en distinto sentido, cuando la aplicamos al rey, que cuando la atribuímos al verdugo. Así también, la palabra *agente* se aplica en sentido diferente a Dios y al hombre: Dios es agente, en el sentido de creador, que da la existencia en absoluto; el hombre es agente, en cuanto que es el sujeto en el cual es creada la facultad de obrar, después de ser creada la voluntad y el conocimiento. Así es que el acto humano se relaciona con la facultad, ésta con la voluntad, y la voluntad con el conocimiento, al modo como se enlaza la condición con lo por ella condicionado. En cambio, se relacionan con la omnipotencia divina todos estos elementos del acto humano, al modo como se enlaza el efecto con su causa y la criatura con el Creador. Mas a pesar de esta diferencia, a ambos se les puede denominar *agentes*, porque se llama *agente* todo aquel que dice relación con una facultad, de la cual es sujeto, sea de cualquier especie dicha relación; así como en el ejemplo propuesto, el rey y el verdugo se llaman igualmente *matadores*, porque el matar se refiere al poder de ambos, aunque bajo distinto aspecto. Tal es el sentido en que debe entenderse el enlace de los actos humanos con el poder del hombre y con la omnipotencia divina. Y a causa de este concurso y cooperación, Dios, en el Alcorán, atribuye unos mismos actos, ya a los ángeles, ya a los hombres, ya a sí propio.....

Téngase, además, presente que, si bien admite la palabra *agente* esos sentidos diversos, sin embargo sólo de Dios puede predicarse propiamente y en realidad de verdad. Por tanto, el que atribuye la eficiencia a las criaturas, habla en sentido metafórico e impropio, porque, como dijo el poeta,

> «Todo aquello que no es Dios, es cosa inútil y vana.»

queriendo con ello decir que todo ser, que no tiene subsistencia propia, sino que subsiste en otro, es vano, vacío de realidad, por lo que a sí mismo se refiere, ya que su realidad depende de otro. Por consiguiente, solo Dios, que subsiste por necesidad de su esencia y que en esto es incomunicable, existe propiamente y en realidad. Las demás cosas, que subsisten por la omnipotencia divina, en realidad no son, son vanas.

Objeción 10ª — Pero de toda la doctrina anterior lo que resulta en claro es que el acto humano se halla sujeto a la fatalidad. ¿Qué sentido, pues, tienen los premios y castigos, con que Dios remunera a los hombres? ¿Cómo se explica, en ese supuesto, que el hombre sea grato o desagradable a los ojos de Dios? ¿Es racional que Dios esté airado contra las acciones que Él mismo ha producido?

Respuesta. — Aunque de esta cuestión nos ocupamos ya en el *Tratado de la gratitud a los beneficios divinos* [1], diremos aquí, siquiera sea brevemente, que no se resuelve sino mediante la fe firmísima en la misericordia infinita de Dios y en su sabia providencia. Esta fe consiste en creer firmemente, sin ningún género de duda, que aun cuando supusiéramos que Dios crease de nuevo a todos los seres, dotándolos de inteligencia y ciencia en un grado superior al que posea el más inteligente y sabio de los hombres; aun cuando les comunicase todo el saber de que son capaces y una prudencia o sabiduría práctica ilimitada; aun cuando, después de esto, crease otros seres iguales a ellos en saber, prudencia y entendimiento, y les infundiese un conocimiento evidente de los fines de todo lo que existe, y les revelase los misterios de la otra vida, poniendo ante sus ojos, libres de todo velo, el profundo y abstruso secreto del bien y del mal, de lo útil y lo perjudicial; aun cuando, en fin, les ordenara que rigiesen y gobernasen, con esa sabiduría y prudencia que les había otorgado, el universo sensible y el reino de los cielos, seguramente que la providencia y gobierno de todos ellos no conseguiría, aun obrando todos de común acuerdo, modificar en lo más mínimo el gobierno actual de Dios sobre los seres: no podrían suprimir la más mínima enfermedad, defecto, imperfección, pobreza o mal de aquel que lo sufre, ni añadir un átomo más de salud, perfección, riqueza o felicidad a aquel que la disfruta. Y aunque tendiesen sus miradas por todo el universo, aunque sometiesen a un examen atento las criaturas todas del cielo y de la tierra, que han salido de las manos de Dios, no advertirían el más pequeño desorden, la menor irregularidad. Todo lo que Dios otorga a sus criaturas — la abundancia, lo mismo que la penuria, la alegría, como la tristeza, la debilidad, tanto como la energía, la fe, igual que la infidelidad, así la virtud como el vicio —, todo absolutamente es justicia pura, sin parcialidad, rectitud perfecta, sin ilegalidad.

---

[1] Cfr. *supra*, p. 148.

Más aún: el orden del universo es tan necesariamente recto, que todo existe como conviene que exista, y en la forma y cantidad que conviene; no es posible absolutamente otro orden más hermoso, perfecto y completo que el actual; porque, si, existiendo un orden más perfecto, Dios hubiera prescindido de él, y si, a pesar de ser omnipotente, se hubiese desdeñado de producirlo, este modo de obrar argüiría en Él mezquindad, en vez de generosidad, injusticia, en vez de rectitud; y si, por el contrario, ese orden más perfecto hubiese estado por encima de su poder, ello argüiría impotencia, que repugna a la divinidad.

Por lo tanto, todo lo que significa pobreza y mal en este mundo, es imperfección en él, pero perfección en el otro. Y recíprocamente, todo lo que es defecto en la vida futura, respecto de un individuo, conviértese en privilegio, respecto de otro individuo. Si no existiese la noche, no conoceríamos la claridad del día. Si no hubiese enfermos, seguramente que no apreciarían los sanos el beneficio de la salud. Sin la existencia del infierno, no comprenderían los bienaventurados la sublime gracia que para ellos representa el paraíso. Y así como no hay iniquidad alguna en que el espíritu humano sea superior al de las bestias, hasta el punto de que el hombre puede con todo derecho sacrificarlas, porque el ser preferido lo perfecto a lo imperfecto es la equidad misma —, así también el distinguir con el beneficio de la gloria a los bienaventurados, aumentando los castigos de los condenados, o el otorgar preferencia a los fieles sobre los infieles, lejos de ser una iniquidad, es la justicia misma. Si no hubiese sido creado lo imperfecto, no podría conocerse lo perfecto. Si no existieran las bestias, no se apreciaría la nobleza de la especie humana, porque la perfección y la imperfección son ideas relativas. Por consiguiente, la generosidad y la sabiduría exigen de Dios la creación de lo perfecto, juntamente con lo imperfecto. Así como es justo amputar la mano gangrenada, para salvar la vida, porque con ello no se hace otra cosa que rescatar lo perfecto a costa de lo imperfecto, así también las irregularidades que aparecen en la distribución que Dios ha hecho de sus beneficios en este y en el otro mundo, son justas, sin sombra de iniquidad, son efecto de su sabia providencia, no juego fortuito del acaso.

Tal es el misterio de la justicia divina, que puede compararse con un océano profundísimo, de infinita extensión y agitadas olas, en medio de las cuales naufragan muchos ignorantes, porque no saben que ese mar es innavegable para todos, menos para quienes lo conocen bien. Más allá de este océano, se oculta el misterio de la predestinación, que deja perplejos a la mayoría de los hombres, y cuya revelación está prohibida a los que han llegado a penetrarlo por divina inspiración. En síntesis, se reduce a que todo, tanto el bien como el mal, está decretado por Dios y necesariamente acaece, después de que Dios lo ha querido y decretado, sin que haya quien resista a su voluntad ni se oponga a sus decretos y mandatos; todo lo que existe, grande o pequeño, está escrito, y existirá en lo futuro, según Dios lo conoce y lo decreta [1].

4 — DE LA VIRTUD DEL ABANDONO, CONSIDERADA COMO SENTIMIENTO

Dijimos ya que esta morada del abandono está integrada, como todas, de una idea, un sentimiento y una acción, y hemos explicado también en el artículo anterior cuál es y en qué consiste la idea que le sirve de base. La abnegación, como sentimiento, deriva de dicha idea y engendra, a su vez, como fruto suyo, la acción.

Los maestros de espíritu dan muchas y muy diferentes definiciones de este sentimiento de abandono del alma a la Providencia. Cada cual se atiene, como es corriente entre los *ṣūfīes,* a su personal experiencia que, luego, erige en definición general y absoluta; por eso, sería de ningún provecho el aducir aquí todas esas definiciones. Pasemos, pues, a explicar, por nuestra parte — dice Algazel —, su verdadero concepto.

La palabra árabe *tawakkul,* que lo expresa, se deriva de la voz *wakāla,* que significa «gerencia», «intendencia», «procuración». Así, se dice que fulano encomendó a zutano la gerencia de su negocio, para significar que se ha entregado a él, a fin de que lo lleve a buen término, y que ha puesto en él su plena confianza. La persona esa, a quien uno se confía y abandona, se llama «gerente o procurador», y la que en éste busca su apoyo y pone su confianza, recibe el calificativo de «confiado», «entregado» o «abandonado» a aquel en quien fía, pues si a su gerencia se entrega, es porque no duda de su aptitud, competencia y buena voluntad. Es, por lo tanto, esta virtud del dejamiento en la providencia un sentimiento de abandono del corazón al Supremo Procurador, que es Dios, y no más que a Él.

---

[1] *Iḥyā',* IV, 173-184.

Veamos de aclarar todavía más este concepto con el ejemplo del abogado en los pleitos. Si alguien se ve demandado en juicio por una acusación falsa e injusta, buscará seguramente, para la vista de la causa, un abogado que sea capaz de desvanecer el error de la acusación, y no pondrá en él su confianza ni le abandonará la gestión de su asunto ni se entregará por completo a cuanto él haga, mientras no crea fundadamente que dicho procurador y abogado posee estas cuatro cualidades: ciencia, energía, elocuencia y solicitud. Ciencia, para que no escape a su penetración ni uno solo de los sofismas y artimañas en que se funde la falsa e injusta acusación de que es víctima. Energía o firmeza de carácter, para que audazmente se lance al esclarecimiento de la verdad y el derecho, sin disimulo, ni temor, ni vergüenza, ni cobardía, pues cabe muy bien que el abogado acierte a descubrir los sofismas del acusador, pero no ose denunciarlos públicamente, por temor, cobardía, vergüenza u otro cualquier motivo que se lo impida. Elocuencia también le hace falta, es decir, facilidad para expresar de palabra lo que el corazón ha resuelto audazmente decir, pues no todo el que conoce el punto flaco de un argumento falaz es apto para desatar con la lengua el nudo del sofisma. Solicitud o celo, en fin, son también muy necesarios al abogado, de modo que se resuelva a consagrar todo el esfuerzo que le sea posible al desempeño de su misión, pues aun poseyendo la máxima capacidad, si no la aplica con todo celo, si no se preocupa de la gestión del pleito, si lo descuida y desatiende, lo perderá de seguro, tanto si su adversario es capaz de vencerle, como si no lo es.

Cuando el cliente dude de que su abogado reúna estas cuatro cualidades o alguna de ellas, o cuando crea posible que su adversario las posea en un más alto grado, es evidente que no se entregará tranquilo y confiado a la gerencia de aquél, sino que, por el contrario, su ánimo quedará intranquilo y preocupado en idear por sí mismo los medios hábiles, indispensables para dirigir y gestionar personalmente la marcha de su pleito, supliendo así la incapacidad de su abogado y defendiéndose de los ataques del acusador. La seguridad y confianza que pondrá en su procurador será mayor o menor, según lo sea la convicción que tenga de dichas cuatro cualidades. Caben en esta convicción grados de probabilidad y fuerza, tantos en número, que son incontables: desde la débil sospecha, hasta la certeza sólida. Si, por ejemplo, el abogado es el padre mismo del cliente y en sus manos está el resolver el litigio, esta circunstancia le inspirará una confianza absoluta de que la gestión de la causa será llevada por aquél con la máxima solicitud y celo; de modo que una sola de las cuatro cualidades dichas bastará, en este caso, para su decisión. Asimismo puede ocurrir con cualquiera de las restantes dotes: será, en efecto, también decisivo para inspirar al cliente absoluta confianza en su abogado, el saber por larga experiencia y fama universal que éste es el más elocuente orador o el más hábil dialéctico, capaz de demostrar y defender la verdad y la justicia, o simplemente de disfrazar con sus palabras como justo lo injusto y al revés.

Una vez, pues, que ya conoces por este ejemplo lo que es el dejamiento o entrega en manos de un abogado, fácilmente lo aplicarás por analogía a la virtud del dejamiento en las manos de Dios. Porque si por mística revelación o por simple convicción racional se graba en tu alma la idea o la creencia de que, según antes explicamos, no existe en el universo más agente real que Dios, y de que con su infinita sabiduría y omnipotencia se basta para atender al bien de sus criaturas, y de que su solícita providencia, llena de amor y benignidad, se extiende a todos los hombres en general y a cada uno en particular, y, en fin, de que no existe tras su omnipotencia poder, ni tras su infinita sabiduría saber, ni tras la solicitud y misericordia que de ti tiene, solicitud ni misericordia, — de seguro que tu corazón se entregará y abandonará a Él solo, sin hacer ya caso alguno de cualquier otro ser, ni poner tu confianza en la energía y el poder de ninguna criatura.

Si no encuentras en el fondo de tu alma esta convicción, obedecerá, de seguro, a una de dos causas: a que la certeza que posees de alguno de esos atributos divinos es muy débil, o a que tu corazón se siente pusilánime y enfermo porque se deja vencer de la cobardía y la inquietud que le inspiran las preocupaciones terrenas. El corazón humano, efectivamente, se turba a menudo por una aprensión cualquiera, cuyos dictados sigue obediente y sumiso, aun estando la razón plenamente convencida de su falta de fundamento: si cuando alguien está comiendo miel se le representa en la imaginación que lo que tiene delante son excrementos, es muy fácil que instintivamente rehuya y se abstenga de seguir comiendo; si a un sujeto razonable y discreto se le obliga a pasar la noche acostado con un cadáver en una tumba o sobre un colchón o simplemente dentro del mismo cuarto, es también seguro que por instinto rehusará, aun estando plenamente convencido y cierto de que se trata de un cadáver, inanimado e inerte, y de que Dios, según las normas de su providencia ordinaria, no lo ha de resucitar y volver a la vida en aquel momento, aunque pueda hacerlo, como tampoco ha de transformar en serpiente el cálamo de escribir que tiene en su mano, o un gato en feroz león, aunque pueda igualmente hacerlo. De modo que, a pesar de estar bien segura esa persona y de no abrigar dudas a ese respecto, por natural instinto le repugna el acostarse con el muerto en un mismo colchón o el pasar en su compañía la noche dentro del mismo cuarto. En cambio, no encontrará igual repugnancia instintiva para hacer eso mismo con cualquier otra cosa inerte e inanimada. Esto, pues, se debe sencillamente a cobardía o pusilanimidad del corazón, especie de debilidad ingénita, de que muy pocos hombres están exentos, aunque sea en exigua medida, pues hay también casos frecuentes en que por su intensidad llega a convertirse en una verdadera enfermedad, hasta el punto de tener miedo de pasar la noche solitario en un cuarto, aun con la puerta bien cerrada con llaves y cerrojos.

Resulta de aquí que la confianza en Dios, base de la virtud de la abnegación, no será acabada y perfecta, más que con estos dos requisitos: energía de corazón y energía de certeza. ¡Cuántos casos hay en que la certeza existe y, sin embargo, la confianza tranquila no resulta!..... El alma sigue a menudo el dictado de la imaginación y en él confía, mientras que, por el contrario, rara vez pone su confianza primera en la certeza de la razón. ¡Cuántos, en efecto, fían en cosas de que no están ciertos, cual se observa, por ejemplo, en quienes profesan determinadas religiones y sectas! Así, el judío reposa tranquilo en su judaísmo y el cristiano en su cristianismo, sin tener certeza alguna de la verdad de sus respectivas creencias, sino únicamente siguiendo el dictamen de la mera opinión o su simple capricho, a pesar de que Dios no ha dejado nunca de ayudarles con la luz de su gracia, cuya recta guía ellos abandonan.

Infiérese de lo dicho que la cobardía, lo mismo que el valor, es una cualidad ingénita y que la certeza o convicción no sirve de nada, si el sujeto adolece de pusilanimidad. Ésta es, por consiguiente, una de las dos causas que hacen imposible la virtud de la abnegación. La otra es, como hemos dicho, la falta de certeza, respecto de aquellas cuatro dotes que debe reunir la persona en cuyas manos se pone la gestión del negocio. Por eso, cuando el alma se convence de que Dios las reúne todas cuatro y en grado sumo, entonces se entrega confiada en las manos de su providencia. Ya en el libro de la Tora [1] está escrito: «Maldito sea el que pone su confianza en un hombre, semejante a él.»

Una vez que ya se ha explicado claramente lo que significa la virtud del abandono o dejamiento y el estado de alma que implica, conviene saber que admite tres grados diferentes, por razón de su mayor o menor intensidad.

Grado primero. — Es el que explicado queda, o sea, el que consiste en poner en la providencia de Dios la misma confianza que pone el cliente en su procurador o abogado para la gestión de un pleito.

Grado segundo. — Es ya más intenso que el anterior, pues consiste en abandonarse a la providencia de Dios, lo mismo que el niño se entrega confiado a su madre, pues el niño no reconoce ni teme más que a ella, ni busca persona alguna en que apoyarse más que en ella: cuando la ve, se coge a sus faldas y no la deja; si le amenaza alguna desgracia, la primera palabra que viene a sus labios es: «¡Madre!», y la idea primera que le viene a las mientes es asimismo la de su madre, porque en ella tan sólo es donde encuentra un refugio, porque sólo su protección amorosa le ofrece garantía suficiente y segura. Pero esta confianza que en ella pone no se funda en razón alguna consciente, de las que es capaz el exiguo discernimiento que posee, sino que nace sencillamente del instinto natural, pues si al niño se le pregunta por qué fía en su madre, no puede explicarlo con palabras ni analizar mentalmente un estado de alma que es para él inconsciente en sí mismo y en su causa. Aquel, pues, que mire a Dios como el niño a su madre y que en Él ponga su confianza y apoyo, tal y como el niño lo pone en su madre, podrá decirse que se abandona real y verdaderamente en las manos de la Providencia.

---

[1] Cfr. Jerem., XVII, 5: *Maledictus homo qui confidit in homine.*

La diferencia entre este grado segundo y el primero estriba en que en aquél el alma no se da cuenta de su propio abandono y dejamiento, pues toda su atención se concentra en la persona a quien se entrega, sin que en su corazón quede lugar para otro pensamiento; en cambio, en el grado primero, el estado de abandono es consciente para el sujeto y adquirido de propósito y por personal esfuerzo, ya que se da perfecta cuenta de su estado de alma, y esta atención que le presta es una preocupación que le desvía de poner toda su atención tan sólo en la persona a la cual se entrega.

Grado tercero. — Es el más sublime de los tres y consiste en que el alma se abandone a Dios en sus actos de movimiento y reposo, exactamente igual que el cadáver se entrega a las manos del que lo lava para amortajarlo, con la sola diferencia de que el sujeto se ve a sí mismo como muerto y movido por la omnipotencia eterna de Dios, igual que al cadáver lo mueve la mano del que lo lava. Este estado de alma fortifica en el sujeto la fe cierta y viva de que todo cuanto le ocurra estará sometido a los decretos irresistibles de la divina providencia: que no se habrá de mover, ni podrá, ni querrá, ni sabrá hacer más que lo que quiera Dios que haga; y la convicción de esta fatal necesidad suprimirá de su alma toda esperanza en las cosas que pudieran ocurrirle en lo futuro.

Este estado es muy diferente del estado del niño, porque el niño busca en su madre un refugio contra los peligros y grita y se coge a sus faldas y corre tras ella. Más bien se parece al niño que supiera que su madre lo buscará, aunque él no la llame, y lo tomará en brazos, aunque él no se coja a sus faldas, y le dará de mamar, aunque él no se lo pida. Esta morada de la perfecta abnegación y dejamiento produce, en efecto, como fruto, la abstención de la plegaria y de la súplica, porque el alma confía plenamente en la generosidad y solicitud amorosa de Dios y sabe que le ha de otorgar espontáneamente muchas más gracias de las que pudiera ella pedirle, antes de pedírselas y hasta sin merecerlas. En cambio, el grado segundo no implica la abstención de la súplica o petición a Dios, sino que únicamente exige el no pedir nada a nadie, más que a Él.

Objeción 1ª — «Y estos estados de alma, ¿cabe que existan en la realidad?»

Respuesta. — Nada tienen de imposible, aunque son, por cierto, muy raros e infrecuentes; sobre todo, el segundo y el tercero son rarísimos; el primero, en cambio, es más verosímil y posible de concebir. Además, el segundo y tercero, cuando se dan realmente, es muy raro que duren; el tercero, sobre todo, apenas si cabe que dure más tiempo que el que dura la palidez producida por el miedo, porque el alma se siente, por instinto, a sus anchas, cuando usa de su propia libertad e iniciativa para obrar y usar de las causas segundas, mientras que, por el contrario, encuentra dificultad en reprimir esa inclinación natural. Es algo parecido a lo que le sucede al cuerpo con la circulación de la sangre: la expansión de ésta hasta las extremidades es un fenómeno normal, y su retención es algo accidental, es decir, síntoma morboso del miedo, que impide a la sangre llegar desde el interior del cuerpo a la superficie de la piel y hace que ésta pierda su color rojo, que ordinariamente se transparenta a través de la fina capa de la epidermis, pero que el miedo, deteniendo la circulación, le da un color amarillo, el cual dura muy poco. Asimismo, pues, ocurre cuando el alma reprime la natural expansión del corazón, respecto del uso de la voluntad propia y de las causas creadas: esta inhibición es también transitoria y dura muy poco. La inhibición del grado segundo es comparable a la palidez del febricitante, que dura un día o dos, mientras que la del grado tercero se parece a la del enfermo, que puede durar mucho y puede desaparecer pronto.

Objeción 2ª — «Y en esos estados de inhibición, ¿queda la autonomía y libre iniciativa de la voluntad humana para obrar eficazmente y utilizar las causas creadas?»

Respuesta. — El grado tercero suprime en absoluto toda actividad del sujeto, mientras subsiste el estado de inhibición que le caracteriza. Es más: el sujeto, en tal estado, queda como estupefacto. El grado segundo suprime también todo acto del sujeto, excepto el acto de acogerse a Dios como único refugio por medio de la plegaria y la humilde súplica, al modo del niño que lo que hace tan sólo hace es acogerse a su madre. El grado primero no suprime en absoluto la actividad del sujeto y su libre determinación, si bien, respecto de ciertos actos, se priva de toda iniciativa personal, a la manera que el cliente se entrega y abandona en manos de su procurador y abogado, para todo lo relativo al pleito, aunque sin dejar por eso de obrar por propia iniciativa en los demás asuntos, ni tampoco siquiera en los trámites que el abogado le aconseja que realice por sí o que él mismo, sin indicación de éste, conoce que puede y debe realizar, según es uso y costumbre; pero aun en estas gestiones que lleva a cabo por indicación de su abogado, siempre le dice: «No hablaré más que en presencia tuya»; de modo que si alguna iniciativa le cabe entonces, al menos la indispensable para procurar que esté presente su abogado, en nada contradice tal iniciativa y actividad personal a las exigencias del abandono o entrega de su pleito en las manos de aquél, pues no fía el cliente en su propio talento y actuación para los efectos de preparar y exponer la defensa de su causa, ni confía tampoco en alguien que no sea su abogado; antes bien, por la confianza plena que en éste ha puesto, hace tan sólo lo que él le prescribe, pues si no fiase en sus consejos, no se dejaría guiar por ellos.....

Una vez, pues, que hayas meditado todo esto, desecharás seguramente todas las dudas que te asaltan acerca de la virtud de la abnegación y comprenderás sin esfuerzo: 1° Que ella no implica, como condición *sine qua non,* el quietismo absoluto o inhibición de toda actividad e iniciativa del sujeto. Y 2° Que tampoco es compatible con la virtud de la abnegación toda iniciativa y actividad personal, sino que hay que distinguir casos y casos, así de inhibición como de iniciativa, según vamos a ver al tratar de los actos que esta virtud produce como frutos suyos [1].

5 — CLASIFICACIÓN DE LOS ACTOS PROPIOS DE LA VIRTUD DEL ABANDONO

Creen algunos que este sentimiento de abandono a la providencia divina exige que el cuerpo se prive en absoluto de obrar y el corazón se abstenga de gobernar y dirigir, o, en otros términos, que el hombre se deje caer en tierra como el andrajo que se tira al suelo o la piltrafa de carne que se echa sobre la mesa. Así, en efecto, opinan los ignorantes. Mas la Revelación considera ilícita esta creencia, al colmar de alabanzas a quienes profesan y practican la virtud de la abnegación. ¿Cómo, en efecto, cabe concebir que una de las moradas de la vida espiritual pueda lograrse, mediante algo que la ley religiosa condena como ilícito? Vamos, pues, a descorrer el velo que oculta la solución de este problema.

El influjo que la virtud del abandono pueda y deba ejercer sobre los movimientos y actos del sujeto, únicamente aparecerá con claridad después de conocer los fines que el hombre puede proponerse para obrar. Ahora bien, la actividad libre del hombre tiene por objeto uno de estos cuatro fines: 1° Adquirir lo útil que al sujeto le falta, como ocurre en el lucro o ganancia. — 2° Conservarlo, una vez adquirido, como sucede en el atesoramiento. — 3º Evitar el daño que se teme, v. gr., la agresión del asesino, el asalto del ladrón o de la fiera, etc. — 4º Rechazarlo, una vez recibido, v. gr., la enfermedad, mediante la medicina. Ninguno de los movimientos o actos humanos deja de estar incluído en alguna de estas cuatro categorías: buscar lo útil y conservarlo; evitar lo dañoso y rechazarlo. Veamos, pues, ahora las condiciones que debe llenar la virtud de la abnegación, en sus diferentes grados, dentro de cada uno de estos géneros de actividad y en armonía con la doctrina de la Revelación [1].

---

[1] *Iḥyā',* IV, 184-187.

6 — DE LOS ACTOS DE ABANDONO EN LA BÚSQUEDA DE LO ÚTIL

Los medios por los cuales busca el hombre lo que le es útil, pueden ser: *A)* seguros; *B)* muy verosímiles, y *C)* meramente probables, pero inseguros.

A) Pertenecen a los medios seguros y ciertos los que, por decreto de la voluntad divina, tienen una tan estrecha y necesaria relación de causalidad con sus efectos, que ordinariamente no admiten excepción. Tal es, por ejemplo, el alimento, puesto ante una persona hambrienta y necesitada de comida: si esta persona, a pesar de su necesidad de alimento, no extiende la mano para cogerlo, sino que se inhibe diciendo que pone en Dios su confianza, por abnegación de la propia voluntad, o si igualmente se abstiene de masticarlo o deglutirlo, tal inhibición de la actividad libre será, en el sujeto, demencia evidente y no virtud, porque si espera que Dios ha de crear en él la saciedad sin comer el pan, o producirá en éste el movimiento de traslación indispensable para que por sí mismo se le meta en la boca, u obligará a uno de sus ángeles a que lo mastique por él y lo haga llegar hasta su estómago, pensará neciamente y contra el curso ordinario de la providencia divina. Dígase lo mismo si esperase que, sin sembrar, Dios le habría de crear las plantas, o que su mujer habría de darle hijos, sin cohabitar con ella, lo mismo que María dió a luz a Jesús [1]. Todo esto es locura pensarlo.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 188.

Ejemplos semejantes los hay tantos, que son innumerables. En ellos no cabe la virtud del abandono, más que en cuanto al sentimiento y en cuanto a la convicción; pero no en cuanto a la acción. Cabe, en cuanto a la convicción, en el sentido de que el sujeto puede y debe, aun en tales casos, pensar que Dios es quien ha creado el alimento, la mano, los dientes y la facultad motriz de su cuerpo, y que, por tanto, es Él quien le da de comer y de beber. Cabe, en cuanto al sentimiento, porque el corazón puede y debe, aun en tales casos, reposar tranquilo y confiado en la providencia de Dios, más que en la actividad de la mano y en la eficacia del alimento. ¿Cómo, en efecto, podrá confiar en su propia mano, cuando tan fácil es que se le seque de repente o que sufra un ataque de parálisis? ¿Como estará seguro de su facultad motriz, cuando quizá le puede sobrevenir de pronto un accidente que le prive del sentido y de la energía para moverse? ¿Cómo, en fin, pondrá su confianza en el alimento que tiene ante sí, cuando tan fácil es que Dios permita que alguien se lo quite o que le envíe una serpiente que le obligue a huir de allí y abandonar el alimento? Si, pues, todas estas hipótesis nada tienen de imposible, ni cabe tampoco evitarlas más que por la misericordiosa providencia de Dios, en ésta puede y debe el sujeto poner toda su confianza, de modo que, aun extendiendo la mano para tomar el alimento, si lo hace con tales ideas y en tal estado de ánimo, se podrá decir con razón que practica la virtud del abandono en las manos de la Providencia.

B) Pertenecen al grado segundo las causas cuya eficacia ya no es segura y cierta, aunque sea lo más probable que produzcan su efecto, en la inmensa mayoría de los casos, y que sin ellas sea inverosímil que el efecto se realice. Tal sería, por ejemplo, el caso del que, abandonando las rutas de las caravanas y los caminos que unen entre sí las villas y aldeas, anduviera errante por los desiertos y por los lugares rara vez frecuentados de la gente y se empeñase, además, en viajar solo y sin provisiones de boca. Esta conducta no es indispensable condición para la virtud del abandono, pues el llevar consigo provisiones para andar por lugares despoblados fué siempre considerado como lícito y normal en el religioso peregrinante que aspira a esta morada de la abnegación, con tal que ponga su confianza, no en las provisiones, sino en la amorosa providencia de Dios, como en el grado anterior se explicó.

---

[1] Cfr. Luc., I, 34-35: *Dixit autem Maria ad angelum: «Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco»? Et respondens angelus dixit ei: «Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.»*

Objeción 1ª — Pero se dirá quizá: «Esa manera de obrar equivaldría a exponerse al peligro cierto de muerte por inanición, lo cual es ilícito.»

Respuesta. — A esto responderemos que la ilicitud desaparece, si el sujeto cumple los dos requisitos siguientes: 1°, que antes de emprender el viaje en aquellas condiciones, se haya sometido durante una semana a la disciplina del ayuno, de manera que esté ya habituado a sufrir el hambre sin dificultad alguna, sin que su corazón se turbe ni angustie y sin que la privación de alimento le impida tener fijo en Dios su pensamiento; 2°, que tenga la suficiente energía física y moral para alimentarse con hierbas silvestres y con cualesquiera cosas que encuentre, aunque sean de las más viles. Cumpliendo estos dos requisitos, no dejará de encontrar, ordinariamente, aun en los desiertos, alguna persona, a través de toda una semana, o de topar con algún campamento de beduínos o aldehuela en que proveerse, o, por lo menos, de poder recoger algunas hierbas con que se alimente y viva, aunque, claro es, mortificando su apetito natural, pues la mortificación ascética es siempre la base de la virtud del abandono en la Providencia.

Tal fué la conducta de al-Jawāṣ y de otros ascetas, a éste semejantes en el abandono a la Providencia. Buen indicio de ello es que al-Jawāṣ no abandonaba nunca en sus peregrinaciones la aguja, las tijeras, la cuerda y el odre para sacar agua, porque, como él decía, en nada daña el llevar estos utensilios consigo, para la práctica de la virtud del abandono. Y la razón es que en los desiertos no se encuentra el agua sobre la superficie de la tierra, ni entra tampoco en las normas ordinarias de la Providencia que el agua suba espontáneamente del fondo del pozo, sin el empleo del odre y la cuerda, ni es, además, verosímil que se encuentren tales utensilios en los desiertos, como en ellos se encuentran las hierbas silvestres; esto, sin contar con que el agua érale necesaria todos los días, varias veces para hacer la ablución ritual, y una vez cada día o cada dos al menos para saciar la sed, pues el peregrino, con el calor de la marcha, no puede andar más tiempo sin beber algo, aunque pueda pasarse sin alimento alguno durante ese mismo espacio de tiempo. Así también, como no poseía más que una sola túnica, cuando ésta se le rompía y por los rotos se le veían las carnes, necesitaba remendarla, y para ello no iba a encontrar en los desiertos tijeras ni aguja ni, mucho menos, sastre que se la remendase. Por eso, los cuatro utensilios dichos entran de lleno en la categoría de los medios indispensables, aun para la práctica de la virtud del abandono, a título de causas cuya necesidad es verosímil o muy probable, aunque no sea infaliblemente cierta, pues siempre cabe la hipótesis de que al asceta no se le desgarre la túnica, o de que alguien le regale otra nueva, o de que a la boca del pozo encuentre persona que le saque agua, etc. En cambio, lo que ya no cabe suponer es que el alimento se le venga por sí mismo a la boca masticado. De modo que entre el grado segundo, que ahora exponemos, y el primero hay siempre gran diferencia, aunque ambos sean análogos. Y por eso decimos que si el asceta se retirase a un barranco escondido entre los montes, en el cual no hubiera agua ni hierba alguna silvestre ni probabilidad tampoco de que por tal rincón aportase jamás caminante alguno, su permanencia allí de asiento para practicar la virtud del abandono sería un pecado grave, equivalente al suicidio.

Así se cuenta que un asceta abandonó los poblados y se fué a fijar su residencia en la cumbre de un monte, durante siete días, diciendo: «No pediré a nadie cosa alguna, hasta que mi Señor me traiga el sustento.» Permaneció, pues, allí los siete días y, estando ya a punto de morir de hambre, exclamó: «¡Oh, Señor mío! Si quieres que yo viva, tráeme el sustento que tu providencia me tenga preparado; pero si no, acógeme en tu seno.» Dios, entonces, le reveló: «¡Por mi gloria te juro que no te proporcionaré el sustento, hasta que vuelvas a entrar en tierra poblada y vivas de asiento entre la gente!» Hízolo así el asceta, y tan pronto como entró en una aldea, este le dió de comer y aquel de beber, y comió y bebió; pero pronto sintió temor de perder su perfección espiritual, y Dios entonces le reveló de nuevo: «¿Querías, sin duda, anular mi providencia con tu ascetismo y renuncia de las cosas mundanas? ¿Ignorabas acaso que yo prefiero alimentar a mis siervos por las manos de las criaturas, antes que por la mano de mi omnipotencia?»

Por consiguiente, el prescindir en absoluto de las causas creadas es ofender a la providencia divina y dar pruebas de supina ignorancia acerca de sus normas ordinarias. En cambio, el obrar conforme a lo que estas normas exigen, aunque poniendo a la vez sólo en Dios la confianza, en nada contraría a la virtud del abandono en las manos de su providencia, como lo vimos más arriba con el símil del abogado en el pleito.

Objeción 2ª — Pero se dirá quizá todavía: «Y el permanecer inactivo, sin buscar medio alguno de subsistencia, ¿es ilícito, o está permitido, o es, al menos, recomendable?»

Respuesta. — Ilícito no es, porque al religioso, consagrado a la vida peregrinante por los desiertos, ¿cómo le va a ser ilícito ese género de vida, mientras no se exponga de cierto y de propósito al suicidio? Y esta exposición no existe, desde el momento en que siempre cabe la posibilidad de que le venga el sustento por donde menos piense, aunque sea tarde, con tal que tenga paciencia para esperar. Ahora, si se mete en una celda y cierra la puerta, de modo que nadie pueda venir a socorrerle, ya su conducta será ilícita. Y si la abre, pero permanece inactivo en la celda, sin ocuparse en las prácticas de la vida devota, le será mejor para su alma el salir de allí y buscarse el sustento, aunque no pecará, si así no lo hace, salvo el caso de que por no salir se exponga a morir de inanición, pues, antes que esto ocurra, debe pedir limosna o ganarse la vida con su trabajo, fuera de la celda. En cambio, si en ella permanece, no inactivo, sino dedicado a la vida contemplativa, su conducta será más meritoria, pues uno de los grados de esta morada del abandono consiste en vivir ocupado tan sólo en la contemplación de Dios, sin cuidarse del propio sustento, ya que éste le habrá de venir con seguridad, aunque no se preocupe de buscarlo. Por eso decía el Profeta: «Si pusiereis en Dios toda vuestra confianza, Él os alimentará, como alimenta a las aves que amanecen hambrientas y anochecen hartas, y con vuestra plegaria haréis desaparecer los montes» [1]. Y Jesús decía asimismo: «Mirad a las aves que ni siembran ni recogen la cosecha ni la guardan en los graneros, y, sin embargo, Dios las sustenta día tras día. Y si dijereis: «Nosotros tenemos un vientre mayor que las aves», mirad a los camellos, cómo les ha preparado Dios estas cosas creadas para su sustento» [2].

C) Pertenecen al grado tercero los medios que el sujeto sospecha son aptos para producir, como causas, el efecto de satisfacer una necesidad, pero con probabilidad tan sólo, es decir, sin seguridad evidente. Tal es la conducta de quien agota los más sutiles recursos de ingenio para lograr el éxito en los negocios económicos. Esta conducta sí que sale ya por completo de la esfera de la virtud del abandono. Más bien pertenece a las normas de la vida común de los hombres, que consagran todo su esfuerzo e ingenio a los negocios lícitos, para ganar lícitamente dinero. Ahora, si lo ganan por medios ilícitos, ya entonces su conducta pasa a ser un vicio reprobable: lejos de pertenecer a la virtud del abandono, consiste cabalmente en la entrega absoluta del alma a las cosas de acá abajo. De todos modos, el empleo de los medios de este tercer grado, que no tienen con sus efectos una relación necesaria y segura, jamás puede ser compatible con la virtud del abandono.

---

[1] Plagio evidente del texto evangélico citado a continuación (véase la siguiente nota). El último inciso de la sentencia depende de Math., XVII, 19: *Dixit illis Jesus: Propter incredulitatem vestram; amen quippe dico vobis, si habueritis fidem...., dicetis monti huic, Transi hinc illuc, et transibit, et nihil impossibile erit vobis.*

[2] Cfr. Asín, *Logia*, n° 82 con Math., VI, 26: *Respicite volatilia coeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea: et Pater vester coelestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis?* Cfr. Luc., XII, 24.

Resulta de todo lo dicho que los medios o recursos creados pueden ser incompatibles y compatibles con esta virtud; los primeros, a su vez, cabe que sean eficaces para producir sus efectos de manera cierta, o sólo probable; los ciertos pueden emplearse sin mengua de la virtud del abandono, en lo que ésta tiene de sentimiento y de idea, es decir, pensando y sintiendo el sujeto que sólo en Dios debe poner su confianza, pero sin que tal estado de ánimo le mueva a prescindir en la práctica del empleo de dichos medios ciertos; en cambio, respecto de los que sólo son probables, ya cabe el ejercicio de la virtud del abandono, así en lo que tiene de sentimiento y de convicción, como en lo que tiene de práctica externa, es decir, de inhibición real.

Los que practican, pues, esta virtud, ocupan tres diferentes moradas o grados de perfección espiritual, en cuanto al uso de dichos medios probables de vida.

El grado primero es el de Jawāṣ y de quienes a éste se asemejan, que consiste en circular por los desiertos, sin llevar consigo víveres, fiando sólo en la amorosa providencia de Dios, que atenderá a su sustento, o le dará fuerzas para sufrir el hambre durante una semana o más, o le facilitará hierbas silvestres u otros víveres, o le dará, al menos, la gracia de la conformidad con la voluntad divina, si ésta quiere enviarle la muerte, en vez de proporcionarle el sustento. El que consigo lleva víveres, puede también morir de hambre, igual que quien no los lleva, puesto que cabe perfectamente en lo posible que los víveres se le pierdan o que su camello se extravíe en el desierto.

El grado segundo consiste en recluirse en su propia casa o en una mezquita, aunque dentro de país poblado. Este grado es todavía abnegación, aunque menos perfecta que la del primero. Es abnegación, porque el sujeto abandona las causas criadas que pueden contribuir a su sustento, pues ni negocia, ni trabaja, ni pide limosna, fiando tan sólo en la amorosa providencia de Dios, la cual ordenará la marcha de las cosas de tal modo, que por ocultos caminos le proporcionarán el sustento. Pero es abnegación inferior a la otra, porque viviendo, como vive, en poblado, está más expuesto el sujeto a la eventualidad de ser sustentado por el prójimo. No anula, sin embargo, la raíz de la abnegación, siempre que atribuya aquella eventual asistencia, no a los habitantes que le han de socorrer, sino a Dios que moverá sus corazones para que le socorran. Y este estado de ánimo no es inverosímil, puesto que muy bien cabe que todos los habitantes del poblado lo dejen abandonado a su suerte, por olvidarse de que existe, si Dios con su amorosa providencia no lo remedia.

El grado tercero consiste en que salga de su reclusión para ganarse la vida por medios lícitos. Este grado es también compatible con la virtud de la abnegación, siempre que el sujeto no fíe de su personal actividad y medios para lograr el sustento, sino que piense en que, como Dios puede desbaratar todos sus planes en un abrir y cerrar de ojos, Él sólo es su procurador y gerente, que le conserva los medios todos de que fía y le facilita las ocasiones de éxito. Si además el sujeto se gana la vida, no sólo para sí, sino también para su familia o para distribuir sus ganancias entre los pobres, su grado de abnegación será entonces mucho más noble que el del grado segundo, es decir, de quien se recluye en casa. Tanto es así, que los *ṣūfíes* que viven encerrados en los claustros de sus conventos y tienen asegurado el sustento por fundaciones piadosas, no puede decirse que practiquen la virtud de la abnegación. Y si el convento carece de peculio propio y el *ṣūfī* se queda recluído en el claustro, pero manda al fámulo que salga a pedir, tampoco esto es compatible con la abnegación perfecta, pues de hecho es un abandono muy flojo en la providencia, aunque pueda el *ṣūfī* fortificarla como sentimiento y como convicción, de igual manera que la puede fortificar el que se gana la vida trabajando. Y si, finalmente, el *ṣūfī* y el fámulo se quedan en el claustro sin salir a pedir y contentándose con lo que voluntariamente les lleven al convento los fieles, ya la abnegación será más perfecta, aunque también hay que advertir que cuando ya la comunidad es muy conocida y se hace famosa, ese género de vida se convierte para ella en un mercado, y el vivir del comercio no es compatible con la virtud del abandono en la providencia, más que con muchas restricciones, según antes dijimos.

Objeción 3ª — Pero se dirá todavía: «¿Qué es, pues, en definitiva más meritorio: recluirse o salir fuera a ganarse la vida?»

Respuesta. — Si la reclusión y la consiguiente inactividad del sujeto para la busca del sustento obedece al deseo de entregarse por completo con más holgura a la vida devota, a la oración y a la meditación, porque teme que la busca del sustento le ha de perturbar o impedir la vida contemplativa, la reclusión entonces le será más meritoria, con tal que el corazón no viva, a pesar de eso, en constante ansiedad esperando de los fieles el sustento, sino que, por el contrario, tenga la suficiente resistencia moral para confiar, paciente y resignado, en el solo auxilio de la Providencia. De lo contrario, más útil para su perfección espiritual será que abandone la celda para ganarse la vida, ya que esa vigilante y ansiosa espera del auxilio humano equivale a pedirlo, y esto último vale más que aquello.

Objeción 4ª — Y ¿cuál será el signo infalible de que el corazón — en esos casos en que el sujeto prefiere ganarse la vida fuera de la celda — no pone su confianza en el auxilio humano, ni siente apego a los bienes terrenos que adquiere con su propio esfuerzo?

Respuesta. — El signo infalible será éste: que si le roban esos bienes o le fracasa su negocio o quiebra su comercio, se conforme y no pierda la confianza en la Providencia, ni su corazón se turbe o altere en lo más mínimo, de modo que su tranquilo estado de ánimo sea exactamente el mismo antes que después del fracaso y la ruina. El que no descansa en una cosa, tampoco se turba cuando la pierde. Y al revés: el que se turba al perderla, es porque en ella descansa y reposa.

Objeción 5ª — Mas ¿cómo es posible que el sujeto posea una cosa, sin descansar en su posesión, sabiendo, como sabe, que sin alguna propiedad no cabe ganarse la vida en el comercio humano?

Respuesta. — Pues, sencillamente, haciéndose cargo de que son muchos los hombres que Dios sustenta sin poseer nada, y son también muchos los que, poseyendo grandes riquezas, las pierden o se las roban. De modo que el alma se ha de hacer a la idea de que Dios no le ha de enviar sino lo que más conveniente le sea, y, por lo tanto, aunque pierda lo que posee, lejos de dañarle esta pérdida, es seguro que le convendrá más para su salud espiritual, y, en cambio, si no pierde lo que posee, puede muy bien condenarse. Luego la ruina de su negocio es, en tal caso, una gracia que Dios le ha concedido, pues todo lo más que puede sucederle es morir de hambre; pero esta misma muerte le será para la vida futura un bien preferible. Cuando adquiera, pues, la firme convicción de todo esto, le será al alma exactamente igual el éxito y la ruina de los negocios temporales. En cambio, mientras no posea fe viva y certidumbre perfecta de que sólo Dios es el creador, conservador y gobernador de todas las cosas y de que, por ello, cuanto su providencia decreta — riqueza o pobreza, vida o muerte — es más conveniente para sus criaturas que lo que éstas apetecen, no logrará el alma la perfección de esta morada de la abnegación, la cual, según vimos, se basa en la fe viva de estas ideas.

Objeción 6ª — Pero, ¿existe acaso medicina eficaz para curar al alma de esa inclinación enfermiza a poner en las cosas criadas, más que en Dios, su confianza y apoyo?

Respuesta. — Sí que existe y es ésta, a saber: adquirir la convicción de que, si la fe en la Providencia es un efecto de la gracia ilustrante de Dios, en cambio es efecto de las sugestiones del demonio ese vicio de pensar mal de la Providencia. El hombre, por instinto natural, se deja seducir del demonio, cuando éste le sugiere ideas tétricas y pesimistas; y esto, unido a la cobardía y pusilanimidad, también instintivas en el hombre, a parte del hábito rutinario de poner en las cosas criadas la confianza, contribuye poderosamente a destruir en el corazón el sentimiento de abandono en la providencia divina. Para contrarrestar el efecto deprimente de esas sugestiones pesimistas, nada más útil que leer u oír contar maravillosos casos ejemplares de esa virtud, en los que resplandece la singular providencia de Dios, que acude siempre solícito a proveer a sus siervos de lo necesario para el sustento, por caminos ocultos y por medios inverosímiles e insospechables a la previsión humana, o aquellos otros casos, también maravillosos, en que Dios, contra toda humana previsión, permite que ricos comerciantes y señores opulentos mueran de hambre, tras la ruina completa de sus negocios y la pérdida de sus fortunas [1].

7 — LA PRÁCTICA DEL ABANDONO, EN EL PADRE DE FAMILIA

El que tiene familia que sustentar no puede estar sujeto a las mismas normas que el soltero. La virtud de la abnegación en este último no será perfecta, según lo dicho anteriormente, más que con dos condiciones: 1ª, fuerza de ánimo para soportar el hambre una semana entera, sin preocupación alguna ni angustia de corazón, y 2ª, fe viva en la Providencia, hasta el punto de mirar resignado y contento la perspectiva de la muerte, si Dios no le envía el sustento, porque sabe de cierto que el morir de hambre, cuando así lo haya dispuesto la Providencia, será para su mayor bien en la otra vida.

Mas estas condiciones, indispensables al que vive solo, no es lícito exigirlas igualmente al padre de familia. A éste cabe sólo imponerle el grado tercero de la virtud de la abnegación, es decir, la propia del que se gana la vida con su trabajo, pero no la del que abandona casa y familia para consagrarse a la vida eremítica, ni tampoco la del que se recluye en su casa, sin preocuparse del sustento propio y del de los suyos. Ambos grados de la virtud de la abnegación le están vedados al padre de familia, porque su ejercicio acarrearía la muerte de sus familiares, y de esta muerte él solo sería el responsable. Ahora, si los familiares mismos espontáneamente le quieren imitar en soportar pacientes el hambre durante cierto plazo y en mostrarse dispuestos a morir de inanición con él para ganar el cielo, ya entonces tendrá derecho el padre de familia a practicar, para sí y para los suyos, la virtud del abandono, en aquellos dos más altos grados, siempre que su corazón no se turbe ante la perspectiva de perder a sus familiares, y esta turbación espiritual sea óbice para su vida de devoción.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 188-194.

Infiérese de aquí que la virtud del abandono no consiste tanto en privarse el sujeto de los medios aptos para el sustento, cuanto en resistir con tesón la prueba del hambre durante cierto plazo y en conformarse gustoso con la perspectiva de la muerte, si Dios tarda en enviarle el sustento. Y para esto, lo mismo da que el sujeto viva en país poblado que en medio del desierto, pues aun en éste nunca faltan hierbas silvestres y alimentos de alguna clase, que pueden ser también, en definitiva, medios aptos para el sustento, aunque siempre supondrán ciertas molestias para el sujeto, que sólo con la paciencia podrá soportarlas durante mucho tiempo. La virtud del abandono en país poblado ofrece, en cambio, menores riesgos que en el desierto, porque los medios de sustento están más a mano. Pero en ambos casos existen esos medios, aunque los del desierto, como menos aparentes, se los tiene por nulos y cual si no existieran. Y ello obedece a la poca fe en la Providencia, a la mucha avidez de los apetitos, a la falta de paciencia para renunciar al mundo a cambio de la vida futura, y a pusilanimidad del corazón, que se deja llevar de ideas pesimistas y del temor a la muerte.

Porque, en efecto, quien mira con los ojos de la fe lo que pasa en el mundo visible e invisible, no puede menos de descubrir en él el gobierno amoroso de la Providencia que procura el sustento a todos los seres creados, por medios mucho menos aparentes que todos aquéllos. ¿No ves, acaso, cómo le llegan al feto, en el vientre de la madre, los alimentos que a ésta le sobran, por medio del ombligo y sin que el feto intervenga para nada con su actividad o con su ingenio y arte? Y luego, después de soltarse la ligadura del ombligo, el amor y el cariño de la madre sustituyen aquel medio, obligándola, por el instinto maternal, a darle de mamar. Cuando, pues, todavía no tiene el niño edad para masticar alimentos sólidos, que su débil complexión no le permitiría digerir, Dios le suministra la leche de los pechos de su madre. ¿Acaso se debe todo esto a industria del niño o a industria de la madre? Más tarde, cuando ya le pueden sentar bien los alimentos sólidos, le nacen al niño dientes incisivos y molares, para que pueda masticarlos. Una vez llegado a la mayor edad, cuando ya se puede valer por sí mismo, Dios le facilita también las ocasiones y medios adecuados para que aprenda las ciencias y para que pueda recorrer el camino de la vida futura. De modo que, si después de la pubertad el hombre se acobarda ante la oscuridad de su porvenir, esa cobardía es necedad supina, ya que los medios de subsistencia, lejos de aminorar, se le aumentan, pues si hasta entonces era incapaz de ganarse la vida con su esfuerzo, desde aquel momento ya no sólo es apto, sino muy capaz. Verdad es que durante la niñez, cuidaba de su subsistencia, con amor y cariño entrañable, una sola persona, la madre o el padre, que le daban de comer y beber una o dos veces al día, porque Dios les infundía en sus corazones el cariño y el amor necesario, que les obligaba a atender a su sustento. Pero también, cuando los padres faltan, Dios mismo infunde en los corazones de todos los musulmanes y hasta en los de cuantos viven en el mismo pueblo, la caridad y la misericordia para con los pobres, hasta el punto de que cualquier persona, al darse cuenta de que alguien está necesitado, siente en lo íntimo de su corazón el dolor de aquella necesidad y se enternece, y por humanidad y simpatía se siente movido a satisfacerla. De modo que, si en la niñez tenía una sola persona, la madre o el padre, que de él amorosamente se preocupaban, ahora tiene miles y miles de personas dispuestas a ayudarle, que, si antes no lo hacían, era porque lo veían protegido por sus padres de una manera especial, y libre, por tanto, de toda necesidad, pues caso de haberlo visto huérfano de padre y madre, es seguro que Dios hubiera también movido a compasión a uno o a muchos de los musulmanes para que lo socorriesen. Jamás, en efecto, se vió hasta la fecha huérfano alguno que muriera de hambre en años de buena cosecha, aunque él, por su corta edad, fuese incapaz de procurarse por sí mismo el sustento y careciera de protector o allegado que le socorriese, porque Dios mismo era quien de sustentarlo se cuidaba, por medio de ese sentimiento de humanidad y compasión que Él ha puesto en los corazones de sus siervos. ¿Por qué, pues, ha de preocuparse el hombre de su propio sustento después de la pubertad, si de él no se preocupaba durante la niñez, cuando tenía tan sólo un protector, mientras que ahora tiene miles? Cierto que el cariño solícito de la madre era mucho mayor; pero, en cambio, la madre era una tan sólo, mientras que ahora son muchos quienes están dispuestos a socorrerle, con solicitud, es cierto, más débil que la materna, pero en tal número, que suple, por la mayor suma, la debilidad y produce el mismo resultado. ¡A cuántos huérfanos, en efecto, les procuró Dios una posición social mucho mejor que la de los hijos que no perdieron a sus padres!.....

Objeción. — Pero quizá alguien diga: «Si las gentes socorren al huérfano, es porque lo ven incapaz de ganarse la vida, en su niñez desamparada. En cambio, al adulto, como puede muy bien ganársela, no le harán caso, sino que dirán: «Puesto que es »igual que nosotros, que trabaje para sí.»

Respuesta. — A esto responderemos que, si ese adulto, pudiendo ganarse la vida con su trabajo, vive en la ociosidad, la objeción es fundada, pues el tal debe trabajar, y la virtud del abandono en la providencia no tiene sentido alguno a su respecto. Esta virtud, efectivamente, es una de las moradas de la vida espiritual, mediante la cual el alma se ayuda para poderse consagrar del todo al servicio de Dios. El abandono a la Providencia no tiene, por tanto, nada que ver con el ocio y la vagancia. En cambio, si se ocupa en el servicio de Dios, recluído en la mezquita o en la celda y consagrando su vida al estudio y a las prácticas devotas, es seguro que, lejos de censurarle las gentes porque no trabaje u obligarle a que se gane la vida, le socorrerán gustosos, porque la vida de devoción que lleva, consagrada a Dios, aumentará en los corazones de los fieles el amor y simpatía hacia él, hasta tal extremo, que le colmarán de limosnas y donativos en cantidad mayor de la que le baste para su sustento. No necesitará, para lograrlo, más que tener su puerta abierta y no huir a la soledad de los montes, abandonando la vida social, pues jamás se vió, hasta la fecha, teólogo o devoto alguno que, viviendo en ciudades y consagrando todo su tiempo al servicio de Dios, muriera de hambre. Ni tampoco se verá jamás en lo futuro. Es más: si el tal desease sustentar a una comunidad de hombres, sin otro medio que el de su sola palabra, de seguro que lo lograría, porque quien es de Dios, también es suyo Dios, que infunde en los corazones de los fieles el amor y la simpatía hacia él, como lo infunde en el corazón de la madre para con su hijo.

En suma, el gobierno providente con que Dios rige el cielo y la tierra basta por sí para proveer con suficiente sustento a todos los seres. Y quien atento contemple este providente gobierno, pondrá toda su confianza en el Sumo Rector, de sólo Él se preocupará, en Él tan sólo fiará, fijando la mirada, no en las causas segundas, sino en Él, que es quien las rige y gobierna.

Claro es que esta singular providencia de Dios para con quien sólo de Él se preocupa, no va a proporcionarle todos los días dulces y confituras, ni aves cebadas, ni trajes costosos, ni caballos magníficos, aunque también pueda acaecer esto en alguna ocasión; pero a lo que sí llega sin duda la amorosa providencia de Dios con quienes sólo a Él sirven, es a proporcionarles, al menos cada semana, un pan de cebada o hierbas silvestres para su sustento. Y, en la mayoría de los casos, todavía algo más que eso, y por encima de lo estrictamente necesario y suficiente. De modo que, según esto, no cabe razonablemente que deje de entregarse confiado a la providencia divina, más que quien, sobre lo necesario, apetezca además gozar, todos los días, de una vida cómoda, vestir trajes lujosos y comer manjares exquisitos, es decir, cosas que ya son incompatibles con el régimen propio de la vida espiritual. Esas cosas superfluas, en efecto, no se logran de ordinario sin grave turbación del alma, y es lo más frecuente que ni siquiera con esa turbación se obtengan [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 194-196.

8 — EXPLÍCANSE, MEDIANTE UN SÍMIL, LOS VARIOS GRADOS DE ESTA VIRTUD

Los hombres, en sus relaciones con Dios, pueden compararse a una turba de mendigos que esperan, a la puerta del patio del palacio real, el alimento que necesitan. Salen, enviados por el rey, varios criados cargados de panes y con orden de dar a unos mendigos dos panes y a otros uno tan sólo. Los criados ponen todo empeño en evitar que por su descuido quede olvidado cualquiera de los mendigos, y, para lograrlo, ordena el rey a un pregonero que lance este pregón a los mendigos:

«Estaos quietos y no os cojáis a mis criados, cuando salgan a distribuiros el pan. Antes bien, que cada cual permanezca tranquilo y confiado en su sitio, pues los criados tienen orden mía, que forzosamente cumplirán, de hacer llegar a cada uno de vosotros su sustento. Así, pues, el que se agarre a los criados y les lastime y les coja dos panes, cuando, después, la puerta del patio se vuelva a abrir para que salgáis, otro criado, a quien tengo dadas órdenes para ello, le seguirá y me lo presentará para que yo le imponga un castigo, en el tiempo y lugar que yo me sé y que por ahora guardo secreto. En cambio, al que, permaneciendo quieto en su sitio, no moleste a mis criados y se contente con el pan único que el respectivo criado le entregará, yo le otorgaré como premio una túnica de honor, en el mismo tiempo y lugar predestinados para el castigo de los culpables. Y aquel que, tranquilo y quieto en su sitio, tome dos panes, no será castigado por ello, pero tampoco recibirá el premio de la túnica de honor. Finalmente, aquel que por error de mis criados no reciba nada y tenga que pasar la noche hambriento, pero sin irritarse por ello contra los criados ni decir: «¡Ojalá me hubiese dado el »criado un pan!», a ese tal yo le nombraré mañana visir mío y le encargaré del gobierno de mi reino.»

Hecho este pregón, los mendigos resultan distribuídos en cuatro grupos: 1° Unos, dejándose llevar de su voraz apetito y sin preocuparse para nada del castigo con que se les amenaza, dicen: «¡De hoy a mañana alegrémonos! ¡Ahora nosotros tenemos hambre!» Y lanzándose presurosos al encuentro de los criados, los lastiman y les arrebatan, cada uno, dos panes, haciéndose así acreedores al castigo con que se les amenazó. En el tiempo y lugar prefijado les es impuesta la pena, y, aunque entonces se arrepienten de su culpa, de nada ya les sirve. — 2º Otros, en cambio, por temor al castigo, se abstienen de sujetar a los criados; pero, vencidos también por el hambre, toman cada uno dos panes. Éstos quedan exentos de todo castigo; pero no se ganan el premio de la túnica de honor. — 3º Otros dicen: «Nos sentaremos, a la vista de los criados, para que no pase inadvertida nuestra presencia; pero, si nos dan un pan, lo tomaremos y con él nos daremos por satisfechos. Así, es fácil que ganemos también la túnica de honor.» Y, en efecto, la ganan. — 4º Otros se ocultan por los rincones del patio y quedan fuera del alcance de las miradas de los criados, diciéndose: «Si vienen en nuestra busca y nos dan algo, nos contentaremos con un solo pan. Y si, por el contrario, no nos ven, sufriremos pacientes el hambre, toda esta noche, y es fácil que podamos reprimir nuestro disgusto. Así lograremos la dignidad del visirato y el honor de ser recibidos en la intimidad del rey.» Pero no les sirven de nada sus cálculos, porque los criados van en su busca por todos los rincones en que se han ocultado y les dan a cada uno su pan. Eso mismo les ocurre durante varios días seguidos, hasta que, por rara casualidad, sucede que cierto día tres mendigos de aquéllos se ocultan en un rincón, sin que los criados logren verlos, cansados ya de sus minuciosas búsquedas. Pasan, pues, todos tres aquella noche con un hambre terrible, y dos de ellos dicen: «¡Ojalá nos hubiésemos presentado a los criados y nos hubieran dado nuestra ración, porque no vamos a tener paciencia para sufrir más tiempo esta hambre terrible!» El tercero, en cambio, guarda silencio hasta la mañana y logra el visirato y la privanza del rey.

Apliquemos ahora el símil. El patio del palacio real es la vida presente. Su puerta es la muerte. El tiempo y lugar ignorados, con que el pregón amenaza, son los del día del juicio. El visirato prometido como premio es la recompensa eterna que se ofrece a los que mueren mártires de su resignada entrega a la divina providencia, pues los que sufren hambre conformándose gustosos con la voluntad de Dios y así mueren, van al cielo, sin pasar antes por la prueba del juicio final. El mendigo que sujeta a los criados para cogerles el pan, es el hombre que pone su confianza en las causas segundas, simbolizadas por los criados del rey. El mendigo que permanece sentado en medio del patio y a la vista de ellos, simboliza a los religiosos que se recluyen en los conventos y mezquitas de las ciudades, quietos, como si no buscasen el sustento. Los mendigos que se ocultan en los rincones del patio, son los religiosos consagrados a la vida peregrinante por los desiertos, que, practicando la virtud del abandono a la providencia, reciben de Dios, aunque raras veces, el sustento, por mediación de las causas segundas. Si alguno de ellos muere de hambre, resignado y conforme, muere mártir y recibe como premio la unión con Dios.

En estos cuatro grupos se dividen los hombres; pero quizá son noventa por ciento los que viven apegados a las causas criadas; sólo siete, de los diez restantes, son los que moran de asiento en los poblados, en espera del sustento que les pueda venir de aquellas causas, por el mero hecho de estar allí quietos y ser conocida de los fieles su condición; los tres, que restan de los diez, son los que se consagran a peregrinar por los desiertos; de ellos, dos se impacientan e irritan, y uno solo es el que logra por su paciencia el premio de acercarse a Dios. Esta proporción distributiva quizá se cumplió en los siglos pasados; porque lo que es ahora, los que no se abandonan a las causas criadas quizá no lleguen ni a uno solo, de cada diez mil [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 196-197.

9 — DE LOS ACTOS DE ABANDONO, EN LA CONSERVACIÓN DE LO ÚTIL YA ADQUIRIDO

El que por cualquier medio lícito logra un bien temporal, sea por herencia o por industria o comercio, o pidiendo limosna, etc., cabe que adopte una de la tres actitudes siguientes, respecto a su conservación o atesoramiento:

1ª Que tome de lo adquirido la sola cantidad estrictamente necesaria por el momento y con ella coma si tiene hambre, se vista si está desnudo y se procure una habitación estrecha si le hace falta; pero sin reservarse luego nada de lo que le quede, sino, antes bien, lo distribuya inmediatamente entre los pobres, de modo que tan sólo guarde la cantidad que juzgue indispensable para socorrerlos y con esa exclusiva intención. El que adopte esta primera actitud, cumple a la perfección los requisitos de la virtud del abandono en manos de la Providencia y alcanza su grado más alto.

2ª La actitud opuesta, que se sale por completo de la virtud del abandono, consiste en atesorar para un año o más. Los que así obran, no pueden llamarse «abandonados» o «dejados» a la Providencia, pues con razón se ha dicho que, de todos los animales, no hay más que tres que atesoren: el ratón, la hormiga y el hijo de Adán.

3ª Que atesore, sí, pero tan sólo para cuarenta días o menos. Los que así obran, ya es discutible si pertenecen o no a la categoría de los abandonados, que son acreedores al premio de la vida futura. Unos maestros de espíritu los excluyen, otros los incluyen — si no atesoran más que para cuarenta días —, y otros, en fin, los incluyen también aun en este caso; pero tales diferencias de opinión carecen de sentido, una vez admitida en principio la licitud del atesoramiento; porque cabe, sí, perfectamente, opinar que el atesoramiento es incompatible, en principio, con la virtud del abandono; pero lo que no se concibe es, después de eso, suponer que el atesoramiento sea virtud, cuando no pasa de cierta cantidad o límite. Cada premio, de los que Dios promete otorgar en la otra vida a las obras buenas, tiene sus grados, correspondientes a los grados de perfección de la obra respectiva, y por eso no cabe ni tiene sentido el negar a la obra buena su calidad de tal y su recompensa, cuando no llega a un determinado grado.

La verdadera solución del problema en este punto estriba en decir que la virtud del abandono — por la omisión del atesoramiento — existe siempre que el sujeto reduce, más o menos, su esperanza de larga vida; pero lo que no cabe suponer es que, para la existencia de la virtud, sea indispensable condición el suprimir en absoluto dicha esperanza, aunque sea tan sólo por un minuto, pues tal supresión es imposible.

Los hombres, en efecto, difieren unos de otros, por su mayor o menor esperanza de vivir largo tiempo: el grado mínimo se reduce a la esperanza de vivir un día o menos, y el máximo llega hasta el límite medio que alcanza la vida ordinaria del hombre; entre ambos extremos caben grados innumerables. Por consiguiente, el que no espera vivir más de un mes, está más cerca de la perfección de esta virtud, que quien espera vivir un año. Y si la esperanza va más lejos de este límite de un año, ya el atesoramiento nace de pusilanimidad espiritual y de apego a las cosas de aquí abajo, saliendo, por ende, de la esfera de la virtud del abandono y dejamiento, porque implica falta de confianza en el sumo y verdadero Proveedor, que es Dios, el cual atiende a la subsistencia de sus siervos, con medios ocultos que escapan a la previsión humana, aparte de los ingresos y ganancias normales con que todos los años provee a su mantenimiento, por regla general. Así, pues, el que atesora para menos de un año, ocupa un grado, en la escala de esta virtud, correspondiente a la brevedad de su esperanza de vida. El que espera vivir dos meses, ocupa, asimismo, un grado diferente del que espera vivir tres meses y del que sólo espera vivir un mes, puesto que la brevedad mayor o menor de la esperanza de vivir es el verdadero obstáculo que impide atesorar. De modo que, en suma, lo más perfecto es no atesorar cosa alguna en absoluto; pero si el alma se siente débil para llegar a esta cima, cuanto menos atesore, más alto será su grado de perfección.

Entiéndase, sin embargo, que no entran, en la prohibición de atesorar, los utensilios domésticos indispensables a toda hora, v. gr., la jarra para beber o el cuchillo para cortar. En cambio, la ropa de invierno, que no es indispensable en el verano, puede dejar de atesorarse, siempre que el sujeto no se turbe por ello hasta el punto de que la preocupación le impida consagrarse tranquilo a la vida devota, a la oración y meditación, pues en tal caso, será más conveniente que la guarde. Es más: si el sujeto posee una finca, cuyos productos le bastan para vivir, y su corazón no está tranquilo más que conservándalos, le será más conveniente para su salud espiritual el conservarlos que el desprenderse de ellos, porque el objetivo de la vida devota estriba en purificar el corazón, para consagrarlo, desnudo de toda afición, a pensar en Dios; y así como hay almas a quienes de este objetivo las aparta el poseer bienes terrenos, así también hay otras a quienes la privación absoluta de medios de vida les perturba e impide consagrase a la vida devota.

Lo que hay que evitar es, pues, cuanto impida al alma consagrarse a pensar en Dios, y el mundo entero, por sí mismo, no constituye obstáculo para ello, ni poseyéndolo ni privándose de él. Por eso, el Profeta fué enviado por Dios a toda clase de hombres, es decir, incluso a comerciantes, industriales y artesanos, a los cuales jamás les impuso, como obligación de precepto, el abandono de sus negocios o de sus oficios, ni tampoco mandó a los que no ejercían artes u oficios que los ejercieran. Lo único que hizo fué llamarlos a todos, unos y otros, hacia Dios, y enseñarles esta verdad: que su salvación eterna consistía en apartar sus corazones de las cosas mundanas, para acercarse así a Dios. De modo que el fundamento de la vida devota está en que el corazón se preocupe sólo de Dios. Y así, el pusilánime acertará, si atesora la cantidad indispensable para vivir, y el animoso acertará, dejando de atesorar.

Todo esto, sin embargo, reza sólo con el soltero, pues en cuanto al padre de familia, no faltará a la virtud de la abnegación, aunque atesore para el sustento anual de los suyos y a fin tan sólo de tranquilizar sus corazones. Pero si atesora para más de un año, ya no podrá llamarse abnegado, porque con el transcurso de los años Dios ha de ir también proveyendo a las necesidades futuras, y sólo por pusilanimidad y poca fe en la Providencia obra el que atesora para los años venideros. El abnegado, en efecto, es aquel que, como ya hemos dicho, cree en Dios solo, con animoso corazón, con alma confiada en la misericordia y providencia divina, sin pensar para nada en la intervención de las causas creadas [1].

10 — DE LOS ACTOS DE ABANDONO, EN CUANTO A EVITAR EL DAÑO QUE SE TEME

Las causas que pueden inspirar temor se reducen a dos, según que el daño temido afecte a la vida o a la hacienda.

La virtud del abandono no exige, en modo alguno, evitar las causas que pueden producir daño a la vida, tales como el echarse a dormir en un lugar plagado de fieras o a la orilla de un torrente o a la sombra de un muro que amenace ruina o bajo un techo agrietado, pues todo esto es ilícito, como expuesto al suicidio sin utilidad alguna. Sin embargo, las causas, en esta materia, como en las de los dos géneros anteriores, se dividen en ciertas, muy probables y poco probables. Renunciar a estas últimas cae ya dentro de la virtud de la abnegación, porque su empleo, para evitar el daño, es análogo al uso del cauterio y de las recetas mágicas, que son poco probables para curar una enfermedad: el cauterio y la magia también se emplean a veces, en efecto, antes de que sobrevenga el mal que se trata de evitar, y, otras veces, después de que el daño ha sobrevenido, para suprimirlo. El Profeta, al hablar de la virtud de la abnegación, en uno de sus *ḥadīṯs,* califica de abnegados a quienes renuncian a tales medios, es decir, al cauterio, la magia y los agüeros; pero, en cambio, no califica de abnegados a quienes, cuando salen a un lugar frío, se quitan la ropa indispensable para evitar un enfriamiento grave. Y dígase lo mismo de cualesquiera otras cosas, parecidas a éstas, cuya eficacia para evitar el daño no sea cierta ni probable. Ahora, si se trata de causas ciertas y el daño que se trata de evitar procede de los hombres, la virtud de la abnegación ya tiene también cabida, siempre que el sujeto pueda libremente optar entre resistir al daño inminente y sufrirlo con resignación y paciencia. Mas si el daño que le amenaza procede de fieras, serpientes, alacranes, etc., ya no será abnegación el dejar de evitar sus ataques, pues en ello no hay utilidad alguna espiritual para el sujeto.

---

[1] *Iḥyā',* IV, 197-199.

Esto mismo hay que decir de las causas que pueden producir daño en la hacienda: la abnegación no sufrirá menoscabo, aunque el sujeto deje cerrada la puerta de su casa al salir, o aunque ate bien su camello para que no se lo roben o se escape, pues estas causas se sabe bien, por el curso normal de la Providencia, que son, con certeza o probabilidad, eficaces para evitar un daño inminente, como también lo son el uso preventivo de las armas contra los enemigos, el ocultarse a sus ojos, etc., pues aunque no sean eficaces de cierto, lo son con mucha probabilidad.

Objeción 1ª — Pero se dirá: «De muchos ascetas se refiere que, cuando el león ponía su garra sobre sus espaldas, no se movían.»

Respuesta. — A esto responderé que también se cuentan de algunos de ellos cosas mayores, a saber: que montaban al león y cabalgaban sobre él; pero estos hechos extraordinarios no deben hacernos caer en la ilusión y el engaño, pues aunque en sí mismos sean auténticos, no conviene imitarlos ni aducirlos como documento y enseñanza para los demás. Se trata, en efecto, de fenómenos que pertenecen al grado sublime de los carismas y no son condición indispensable de la virtud de la abnegación, pues en ellos laten misterios impenetrables para quien no haya llegado a aquel sublime grado.

Objeción 2ª — Pero se dirá quizá todavía: «¿Y existe, por ventura, alguna señal, por la cual se pueda conocer que el sujeto ha llegado ya al grado dicho?»

Respuesta. — A esto respondo que el que llega, no necesita de señales para conocerlo. Sin embargo, uno de los signos seguros es éste: que se te someta antes un perro que contigo llevas dentro de ti mismo y que se llama «ira», el cual no cesa de morderte a ti y a los demás; pues si ese perro se te somete hasta el extremo de que, cuando se enardezca e irrite, baste con que le hagas una seña para que se calle y amanse, es fáil que tu perfección espiritual llegue también al grado de que se te someta el león, rey de las fieras, pues más justo es que se te someta el perro de tu propia casa, que el que anda por el desierto, y más todavía que aquél, el perro que llevas metido dentro de tu misma piel, es decir, el perro interior de la ira.

Objeción 3ª — Quizá preguntes aún: «Y si el abnegado toma su lanza para prevenirse contra el posible ataque del enemigo y cierra su puerta para librarse de los ladrones y ata bien su camello para que no se le escape y lo pierda, ¿en qué sentido puede todavía con razón llamársele abnegado?»

Respuesta. — A esto respondo que merecerá tal calificativo, siempre que, a pesar de obrar así, piense y sienta como lo exige la virtud de la abnegación, es decir, que obre así, primero, con la íntima convicción de que el ladrón, si no entra a robarle, no será exclusivamente porque él haya cerrado la puerta, sino porque Dios no le ha permitido que entre. ¡Cuántas puertas, en efecto, se cierran, sin que de nada sirva para evitar los robos! ¡Cuántos camellos, perfectamente atados, se matan o se pierden! ¡Cuántos que tomaron en su mano la lanza, fueron vencidos o muertos! Y además, es preciso que el abnegado obre así, pero con plena resignación y hasta contento de lo que Dios quiera decretar respecto de su vida y de su hacienda, diciendo: «¡Oh, Dios mío! Si has dispuesto que cuanto yo poseo caiga bajo el poder de mi prójimo, tuyo es, y por lo tanto quedo satisfecho con lo que Tú decretes, puesto que yo no sé si lo que me diste es un regalo gracioso que hasta ahora no me has pedido te lo devuelva, o si es un mero depósito cuya devolución puedes reclamarme, o si, en fin, es la porción que para mi sustento me has concedido, o si, más bien, tu voluntad ha querido *ab aeterno* que sirva para sustento de otro, que no sea yo. Pero sea como sea, me conformo con tus decisiones, y si cierro la puerta, no es para defenderme contra tus decretos ni porque ellos me sean odiosos, sino tan sólo para seguir con ello el curso habitual de tu providencia en la ordenación de las causas segundas, pues en nadie más que en Ti, ¡oh, Causa de las causas!, hay que poner la confianza.»

Si éste es su estado de ánimo y aquélla, que antes dijimos, su convicción, no dejará el abnegado de merecer el nombre de tal, aunque cierre la puerta, tome la lanza o ate al camello. Y luego, cuando al volver a casa encuentre que no le han robado, debe estimar aquello como un nuevo beneficio de parte de Dios, y si se encuentra con que algo le ha desaparecido, debe examinar su conciencia, y si ve que su corazón se siente resignado y hasta alegre del robo porque está convencido de que Dios lo ha permitido para aumentarle el premio en la otra vida, entonces sí que puede estar seguro de que su abnegación es perfecta y sincera.

En cambio, si siente dolor por lo que ha perdido y la resignación se le hace penosa, comprenderá que no era veraz su pretensión de ser abnegado, pues el grado de la abnegación viene después del grado de la renuncia o ascetismo, y aun este último no lo posee de verdad quien se aflige de perder o se alegra de adquirir las cosas de acá abajo, sino cabalmente al revés. ¿Cómo, pues, poseerá de veras el grado de la abnegación? A lo más que habrá conseguido llegar será al grado de la paciencia, pero sólo en el caso de que oculte y reprima su disgusto y no dé muestras exteriores de queja ni se esfuerce tampoco en buscar lo que ha perdido para recobrarlo. Y si ni aun esto puede conseguirlo porque la aflicción de su corazón sea tan intensa que le haga prorrumpir en quejas y se esfuerce por recuperar por todos los medios lo perdido, entonces el robo de que ha sido víctima habrá contribuído a agravar su pecado, pues que ha puesto en evidencia lo mendaz de sus pretensiones y su incapacidad para lograr los grados todos de la perfección espiritual. Después de eso, en efecto, ya no puede en adelante dar crédito a su propia alma, cuando presuma de abnegación, ni dejarse jamás engañar por la ilusión, pues su alma, aunque presume de virtud, le es falaz y traidora.

Objeción 4ª — Pero alguien preguntará quizá: «¿Y cómo es posible que el abnegado posea bienes que se los roben?»

Respuesta. — A esto responderemos que, por lo menos, habrá de tener en su casa escudilla en que coma, vaso en que beba, vasija en que haga sus abluciones, saco en que guarde sus provisiones, palo con que se defienda de sus enemigos, y los demás utensilios indispensables para satisfacer las necesidades estrictas de la vida. Además, a sus manos llegarán bienes, aun sin él buscarlos, que habrá de cogerlos y guardarlos para socorrer a los necesitados; y en ese caso, la conservación de dichos bienes con tal propósito no menoscabará en un ápice su abnegación. Por otra parte, esta virtud no exige, como condición esencial, que el sujeto se desprenda, por ejemplo, del vaso que posee para beber o del saco en que guarda sus provisiones. Sólo debe desprenderse de los comestibles y demás bienes que le sean superfluos, es decir, innecesarios para la vida, porque la divina providencia normalmente hace llegar el alimento cotidiano a manos de los que practican la pobreza voluntaria y la virtud de la dejación, hasta en los más escondidos rincones de las mezquitas, mientras que esa misma Providencia no acostumbra a proveer a nadie de vasos y demás utensilios domésticos, ni a diario ni siquiera cada semana; y, como ya hemos dicho, la virtud de la abnegación no exige, para practicarla, salirse de las normas ordinarias de la Providencia.

Objeción 5ª — «Pero, ¿cómo es posible no entristecerse ni sentir aflicción, cuando a uno le quitan los utensilios que necesita para vivir? Porque si no los desea poseer, ¿por qué los guarda en su poder y cierra la puerta? Y si los guarda en su poder porque desea disponer de ellos cuando los necesite, ¿cómo no ha de sentir su corazón tristeza y disgusto, al verse privado de las cosas que apetece y desea conservar?»

Respuesta. — A estas preguntas respondo que, si el abnegado conserva esos utensilios, únicamente es para que le ayuden a servir a Dios, pues tiene la convicción de que el poseerlos le es preferible para su salud espiritual, ya que, si no lo fuese, no se los habría Dios procurado y concedido. De modo, que el hecho de otorgárselos Dios y permitirle que los posea, es ya indicio probable de que Dios se los da para su bien, además de tener por muy probable que el uso de tales utensilios le ha de ayudar a servir a Dios. Pero esto no lo sabe de cierto, pues también cabe que para su salud espiritual le convenga más que Dios le pruebe permitiendo que los pierda, a fin de que así tenga que esforzarse más y fatigarse, para satisfacer sin ellos sus necesidades, y con ese mayor trabajo merecer mayor premio. De aquí que, cuando por acaso permite Dios que un ladrón se los robe, la opinión aquella, que por muy probable abrigaba antes, se debilita y turba; mas como confía siempre en Dios y piensa bien de su providencia en todas las circunstancias, se dice para sí: «Si Dios no supiera de cierto que lo que más me convenía era el poseer esos utensilios hasta ahora y el perderlos en este momento, es seguro que no me los hubiese quitado nadie.» Con tal manera de pensar y juzgar es, pues, como se concibe que el abnegado deseche de sí toda tristeza, pues así y sólo así resulta que la alegría que le producen las cosas criadas no nace de ellas mismas, sino de que es Dios quien se las otorga para su ayuda y como muestra del amor que le tiene.

Es algo así como lo que siente el enfermo que se pone en las manos de su médico, tierno y solícito: haga con él lo que haga, de todo está contento. Si le permite comer, se alegra y dice: «Si él no supiera de cierto que la comida me ha de ser provechosa y que mi estómago tiene ya fuerza para soportarla, no me lo permitiría.» Y si después se la suprime, también se alegra y dice: «Si él no supiese que la comida me perjudica y puede serme mortal, no me la prohibiría.»

Así, pues, todo el que no tenga de la bondadosa providencia de Dios una fe como la que tiene el enfermo en su padre cariñoso y solícito — que a la vez sea médico experto —, no es posible que practique sincera y perfectamente la virtud de la abnegación. Él que conoce lo que es Dios y lo que son sus actos, el que se da exacta cuenta de las habituales normas que sigue su Providencia para el mayor bien de sus siervos, no pone su contento en las cosas criadas, porque ignora cuáles le convienen más para su bien. Por eso al abnegado nada le importa que le roben o no sus utensilios: porque ignora qué es lo que más le conviene para su salud temporal o eterna. ¡Cuántas cosas, poseídas en este mundo, serán causa de perdición para el hombre! ¡Cuántos ricos se verán sometidos por su riqueza a pruebas tan duras, que les harán exclamar: «¡Ojalá hubiese sido pobre!» [1].

11 — NORMAS DE CONDUCTA DEL ABNEGADO, CUANDO ES VÍCTIMA DE UN ROBO

1ª Ante todo, al salir de casa, debe, sí, cerrar la puerta, pero sin extremar las precauciones de seguridad contra el robo, hasta el extremo de encargar, por ejemplo, a sus vecinos que vigilen la puerta después de cerrada o multiplicando las llaves y cerrojos.

2ª No debe dejar dentro de casa objetos que exciten la codicia de los ladrones y sean, por ello, causa ocasional del pecado de éstos.

3ª Respecto de los objetos que por fuerza queden dentro de la casa, debe, al salir, hacer un acto de resignación voluntaria a los decretos de la providencia, por si Dios ha dispuesto que se los roben, diciendo: «Lo que el ladrón tome, suyo es con todo derecho, o, al menos, de antemano se lo doy como limosna por amor de Dios, si es pobre; y si no lo es, todavía mejor.» De esta manera, su acto de resignación estará inspirado en dos intenciones, según que el ladrón sea pobre o rico: una, es para que los bienes robados le sirvan al ladrón de obstáculo contra nuevos pecados, pues quizá ya después se abstenga de robar porque no le haga falta, y además, ni siquiera el entonces cometido es robo, no siendo contra la voluntad del dueño; la otra intención es para que el ladrón no robe a cualquier otra persona, robándole a él, y así, los bienes que a él se le quitan sirven de rescate de los del prójimo.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 199-201.

Con estas dos intenciones saludables, el abnegado cumple, además, a la letra el consejo del Profeta cuando dijo: «Ayuda a tu hermano, sea autor o víctima de la injusticia.» La ayuda del autor de la injusticia consiste en impedir que la cometa y en perdonársela de antemano, pues así queda suprimida de hecho. Además, es evidente que esta intención no le perjudica o daña al sujeto en manera alguna, pues ni fuerza al ladrón a robar ni puede alterar en un ápice lo que Dios tenga decretado *ab aeterno*. En cambio, purifica y aquilata su espíritu de renuncia a las cosas de acá abajo, y así, tanto en el caso de que efectivamente le roben, como en el opuesto, siempre merecerá de Dios su recompensa.

4ª Si, al volver a casa, encuentra que ha sido robado, debe, lejos de entristecerse, alegrarse, cuando esto le sea posible, y decir para sí: «Si no me conviniera, no lo habría Dios permitido.» Luego, en el caso de que no dé él mismo *a priori* por perdida la cosa, a título de limosna por amor de Dios, deberá abstenerse de toda extremosidad en su búsqueda y evitar toda mala sospecha respecto de sus prójimos musulmanes. Y si la dió ya por perdida en dicho concepto, no deberá en modo alguno tratar de encontrarla y recuperarla, puesto que la depositó ya de antemano en el cielo, como tesoro para su vida futura [1]. Por eso, en el caso de que vuelva a sus manos, lo más conveniente será que no la acepte, ya que de ella se desprendió por amor de Dios. Ahora, que si la acepta y recibe, suya es con todo derecho, pues la propiedad de la cosa no desapareció por haberse desprendido de ella el sujeto en virtud de aquel simple acto de intención piadosa. Sin embargo, no es laudable, a juicio de los perfectos abnegados, el recuperarla.

---

[1] Alusión evidente a Mat., VI, 20: *Thesaurizate autem vobis thesauros in coelo.....*

5ª En el último caso y como requisito mínimo de su abnegación, deberá abstenerse de reclamar contra el ladrón que le robó, pues el hecho de reclamar anula por completo la virtud de la abnegación, porque es indicio cierto de que le disgusta y apena la pérdida de lo robado y de que, por lo tanto, le falta el espíritu de renuncia. A un asceta, a quien le robaron un objeto, dijéronle sus compañeros: «— Pídele a Dios que castigue al que te ha hecho mal.» Pero él les respondió: «— A mí nadie me ha hecho mal. Es a sí propio a quien el ladrón se lo ha hecho. ¿No le basta al desgraciado con el daño que el mismo se hizo, para que se lo aumente yo rogando a Dios contra él?»

6ª Otro grado, más perfecto todavía, será si la víctima del robo siente tristeza y aflicción por el pecado que el ladrón ha cometido y por el castigo a que con él se ha hecho acreedor a los ojos de Dios, y, en cambio, agradece al Señor el favor que le hace permitiendo sea víctima de una injusticia, en vez de autor de ella, y sometiéndole a sufrir un daño en sus bienes temporales, en vez de sufrirlo en sus bienes eternos [1].

12 — DE LOS ACTOS DE ABANDONO, EN CUANTO A RECHAZAR O PONER REMEDIO AL MAL, UNA VEZ SUFRIDO

El caso más digno de estudio, en este género de abnegación, es el que se refiere al empleo de la medicina para curar las enfermedades. Las causas que pueden influir en la curación de las enfermedades, divídense también, igual que en los tres géneros de abnegación estudiados hasta aquí, en ciertas — como el agua contra la sed y el pan contra el hambre —, en muy probables — como la sangría, la ventosa, la purga y, en general, todos los medicamentos empleados para curar el frío por el calor o al revés —, y en poco probables — como el cauterio y las recetas mágicas.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 201-202.

No cae dentro de la abnegación, sino que es ilícito, el dejar de usar los remedios ciertos, ante el peligro de muerte. En cambio, las causas poco probables es condición esencial de la abnegación el renunciar a ellas, puesto que el Profeta mismo las excluyó textualmente, al definir la conducta que deben observar los abnegados. De esas causas, la menos ilícita es el cauterio; síguele en grado la magia; y los agüeros pertenecen al grado máximo de ilicitud. Finalmente, en cuanto a las causas intermedias, que son las muy probables — es decir, los medicamentos usados de ordinario por los facultativos —, su empleo no es contrario a la virtud de la abnegación — como lo es el de las causas poco probables —, ni su omisión implica tampoco pecado — como lo implica la omisión de las causas ciertas —. Antes bien, a veces es, para ciertas personas y en determinados casos, más meritoria su omisión que su empleo, ocupando, por ello, un grado intermedio entre los otros dos.

Que el uso de la medicina no repugne a la virtud de la abnegación, lo prueban sentencias de Mahoma que lo recomiendan y hasta lo preceptúan, singularmente la sangría y la ventosa para extraer del cuerpo la sangre mala que puede acarrear la muerte, lo mismo que el escorpión o la víbora se deben expulsar del cuerpo o de la casa, sin que ello repugne a la virtud de la abnegación, pues vale tanto como echar agua al fuego para extinguir el incendio. No sería, pues, virtud el omitir estos medios muy probables, porque ello equivaldría a ir en contra de las normas ordinarias de la Providencia divina. Es más: el Profeta usó también, para curarse, de la ventosa, del colirio y de otros remedios. Y de varios profetas consta lo mismo.

Y ello es muy razonable, porque Dios, causa de las causas, ha establecido, de providencia ordinaria, ciertas relaciones entre las causas segundas y sus efectos; y los medicamentos son causas sometidas a la Providencia divina para producir efectos curativos: lo mismo exactamente que el pan cura el hambre y el agua cura la sed, cura el ojimiel la bilis y purga la escamonea. No hay entre ambos casos más diferencias que estas dos: 1ª Que el tratamiento del hambre y de la sed con el pan y el agua es de tan evidente eficacia, que los hombres todos conocen su virtud curativa, mientras que en el segundo caso sólo ciertas personas la conocen; de modo que para estas personas, que por experiencia la conocen, el caso es idéntico al primero. — 2ª Que la purga y el ojimiel curan, pero presupuestas ciertas condiciones internas de la complexión orgánica del paciente, las cuales quizá no sean siempre bien conocidas y, por ende, acarree la muerte en ciertos casos el empleo de tales remedios, mientras que el agua no preexige el conocimiento de tales condiciones para curar la sed; y si bien es cierto que también caben casos en que la sed subsista aunque se beba mucho, pero son rarísimos. Fuera de ellos, siempre se cumple que el efecto sigue a la causa con toda seguridad, cumplidas las condiciones indispensables para su eficacia.

No daña, por lo tanto, a la virtud de la abnegación el empleo de las causas o medios, que sean ciertos o muy probables, para curar las enfermedades; pero, en todo caso, el enfermo debe poner su confianza en Dios, antes que en el médico y en la medicina. Ese sentido tiene lo que se cuenta de Moisés, que, preguntando al Señor de quién procedía la enfermedad y su remedio, respondióle Dios: «— De mí proceden.» Y al preguntar Moisés luego: «— Pues entonces, ¿qué es lo que hacen los médicos?», Dios le respondió: «— Comerse sus honorarios y consolar las almas de mis siervos, hasta que a éstos les llega mi curación o mi sentencia de muerte.»

Objeción. — Pero alguien dirá quizá: «También el cauterio es un remedio, de evidente utilidad.»

Respuesta. — El caso del cauterio no es igual que el de los otros remedios, como la sangría, la ventosa, la purga y los refrigerantes para curar la fiebre. En efecto, si el cauterio fuese igual que estos otros remedios, su empleo sería tan general y corriente como el de aquéllos, y no habría muchos países que no lo conocieran; pero lo que ocurre es que son muy pocos los que lo usan, en la mayor parte de las tierras. Únicamente es, en efecto, uso de algunos turcos y árabes. Resulta, por ello, que es de la misma condición que los remedios poco probables, como la magia, aunque de ésta se diferencia en que el cauterio es, por de pronto, una quemadura, que de presente sufre el enfermo, sin necesidad absoluta, ya que no hay dolor, de los que se tratan con el cauterio, que no tenga su medicamento propio y eficaz para curarlo, sin necesidad de someter el miembro dolorido al tormento del fuego, el cual implica, además, una verdadera herida destructora del organismo y que es de temer se propague a todo él, mientras que ni la sangría ni las ventosas es fácil que acarreen mal alguno, y, además, son insustituíbles por otro tratamiento. Por eso, pues, prohibió el cauterio el Profeta, y no prohibió, en cambio, las recetas mágicas, aunque el uso de uno y otro remedio repugna igualmente a la virtud de la abnegación [1].

13 — DEMUÉSTRASE QUE, EN CIERTOS CASOS, LA RENUNCIA AL USO DE LOS MEDICAMENTOS CONSTITUYE UN GRADO MÁS PERFECTO DE LA VIRTUD DEL ABANDONO, A PESAR DE CONTRADECIRLA APARENTEMENTE

Es cosa sabida que fueron innumerables los ascetas antiguos que usaron medicinas, como también hubo, por el contrario, muchos, y de los más grandes, que de ellas se privaron. Por eso es fácil que alguien crea que su uso es imperfección, puesto que, de lo contrario, habríase privado de ellas el Profeta, ya que ningún asceta le superó en la virtud de la abnegación. No podremos, por lo tanto, conciliar la conducta del Profeta y de los ascetas que las usaron, con la de los que de ellas se abstuvieron, más que estudiando separadamente las causas por las cuales conviene prescindir de la medicina, para practicar la virtud del abandono.

Causa primera. — Que el enfermo sea un místico contemplativo y conozca por revelación que ya le ha llegado su hora y, que por tanto, la medicina de nada le ha de servir. Este conocimiento puede adquirirlo, unas veces, por visión en sueños, otras, por mera conjetura y sospecha, y otras, finalmente, por verdadera y propia revelación divina.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 202-204.

Causa segunda. — Que el enfermo esté profundamente preocupado de su estado espiritual y con tan grave temor por su fin último, que este temor de Dios le haga olvidar su enfermedad y el dolor que le causa, de modo que ni siquiera le venga a las mientes la idea de medicinarse, preocupado del estado de su conciencia a los ojos de Dios, pues el dolor que su corazón siente por los pecados pasados es mayor que el que su cuerpo experimenta por la enfermedad. En tal situación, a ese enfermo le pasa lo que al que pierde uno de sus familiares más caros, o al reo de muerte que, lleno de temor, se ve conducido ante el príncipe para ser ejecutado. Si a cualquiera de ambos se le dijese, en aquel trance: « —¿Por qué no comes, teniendo, como tienes, tanto hambre? », de seguro que respondería: « —Del dolor del hambre yo no me preocupo para nada en este momento. » Mas esta respuesta no significaría que esa persona negaba la eficacia del manjar para quitar el hambre, ni tampoco que quisiese criticar a los que comen.

Causa tercera. — Que la enfermedad sufrida por el paciente sea crónica, y la medicina que se le receta como conveniente sea de una eficacia tan poco probable como el cauterio y la magia, de que el abnegado, según dijimos, debe prescindir. Claro es que la poca eficacia del medicamento cabe que sea real en sí misma, y cabe también que tan sólo lo sea con relación al enfermo que, por su inexperiencia e ignorancia en materia de medicinas, así lo crea, de modo que a su juicio tenga por inútil la receta. Es, en efecto, indudable que el médico experto tiene mucha más fe en los medicamentos, que el profano. La confianza y buena opinión acerca de su eficacia depende de la mayor o menor convicción científica del sujeto, y ésta nace tan sólo de su experiencia. Por eso, la mayoría de los ascetas y devotos que renuncian al uso de los medicamentos, obran así por su falta de ciencia y experiencia en achaques de medicina: el medicamento es para ellos algo inútil y sin base positiva de eficacia. Claro que esta opinión es exacta, respecto de algunos medicamentos, incluso a juicio de quienes conocen a fondo el arte de la medicina; pero, en cambio, es inexacta, respecto de otros muchos; mas el asceta profano los mira a todos bajo un solo y el mismo respecto, y por eso renuncia a usarlos todos, creyéndolos tan ineficaces como el cauterio y la magia.

Causa cuarta. — Que el enfermo abnegado renuncie a medicinarse, con el solo propósito de lograr así la prolongación de su dolencia y el mérito consiguiente a la virtud de la paciencia, soportando los dolores y molestias con que Dios quiere probarlo; o bien, con el propósito de experimentarse a sí propio y ver cuánta es la paciencia de que su alma es capaz. Muchos son, en efecto, los testimonios revelados que demuestran el mérito y premio de esta virtud. El Profeta afirmó que Dios prueba a su siervo con la tribulación, igual que el oro se prueba con el fuego [1]: unos salen de la prueba como el oro puro y fino; otros, menos limpios; otros, negros y quemados. Por eso, cabalmente, los perfectos aman la enfermedad y la buscan: para ganar con ella el premio de la paciencia en la tribulación. Y esto hasta tal punto, que algunos callan su enfermedad y se la ocultan al médico, sufriendo con paciencia las molestias y conformándose complacidos con los decretos de Dios, porque saben muy bien que Dios señorea y domina sus corazones con tal fuerza, que la enfermedad no puede preocuparles, pues la enfermedad les impide no más que el uso de sus miembros corpóreos, pero ellos saben bien que aunque la oración ritual, por ejemplo, tengan que hacerla por eso sentados, será para ellos más meritoria, haciéndola así con paciencia, que si la hicieran de pie, como es de rito, en perfecto estado de salud.

Causa quinta. — Que el enfermo haya cometido en su vida pasada pecados que tema no le hayan sido perdonados aún y se sienta incapaz ya de expiarlos por otro medio, que sufriendo paciente una larga enfermedad, y para lograrlo, renuncie a medicinarse por el temor de curarse pronto si se medicina. Ya dijo Jesús: «No es discreto el que no se alegra cuando las tribulaciones y las enfermedades ataquen a su cuerpo y su fortuna, por la esperanza cierta que debe tener de que le servirán de expiación de sus culpas»[1].

---

[1] Alusión evidente al conocido texto bíblico (Sap., III, 4-6): *Et si coram hominibus tormenta passi sunt, ... tamquam aurum in fornace probavit illos.....*

Causa sexta. — Que el enfermo venga notando ya, desde algún tiempo, que cabalmente por su buena salud comienzan a apuntar los primeros síntomas de la tibieza y negligencia en el servicio de Dios, y tema, por ende, que si trata con medicamentos la enfermedad que le aqueja y se la cura pronto, reincidirá en su estado de negligencia, tibieza y rebeldía contra Dios, o bien con la esperanza de una larga vida retrasará su conversión, la enmienda de sus pecados y el aumento de sus obras buenas. La salud física implica, efectivamente, la fuerza y vigor de todas las facultades y potencias, y con ella, por ende, las pasiones se sublevan y los apetitos se excitan, provocando al alma a pecar. Por lo menos, invitan al goce del bienestar que proporcionan los placeres lícitos, goce que, ya por sí solo, significa la pérdida de un tiempo precioso, que el alma podría y debería emplear en contrariar su amor propio y en adquirir méritos con buenas obras. Por eso, cuando Dios quiere hacer bien a un alma, no deja de despertarla de su negligencia con enfermedades y desgracias. Y este sentido tienen aquellas palabras que se citan como pronunciadas por el mismo Dios cuando dijo: «La pobreza es mi cárcel y la enfermedad mi cadena, con que aprisiono a quienes quiero bien.» Si, pues, la enfermedad es, según esto, cárcel que impide al alma rebelarse contra Dios y cometer pecados, ¿qué bien puede existir mayor que ella? Ni ¿cómo va a preocuparse de curarla con medicinas el que tema ofender a Dios estando bueno? La verdadera salud es la del alma y ella consiste en huir del pecado[2].

---

[1] Cfr. Asín, *Logia,* n° 83.

[2] *Iḥyā',* IV, 204-206.

14 — REFUTACIÓN DE LOS QUE DICEN QUE EL NO MEDICINARSE ES MÁS MERITORIO EN TODO CASO

El hecho de que el Profeta emplease alguna vez medicamentos, explícanlo algunos como simple condescendencia en favor de las almas pusilánimes, por más que el Profeta sabía muy bien que las almas perfectas y magnánimas deben preferir siempre el dejar de medicinarse, para cumplir así con lo que exige la virtud del abandono a la Providencia.

Pero contra tal afirmación cabe objetar que, si así fuese, también debería renunciarse a la sangría y a las ventosas, para cumplir con los requisitos de la abnegación, aun en los casos en que el hervor de la sangre amenaza con la apoplejía.

Y si los adversarios dicen que también en esos casos, cabe replicarles que, entonces, exigirá asimismo dicha virtud el abstenerse de toda defensa contra la picadura inminente del escorpión o de la víbora, pues si el ataque apoplético amenaza de muerte segura por dentro, la picadura del escorpión mata por fuera, y entre ambos casos no hay diferencia alguna en cuanto a sus efectos.

Si los adversarios responden que así es efectivamente, insistiremos entonces diciendo que, por lo tanto, también exigirá la abnegación que nos privemos del agua, para evitar la mordedura de la sed, y del pan, para evitar la del hambre, y del vestido, para evitar el frío, y esto no hay nadie que ose afirmarlo.

Ahora bien, entre estos diferentes grados de privación y renuncia no existe diferencia alguna esencial, ya que todas esas causas han sido igualmente preordenadas por Dios para producir sus efectos, dentro del orden normal de su providencia. Y una prueba de que ninguno de ellos es requisito esencial de la virtud de la abnegación, la encontramos en la siguiente tradición profética, relativa a la peste:

Cuéntase que cuando ʿUmar y otros Compañeros del Profeta llegaron a la aldea de al-Ŷābiya, cerca ya de Damasco, adonde se dirigían, enteráronse de que reinaba allí una peste mortífera.

Dividiéronse las opiniones en dos grupos. Unos decían: «— No nos metamos en el foco de la peste, pues eso sería lo mismo que arrojarnos nosotros mismos a la muerte.» Pero otros decían: «— Antes bien, debemos entrar y entregarnos con absoluta abnegación a la providencia de Dios, en vez de huir de sus decretos y de la muerte.....» Recurrieron, pues, a ᶜUmar y le pidieron su opinión. ᶜUmar les dijo: «— Debemos regresar y no meternos en el foco de la epidemia.» Entonces, los que no eran de esta opinión le objetaron: «— Pero ¿vamos a huir del decreto de Dios?» Y ᶜUmar les respondió: «— Así es: huiremos del decreto de Dios, pero hacia el decreto de Dios.» Y para aclararles su respuesta, les propuso el siguiente ejemplo: «Si uno de vosotros tiene un rebaño, cuya mitad viene a caer en un valle fértil y la otra mitad en un barranco estéril, ¿no os parece que el pasto abundante de la una, como el pobrísimo pasto de la otra, se deben igualmente al decreto de Dios?» Ellos le respondieron que así era efectivamente. A continuación, buscó ᶜUmar a ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAwf para pedirle su opinión; mas como éste se hallaba ausente, esperó a la siguiente mañana, y así que volvió, le consultó ᶜUmar, y ᶜAbd al-Raḥmān le respondió: «— ¡Oh, Príncipe de los creyentes! Sobre este punto tengo una sentencia que escuché de labios del Enviado de Dios..... y que es como sigue: «Cuando oigáis que la epidemia reina en un país, no vayáis a »él, y cuando la epidemia aparezca en un país en que ya es»téis, no salgáis de él huyendo.» Y ᶜUmar se alegró de aquello, dió gracias a Dios por haber coincidido con su opinión y regresó de al-Ŷābiya con su gente. ¿Cómo, pues, coincidieron en este caso todos los Compañeros del Profeta en prescindir de un acto, que los adversarios pretenden sea condición esencial de la virtud de la abnegación?

Objeción. — Pero quizá alguien preguntará: «Y ¿cómo es que el Profeta prohibió salir del país en el que reina la peste, si la causa ocasional de ésta radica, según la medicina, en el aire, y el más aparente método curativo de un mal consiste en huir de él, y aquí el mal está en el aire? ¿Por qué, pues, no permitió salir del país?»

Respuesta. — Hay que tener presente que el Profeta no prohibió huir del mal, puesto que la ventosa y la sangría consisten también en eso precisamente: en huir del mal; y, sin embargo, ya vimos que es lícito al que practica la virtud de la abnegación emplear remedios como esos; pero ello no es prueba en contra de lo que aquí discutimos. Porque el *quid* del problema — aunque sólo Dios sabe la verdad — estriba en que el aire apestado no daña en cuanto que se pone en contacto con lo exterior del cuerpo, sino en cuanto que se introduce en él por la respiración durante mucho tiempo, pues si en el aire existen miasmas fétidos y éstos llegan al pulmón, al corazón y al interior de las otras vísceras, producen sus efectos dañinos, a fuerza de respirarlos largo tiempo. De modo que la peste no se manifiesta al exterior, sino después de ejercer mucho tiempo su influjo en el interior. Por consiguiente, el salir del país no libra, en la mayoría de los casos, de ese influjo. si desde mucho tiempo atrás lo viene experimentando ya el sujeto, aunque siempre cabe suponer como posible que saliendo se libre. El salir es, por lo tanto, un remedio del género de los poco probables, como dijimos de las recetas mágicas, de los agüeros, etc. Si, pues, atendiésemos sólo a este aspecto del problema, el salir del país apestado sería tan sólo contrario a la virtud de la abnegación, pero no ilícito.

Mas si a dicho aspecto del problema añadimos otro, ya resulta, además, prohibido. Y ese nuevo aspecto es que, si a todos los sanos les fuese lícito salir del país apestado, no quedarían en él más que los enfermos, postrados en el lecho por estar atacados de la peste, y sus corazones se partirían de tristeza y de pena al sentirse desamparados y faltos de asistencia, ya que no quedaría allí quien les diese un sorbo de agua o un pedazo de pan, ni ellos tampoco podrían cuidarse por sí mismos. De modo que el salir del país apestado acarrearía de cierto la muerte de los atacados, por falta de asistencia, y, en cambio, sólo probablemente podría esperarse que quedasen indemnes los fugitivos, como tampoco sería más que probable el contagio y la muerte de los que se quedaran sin huir. Enfrente, pues, de esta mera probabilidad, está la certeza de que perezcan los enfermos abandonados.

Ahora bien, los musulmanes deben ser como el edificio, cuyas partes mutuamente se apoyan entre sí unas a otras. Los creyentes deben ser como un solo y el mismo cuerpo orgánico, en el que, si uno de sus miembros se siente aquejado de una dolencia, reclama el auxilio de los demás miembros. Éste es, pues, el aspecto nuevo del problema que a nuestro juicio exige que el abnegado no abandone el país en que la peste está declarada.

En cambio, la solución tiene que ser contraria, para el abnegado que todavía no ha entrado en el país, puesto que ni los miasmas de su aire le han hecho efecto aún, ni los enfermos necesitan tampoco de su asistencia. Sin embargo, si por acaso no quedasen en el país apestado más que enfermos atacados, y éstos necesitasen, por tanto, de enfermeros que los asistieran, ya entonces cabría quizá declarar que, lejos de ser ilícito a los abnegados de fuera el entrar en el país, les sería obligatorio para prestar ayuda a los apestados, puesto que si con ello se exponían a un peligro probable, en cambio lo hacían por la esperanza cierta de evitar un daño inminente y seguro al resto de los musulmanes, atacados todos de la peste.

Por eso, ha sido comparada la fuga ante la peste con la fuga ante el ejército enemigo: porque infunde, como ésta, tristeza y pesimismo en los corazones de los musulmanes y porque, además, es causa segura de la muerte de éstos. Claro es que éstas son cosas algo sutiles, y así, al que no es capaz de penetrarlas y atiende sólo al sentido literal de las tradiciones del Profeta relativas a este problema, se le antoja que los textos se contradicen mutuamente. Errores de este género son muy frecuentes entre los ascetas y devotos, y de ahí cabalmente nace la nobleza y mérito de la ciencia [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 206-208.

15 —. DE LA CONDUCTA DE LOS ABNEGADOS, EN CUANTO A MANIFESTAR U OCULTAR LA ENFERMEDAD

Es bien sabido que el ocultar a los demás la enfermedad que se padece, igual que el guardar bien secreta la propia indigencia y las demás adversidades que Dios nos envía, es uno de los tesoros de la piedad y una de las más sublimes moradas místicas, porque la virtud de la complacencia con el divino beneplácito y la de la resignada paciencia ante la adversidad, implican realmente un trato íntimo del alma con Dios, cuyo bien guardado secreto la exime de toda clase de defectos espirituales. Sin embargo, a pesar de esto, no puede decirse que en el manifestar la enfermedad haya nada de malo, siempre que se haga con recta intención y propósito saludable. Tres son las intenciones que pueden justificar y hacer meritoria esa manifestación:

1ª Que el enfermo abnegado haya preferido medicinarse — por alguna de las razones antes explicadas — y necesite, en consecuencia, exponer al médico su estado; pero esta exposición de su enfermedad deberá hacerla, no quejándose o lamentándose de sufrirla, sino simplemente refiriendo o relatando el hecho, como un efecto de la omnipotencia y voluntad divinas.

2ª Que el enfermo abnegado describa su enfermedad, no ya al médico, sino a otra persona, de las que con su dirección espiritual se guían en el camino de la perfección y que, a la vez, posean ya sólida preparación mística. En tal caso, el enfermo, al hablar al discípulo de su propia dolencia, no ha de proponerse otro fin que el de enseñarle prácticamente la virtud de la paciencia en la adversidad y, todavía mejor, la de la gratitud, es decir, haciéndole ver que la enfermedad debe ser recibida como un beneficio que Dios hace al alma y del cual, por ende, es bueno y meritorio conversar, como de los otros beneficios ordinarios que de sus manos recibimos.

3ª Que el enfermo abnegado hable de su dolencia, con el propósito de publicar su propia debilidad y la necesidad que tiene de Dios. Esta intención cuadra muy bien, sobre todo, con el enfermo que tiene tal fama de esforzado y animoso, que nadie podría concebir de él decaimiento moral alguno ante la enfermedad.

Cualquiera de estas tres saludables intenciones es dispensable para que el abnegado pueda descubrir a los demás su propia dolencia, sin mengua de la virtud de la abnegación. Todas ellas son condición ineludible, porque el hablar de la enfermedad propia implica una queja, y el quejarse de Dios es un acto ilícito, lo mismo que lo es, según dijimos, el pedir limosna, salvo el caso de necesidad extrema. En uno y otro caso, efectivamente, la manifestación de la enfermedad o de la indigencia se convierte en queja contra Dios, por el sentimiento de cólera o ira que puede acompañarla, y este sentimiento de aversión contra algo que Dios ha dispuesto es lo que la hace ilícita; mas si, por el contrario, ese sentimiento de ira se suprime, ya deja de ser ilícita.

Sin embargo, será siempre preferible abstenerse de toda manifestación de la enfermedad, ya por el peligro éste de incurrir en la queja, prohibida, ya también porque es muy fácil exagerar en la ponderación de la dolencia. Sobre todo, el enfermo que por abnegación haya preferido no medicinarse, jamás deberá hablar con nadie de su enfermedad, porque más perfecto y meritorio es renunciar a la medicina, que renunciar al consuelo de hablar de la dolencia. Por eso los maestros de espíritu condenan como imperfección los lamentos del enfermo abnegado: porque ellos implican queja contra Dios. Y por eso también llegan algunos al extremo de reprobar las visitas à los enfermos: por el peligro a que los exponen de quejarse con exceso, al hablar de su enfermedad. Y así, hay quienes, al caer enfermos, se encierran en su casa, sin recibir a nadie, hasta que se curan [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 208.

16 — SELLO CRISTIANO Y MONÁSTICO DE ESTA DOCTRINA

Al explicar el mérito de esta virtud (art. 2º), ya vimos cómo Algazel aduce, para ponderarlo, textos alcoránicos de espíritu cristiano y una sentencia atribuída a Mahoma, que es un plagio del evangélico *Respicite volatilia coeli.....* Más adelante (art. 6º) vuelve a utilizarla, pero seguida ya del pasaje evangélico paralelo y poniéndolo en boca de Jesús. A Mahoma, asimismo, le atribuye allí aquel versículo del evangelio de San Mateo (XVII, 19) en que Jesús, al ponderar la virtud de la viva fe y confianza en la Providencia, atribuye a esta virtud el poder taumatúrgico de trasportar los montes.

Las ideas cardinales de todo el tratado están, efectivamente, inspiradas en dichos textos: Dios, infinitamente sabio y poderoso, a la vez que amoroso padre de los hombres, debe ser el único punto de apoyo de la confianza humana en todas las necesidades de la vida; las causas segundas, simples medios normales que la Providencia divina nos ofrece para satisfacerlas, deben ser, por tanto, consideradas como sometidas y subordinadas a Dios, Causa de las causas, en cuya mano está el concederlas al hombre y el negarlas, tanto por vía ordinaria, como milagrosamente; esta confianza en la Providencia debe llegar, pues, hasta el extremo del abandono y dejamiento de la propia voluntad, en que consiste la abnegación cristiana. No se le oculta, sin embargo, a Algazel el peligro de confundirla con el quietismo — a que la redujeron, siglos después, los *alumbrados* o *dejados* de Andalucía y Castilla —. Por eso, aunque alguna vez pondera el dejamiento de la voluntad en términos muy semejantes al del famoso símil ignaciano — *perinde ac cadaver* —, pronto amengua y rebaja su alcance para evitar, como los *mystici majores* de la espiritualidad católica también lo hicieron, las interpretaciones hiperbólicas y abusivas de los quietistas, que llegan al extremo de tentar a Dios con su pasiva actitud, esperando de un milagro su sustento.

Confirmación plena de los orígenes evangélicos de esta doctrina teórica ofrécenla luego sus aplicaciones prácticas. Basta cotejarlas someramente con los casos ejemplares que registran las *Vitae Patrum Eremi*, para que la convicción se afiance. Entre ellos, efectivamente, encontramos muchos que ofrecen gran semejanza con los que Algazel registra como más usuales y típicos de esta virtud. En unos como en otros late con vigor la ciega confianza en un Dios omnipotente, a la vez que amoroso y solícito, como abogado y padre de los hombres, y todos ellos dejan oír con igual claridad el eco vivo de la oración dominical: *Pater noster qui es in coelis....., Fiat voluntas tua,* en que la esencia del cristianismo consiste y en que toda la doctrina del abandono se cifra y compendia. Citemos algunos de ellos, a título de ejemplos sugestivos del cotejo.

Sin más viático que unos pocos panes de seis onzas — *paximates* — y agua para cuatro días, un monje abandona el mundo y peregrina durante diecisiete días por los desiertos, sostenido milagrosamente por su confiada abnegación en la providencia divina [1]. Onufrio, el famoso eremita, y su biógrafo el abad Pafnucio ofrecen ejemplos muy semejantes: este último emprende su peregrinación, provisto sólo de unos pocos panes y una exigua cantidad de agua, que consume al cuarto día de viaje, y sigue, no obstante, su camino veinticinco días más, sin alimento alguno, pero confortado sobrenaturalmente; aquél, Onufrio, huye del monasterio al desierto, sin más viático que un solo pan pequeño y algunas legumbres, apenas suficientes para cuatro días [2]. En premio de su abandono, los eremitas cristianos son sustentados milagrosamente, cuando, a punto de morir por inanición, Dios les provee de pan en el desierto, por medio de ángeles o de aves. Estos portentos, tan extraordinarios, de la hagiografía cristiana oriental — recuérdense los de Antonio, Pablo, etc. — parece tener en la mente Algazel cuando precave al asceta contra el peligro de tentar a Dios exponiéndose de propósito a la muerte con la esperanza de que la Providencia lo salvará por un milagro.

Dígase lo mismo de sus alusiones a la portentosa sumisión de las fieras, que como mansos corderos déjanse montar por los eremitas. Diríase que Algazel tenía en la memoria a los ascetas cristianos. Porque si bien es cierto que tales milagros no dejan de referirse, alguna vez, de contados *ṣūfīes,* v. gr., de Ibrahīm ibn Adham y de al-Jawāṣ [1], pero el precedente cristiano es tan copioso y brillante en la materia, que los ofusca y borra. Pasan, en efecto, de treinta los prodigios de ese género que Rosweyde registra en las *Vitae Patrum* [2]: al ponderar la confianza de los eremitas en la Providencia contra el peligro de las fieras, son los leones los que principalmente se les someten y los obedecen y sirven, mas no faltan tampoco otras bestias y alimañas, como el onagro, el cocodrilo, la serpiente, el hipopótamo, la hiena, etc., a algunas de las cuales alude también Algazel.

---

[1] Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum*, 655 *a*.

[2] *Ibid.*, 99 *a*, 101 *a*.

Pero donde más de relieve aparece el origen monástico cristiano de su doctrina sobre esta virtud, es en lo relativo al uso de las medicinas. Besse [3] ha recogido con todo esmero la doctrina y la práctica de los monjes de oriente, a este respecto. La paciencia era el remedio casi único, recomendado y usado contra las enfermedades. Hasta es raro el caso de servirse del milagro como medicamento sobrenatural. Teodoreto cuenta lo que le costó conseguir que Jacobo el eremita se decidiese a tomar remedios simplicísimos, para curar la grave dolencia que le aquejaba. El anhelo de sufrir por Dios y la inquebrantable confianza en su providencia movíales a esperar sólo del cielo la curación. Algunos maestros, como Marco Didacio, no prohibían en absoluto a los ascetas el empleo de los medicamentos, pero recomendábanles con todo empeño, como mayor perfección, la entrega confiada en las manos de Dios, el médico por excelencia. Tal era también el pensamiento de San Basilio que, en sus *Reglas,* decía a sus monjes: «Las virtudes medicinales de las plantas son obra del Creador, y la medicina que las aplica, es un arte laudable. Pueden, pues, los religiosos recurrir a ella, pero ha de ser con condición de esperar del Señor la salud y de no procurarse remedios demasiado exquisitos y dispendiosos.» De estas palabras parecen ser también un eco las de Algazel sobre idéntico tema. Lo mismo cabe decir de las de San Efrén, en su tratado *De Humilitate*. Para él, la enfermedad es, más que un daño, un bien para el alma, porque la somete a disciplina y la hace entrar en razón. Por eso, recomendaba acogerla con magnanimidad y esperar de Dios la curación, más que de la medicina. El ejemplo heroico de Santa Paula, que soportaba sus dolencias sin disminuir por ello sus habituales austeridades y negándose a toda medicación, es ponderado por San Jerónimo en sus *Epístolas*. Y de los monjes sirios aseguraba el Crisóstomo que sólo en casos de necesidad extrema transigían con la medicina.

---

[1] Cfr. *Itḥāf,* IX, 508.

[2] Cfr. Rosweyde, s. v. *bestiae obediunt et serviunt sanctis.*

[3] *Les moines d'orient antérieurs au Concile de Chalcédoine* (París, 1900), páginas 536 y ss. Cfr. Rosweyde, 136 *b*, 137 *a*, 675 *b*.

CAPÍTULO XXIV

DEL AMOR DE DIOS[1]

1. Alteza y posibilidad de esta morada. — 2. De la esencia del amor y de sus causas. — 3. Demuéstrase que solo Dios merece ser amado. — 4. Demuéstrase que la intuición de Dios y la contemplación de su santo rostro es el más alto y sublime de los deleites, al cual ningún otro deleite se concibe que lo prefiera nadie, sino quien no lo haya gustado. — 5. Demuéstrase por qué causa la contemplación de Dios en la vida futura será más deleitable que lo es en la presente. — 6. De las causas que intensifican el amor de Dios. — 7. Explícase la causa de las diferencias del amor divino entre los hombres. — 8. Explícase la causa de la incapacidad de los hombres para conocer intuitivamente a Dios. — 9. Del deseo apasionado de Dios. — 10. Explícase en qué consiste el amor de Dios al hombre. — 11. De los signos del amor del hombre a Dios. — 12. Explícase lo que significa la familiaridad con Dios. — 13. Del mérito de la complacencia con los decretos divinos. — 14. Explícase en qué consiste la complacencia con la voluntad divina y muéstrase cómo sea posible respecto de las cosas que contrarían el amor propio. — 15. Demuéstrase que la plegaria y el odio al pecado son compatibles con la virtud de la conformidad. — 16. Demuéstrase que el censurar los países en que el pecado reina y el huir de ellos, tampoco menoscaba la virtud de la conformidad. — 17. Sentido cristiano de esta doctrina.

1 — ALTEZA Y POSIBILIDAD DE ESTA MORADA

Es el amor de Dios el fin último de las moradas de la vida espiritual y la más elevada cumbre de todos sus grados. No hay grados ni moradas, tras el amor, que no sean ya fruto o consecuencia suya. Tales son el deseo apasionado de Dios, la familiaridad con Él y la complacencia con su voluntad. Así también, no hay grados ni moradas, antes del amor, que no sean preparación o preludio para él. Tales son la penitencia, la paciencia, la renuncia ascética, etc.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 209-259: *Kitāb al-maḥabba wa-l-šawq wa-l-uns wa-l-riḍā.*

Todas las otras moradas, aunque no sean muchas las almas que las logran, son pocas, también, sin embargo, las que dudan de su posibilidad. En cambio, el amor de Dios, son raros los que creen que pueda ser logrado. Tan es así, que algunos doctores llegaron hasta negar su posibilidad, diciendo que el amor, respecto de Dios, carece de sentido alguno, salvo si se lo entiende como sinónimo de la mera perseverancia en el cumplimiento de sus preceptos. Y añaden que el amor, fuera de este sentido, es imposible concebirlo aplicado realmente a Dios, si no es por modo analógico. Claro es que, negado el amor de Dios, niegan también la familiaridad con Él, su deseo apasionado, el deleite espiritual de tratarlo íntimamente y todas las otras secuelas y consecuencias del amor. Es, por tanto, indispensable que pongamos en claro, ante todo, esta cuestión previa.

Es evidente que cuantos profesan el islam afirman unánimes la obligación que a todos incumbe de amar a Dios y a su Enviado. ¿Cómo, por lo tanto, estarían obligados a una cosa que no tuviese realidad? Ni ¿cómo cabe tampoco interpretar el amor a Dios en el solo sentido de la obediencia a sus preceptos, si esta obediencia es efecto y fruto del amor mismo? El amor debe necesariamente preceder a la obediencia de la persona a quien se ama.

Por otra parte, Dios mismo da por supuesto que es posible que los hombres le amen, cuando en el *Alcorán* (V, 59) dice que «El les amará y ellos le amarán», y en otro lugar (II, 160) asegura que «los que creen, aman a Dios sobre todas las cosas». Ahora bien, estos textos demuestran que existe realmente el amor de Dios y que admite, además, grados. Por otra parte, el Profeta, en varias sentencias que se conservan por tradición, afirmó también que el amor de Dios es una condición de la fe. A varios de sus discípulos díjoles, en efecto, que «la fe consiste en amar a Dios y a su Enviado, más que a todas las cosas». Y a otro le aseguró que «el siervo de Dios no será verdadero creyente, mientras no le ame más que a su familia y a su dinero y más que a los hombres todos y que a sí mismo».

Añádase a esto que el mismo Profeta impuso a los creyentes como precepto el amor de Dios: «Amad a Dios, por los beneficios que os dispensa, y amadme a mí, porque Dios me ama.» Y en una de sus plegarias, dijo: «¡Oh, Dios mío! Otórgame tu amor y el amor de quien te ame y el amor de quien me acerque a tu amor, y haz que tu amor me sea más amable que el agua fresca.»

Cuéntase también que Jesús pasó junto a tres hombres, de extenuado cuerpo y demudada color, y les preguntó: « — ¿Qué es lo que os puso en tal estado?» Y ellos le respondieron: « — El temor del infierno.» Díjoles Jesús: « — Dios debe proteger al temeroso, contra el peligro que teme.» Pasó luego Jesús junto a otros tres, que estaban más extenuados que los primeros y su color más demudada aún, y les preguntó: « — ¿Qué es lo que os puso en tal estado?» Y ellos le respondieron: « — El deseo del paraíso.» Díjoles Jesús: « — Dios debe daros aquello que esperáis.» Pasó después Jesús junto a otros tres que estaban todavía más flacos que los anteriores y cuyos rostros tenían la color tan demudada cual si en ellos resplandeciesen espejos de luz, y les preguntó: « — ¿Por qué llegasteis a tal estado?» Y ellos le respondieron: « — Porque amamos a Dios.» Jesús les dijo: « — ¡Vosotros sois amigos de Dios, vosotros sois amigos de Dios, vosotros sois amigos de Dios!» [1].

2 — DE LA ESENCIA DEL AMOR Y DE SUS CAUSAS

La posibilidad de este amor del hombre a Dios es un problema cuya solución exige conocer, primero, la esencia del amor en sí mismo; después, sus condiciones y causas; y finalmente, si es aplicable a Dios, y en qué sentido, toda esta doctrina.

Principio primero. — Ante todo, conviene establecer que no se concibe el amor de una cosa, sino después de percibirla, pues el hombre no ama más que lo que conoce. De aquí que no se pueda concebir el amor como afección propia de los seres inanimados, sino tan sólo del ser viviente, dotado, además, de percepción. Pero las cosas perceptibles se dividen en tres grupos: convenientes y gratas a la naturaleza del ser que las percibe; inconvenientes y repugnantes, que le producen dolor; e indiferentes, que ni le agradan ni le molestan. Todo aquello que, al ser percibido, produce en el sujeto deleite y descanso, le es amable; lo que, por el contrario, produce dolor, le es odioso; y lo que, al ser percibido, no causa ni dolor ni placer, no se califica de amable ni de repugnante. Así pues, todo lo que es deleitoso o placentero es amable para el sujeto que lo percibe, o, en otros términos, el sujeto encuentra en sí mismo una espontánea inclinación hacia él. Y al revés, respecto de lo que es odioso, el sujeto encuentra en sí un movimiento de repulsión o fuga. El amor, pues, será, según esto, una inclinación espontánea hacia las cosas deleitables, inclinación que, si se arraiga y fortifica, se llama deseo apasionado. El odio, a su vez, será una espontánea repulsión hacia las cosas que producen dolor y molestia, que, si se intensifica, se llama rencor.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 203-210. Cfr. Asín, *Logia*, nº 84

Principio segundo. — Puesto que el amor sigue al conocimiento, habrá de dividirse en función de las cosas perceptibles, es decir, de los varios objetos que se pueden conocer por los sentidos. Cada sentido tiene la percepción especial de una clase de objetos, la cual engendra en el sujeto un placer, también especial, y este placer determina en el alma una inclinación espontánea hacia los objetos percibidos, los cuales son, por esto, amables al sujeto dotado de naturaleza sana y normal. Así, el placer del ojo consiste en la visión y percepción de las cosas bellas y de las formas graciosas, lindas y deleitables; el del oído, en las melodías gratas y rítmicas; el del olfato, en los aromas delicados; el del gusto, en los sabores; el del tacto, en lo suave y muelle. Todos estos objetos percibidos por los sentidos, porque son deleitosos, son amables, es decir, que la naturaleza siente espontánea inclinación hacia ellos.

Pero es indudable que los deleites de los cinco sentidos son comunes al hombre y a las bestias; luego si hubiésemos de reducir todo amor al que es consecuencia de las percepciones sensibles — con la mira de poder así negar el amor a Dios, porque Dios no es perceptible con los sentidos ni con la imaginación —, habríamos de negar también lo que constituye la diferencia específica del hombre, es decir, su *sexto sentido*, que se designa con los nombres de «inteligencia», «luz», «corazón», o con cualquiera otro de sus sinónimos, porque la cuestión no está en las palabras. Ahora bien, ¿cómo negar su existencia, si esa vista interior es más penetrante que la exterior? El corazón, efectivamente, percibe y escudriña, con más fuerza que el ojo, y la hermosura de las ideas percibidas por la inteligencia es mucho mayor que la belleza de las formas externas que los ojos perciben. De consiguiente, el placer que el corazón experimente al percibir algo de Dios y de las nobles cosas divinas que los sentidos no pueden alcanzar, habrá de ser, indudablemente, un placer más deleitoso y grato. Y puesto que el amor no es otra cosa que la inclinación hacia los objetos en cuya percepción se encuentra placer, síguese que la inclinación del entendimiento sano hacia las cosas relativas a Dios, será también más fuerte. Resulta, por tanto, que sólo puede negar la posibilidad del amor a Dios quien reduzca todos los órdenes del conocer al sensitivo, es decir, aquel que no sepa levantarse por encima del nivel de las bestias.

Principio tercero. — Es evidente que el hombre se ama a sí mismo, y también es evidente que ama a las cosas distintas de él, aunque las ama por sí mismo. Pero, ¿se concibe acaso que el hombre ame también a las cosas distintas de sí, no por él mismo, sino por ellas? Es ésta una seria dificultad para los entendimientos débiles, los cuales creen imposible concebir que el hombre ame alguna cosa por sí misma y no por él, es decir, mientras de ella no resulte para el amante alguna felicidad distinta de la que resulta de la mera percepción de ella misma. Sin embargo, la verdad es que eso, no sólo se concibe perfectamente, sino que, además, se da realmente y de hecho. Para evidenciarlo, expongamos las causas u objetos del amor y la división de éste, que de tales causas resulte.

Causa primera. — El objeto primero del amor, para todo viviente, es el sujeto mismo, su propio ser. Esto quiere decir que en su misma naturaleza existe cierta inclinación a continuar existiendo y aversión espontánea a su destrucción y muerte, porque es amable por naturaleza aquello a lo que el amante se siente inclinado. Y ¿qué cosa habrá a la que se sienta inclinación más fuerte, que a sí mismo, es decir, a continuar existiendo? Ni ¿qué cosa más adversa y abominable para el hombre, que su propia destrucción y muerte? Por eso, ama el hombre seguir viviendo y aborrece el morir o el ser muerto, no por el temor que le inspire lo que pueda sobrevenirle después de la muerte, ni tampoco por miedo a la agonía de la última hora, sino tan sólo por el hecho de dejar de vivir, pues aunque el hombre hubiera de pasar de esta vida a la otra sin dolor, y aunque tras la muerte no hubiera de recibir ni premios ni castigos, es seguro que, lejos de quedar satisfecho ante la perspectiva de la muerte, abominaría de ella, como de su propia destrucción. Nadie ama la muerte y la nada de su propio ser, sino por acabar con los dolores de la vida; luego si ésta le apesadumbra por sus dolores, es evidente que lo que ama es que tales dolores acaben. La nada no puede ser amada por sí misma, sino tan sólo como causa de que los dolores cesen. La muerte es, pues, aborrecible por sí, como es amable la continuidad de la vida.

Asimismo, es también amable la perfección del ser, porque al imperfecto le falta la perfección, y el defecto es nada y no-ser, respecto de la parte del sujeto de que éste está falto, y es, por tanto, muerte, relativamente a ella; y la privación, la muerte, el no-ser, es tan abominable, respecto de los atributos y perfección del ser, como respecto de la existencia del ser mismo. Recíprocamente, la existencia de los atributos de perfección es amable, lo mismo que la continuidad del ser lo es. Todo ello ha sido puesto por Dios en el ser viviente, como una inclinación natural y espontánea que no admite cambio.

Según esto, el primer objeto amable para el hombre es su mismo ser; después, la integridad y salud de sus miembros, y, luego, sus riquezas y sus hijos, parientes y amigos. Los miembros le son amables y apetecible su salud e integridad, porque de ellos pende la perfección y la continuidad de su ser mismo. Las riquezas son amables, como instrumento necesario para esa continuidad y perfección de su existencia. Y así también las otras cosas: el hombre las ama, no por sí mismas, sino por el enlace que tienen con su felicidad, como medios para continuar y perfeccionar su propio ser. Tan es así, que el hombre amará seguramente a su hijo, no sólo aun en el caso en que no le reporte felicidad alguna, sino, más todavía, aunque sólo le proporcione trabajos y disgustos; y esto porque, después de morir él, le sobrevivirá su hijo y así continuará el padre, en cierto modo, viviendo en su descendencia. De modo que por el mucho amor que el hombre tiene a la vida y porque le es imposible, por absurdo, ambicionar el vivir siempre con vida personal, ama la vida de quien le represente y haga sus veces y sea como una parte de su ser mismo. Claro que si al padre se le permitiese optar entre su propia muerte y la de su hijo, seguramente preferiría la de éste, porque la vida del hijo es tan sólo una semejanza y como metáfora de la suya, pero no es en realidad su vida misma. De igual modo, el amor de los parientes y amigos redúcese en último término al amor de la propia perfección, porque el hombre se ve como multiplicado en la persona de aquéllos, robustecido con el apoyo que le prestan y honrado por las buenas cualidades que poseen. Son, en suma, los parientes, al igual que las riquezas, las ayudas del hombre, algo así como las alas que le levantan a la cumbre de la perfección.

Resulta, pues, de todo lo dicho, que el hombre ama instintivamente la continuidad y la perfección de su ser, y, por tanto, es evidente que el objeto primero del amor, para todo viviente, es el sujeto mismo, su propia realidad y la continuidad de su existencia.

Causa segunda. — El objeto segundo, o causa del amor, es el beneficio. El hombre es esclavo del favor que recibe. El corazón se siente arrastrado a amar a quien le hace bien, y a odiar a quien le hace mal. Ese amor que el corazón siente hacia quien le hace bien, es tan necesario y forzoso, que no puede evitarlo, pues procede de una inclinación instintiva, que no hay medio de alterar. Por esta causa ama el hombre al extranjero, con quien ninguna relación ni parentesco de otra especie le liga.

Pero si bien se examina esta segunda causa, redúcese a la primera. En efecto: el que nos hace beneficios es el que nos proporciona riquezas o auxilios de cualquier género, con los cuales podemos mantener y perfeccionar nuestra existencia o alcanzar aquellas comodidades que nos la hacen agradable. La única diferencia entre esta segunda causa y la primera, consiste en que los miembros del cuerpo son amados por el hombre, porque en ellos estriba la perfección de su ser, o, mejor, porque son la misma perfección buscada, y, en cambio, el bienhechor no es la misma perfección buscada, sino causa de ella. Es lo mismo que sucede con el médico, que también es causa de la conservación de la salud de los miembros; y la diferencia entre el amor de esta salud y el amor del médico, causa de ella, está en que la salud se busca y ama por sí misma, mientras que al médico se le ama no por sí mismo, sino porque es causa de la salud. De igual modo, la ciencia es amable por sí misma, y al maestro lo amamos como causa de la ciencia. Pues así también, la comida y la bebida son tan amables como el dinero; pero la comida y bebida lo son por sí mismas, mientras que el dinero lo amamos como medio para procurarnos la comida.

La diferencia, por tanto, consiste en la subordinación de unas y otras cosas. Fuera de esta diferencia de subordinación, es evidente que todas ellas se reducen al amor que el hombre se tiene a sí propio. Porque el que ama a su bienhechor por el beneficio que le ha hecho, no ama realmente a la esencia misma del bienhechor, sino que ama al beneficio, el cual es un acto del bienhechor; acto que, si cesa, cesará el amor, aunque la persona del bienhechor siga existiendo; si disminuye el beneficio, disminuye el amor, y si aumenta, aumenta el amor.

Causa tercera.—Ésta consiste ya en amar la cosa por sí misma y no por el provecho que de ella podamos reportar; es decir, que la esencia de la cosa sea la misma felicidad en ella amada. Éste es el amor verdadero y sumo, cuya extinción no es de temer. Tal acaece con el amor de la belleza o la hermosura: todo objeto bello es amado por quien lo percibe, a causa de su misma hermosura, ya que la sola percepción de ésta constituye un deleite, y el deleite es amado por sí mismo, sin consideración alguna, extraña a su esencia. Ni se crea que el amor de las formas hermosas obedece solamente a la satisfacción del apetito, pues esta satisfacción constituye un placer diferente, por razón del cual también se aman las formas hermosas.

La percepción de la hermosura es deleitable por sí misma; luego puede ser amada por sí misma. ¿Cómo es posible que se niegue esta verdad? Amamos la verdura de los prados y el riachuelo que por ellos corre, no por bebernos el agua ni por comernos la verdura, ni, en general, por proporcionarnos otra felicidad distinta de la que experimentamos en el acto de contemplar esos objetos. A todo espíritu sano, a todo corazón sensible, le domina el placer de contemplar la luz, las flores, los pájaros de hermosos colores, de bellos matices, de proporcionadas formas, hasta el punto de que el hombre se consuela de sus penas y pesares sólo con posar sus ojos en ellos y sin que se proponga sacar de su contemplación otra felicidad que la mirada misma.

En suma, pues, si esos objetos son deleitables, y todo objeto deleitable es amable, y la percepción de lo bello y hermoso no puede menos de producir deleite, es innegable que la hermosura es amable por naturaleza; luego si se demuestra que Dios es hermoso, indudablemente será también amable para aquel a quien se le manifieste su hermosura y sublime alteza.

Causa cuarta. — El que se haya encerrado en los reducidos límites de lo imaginable y sensible, probablemente creerá que la belleza no significa sino la armoniosa proporción del rostro y de la forma exterior del cuerpo humano, su color sonrosado, mezcla de blanco y rojo, su estatura elevada y las restantes cualidades que constituyen la belleza física del hombre. Y esto, porque, para el vulgo, la belleza mayor es la que se percibe con los ojos, ya que el vulgo, que no atiende más que a lo exterior y a lo que de fuera aparece, piensa que no puede concebirse como bello lo que no tiene color ni figura, lo que ni los ojos ni la imaginación puedan percibir. Y si no puede concebirse como bello, claro es que en su percepción no habrá placer, ni por tanto, podrá ser amado.

Pero esta opinión es evidentemente errónea. En efecto: la belleza no es privativa de los objetos que se perciben con la vista, ni consiste sólo en la proporción de la figura ni en poseer determinado color, porque, cuando decimos esta escritura es bella, esta voz es hermosa, este caballo es bello; más aún: cuando llamamos bellos a un vestido o a un vaso, ¿qué sentido tendría la belleza aplicada, v. gr., a la voz, si solamente fuesen bellos el rostro y la figura humana? Sabido es que los ojos se recrean mirando un escrito de hermosa letra, los oídos se deleitan escuchando armoniosos cantos y, en general, no hay cosa alguna perceptible que no sea o hermosa o fea. ¿Qué significa, por consiguiente, la belleza que es común a todos esos objetos? Forzoso será estudiar este problema. Pero, como exige largas investigaciones, y el asunto, por otra parte, no es pertinente a la ascética — objeto de este libro —, diremos en pocas palabras tan sólo lo que hace al caso.

La belleza o hermosura de un ser consiste en que manifieste su perfección conveniente y posible. Cuando están presentes en él todas las perfecciones posibles, se dice que el ser es hermosísimo. Cuando sólo están presentes algunas de ellas, entonces se dice que posee tanta belleza o hermosura, cuanta es la perfección que manifiesta. Así, caballo hermoso es el que reúne todas las perfecciones que competen al caballo, es decir, respecto de su exterior, figura, color, buen andar, facilidad de movimientos para el *torna-fuye,* etc. Escritura bella es la que reúne todo lo que es propio de la escritura, es a saber, letras de buenas proporciones, de la misma altura, graciosamente enlazadas, y paralelas entre sí las líneas. Mas todo ser posee la perfección que le conviene, aunque su contraria constituya belleza para los seres distintos de él. La belleza de un ser está, pues, en la perfección que le conviene. Y así, no es bello el hombre por lo mismo que lo es el caballo; ni la escritura por lo que lo es la voz; ni los vasos por lo que lo son los vestidos, y así en lo demás.

Objeción. — Pero acaso se dirá: la belleza de todos esos objetos, aunque no se perciba con la vista, se percibe con otros sentidos: los sonidos, v. gr., con el oído, los sabores con el gusto. No dejan de ser, por consiguiente, objetos sensibles, y no es la belleza de tales objetos la que negamos, ni tampoco negamos que produzca deleite su percepción. Lo único que se niega es la belleza de los objetos no perceptibles a los sentidos.

Respuesta. — La belleza y la hermosura existen también en los objetos no perceptibles a los sentidos. Decimos, en efecto, de un carácter, que es bello; de la ciencia, que es bella; de una conducta moral, que es hermosa; y en general, aplicamos el calificativo mismo a todas las cualidades morales buenas, como son la inteligencia, el saber, la templanza, el valor, el temor de Dios, la generosidad, la virilidad, etc. Ahora bien, de estas cualidades no todo se percibe con los cinco sentidos, sino con la luz interior de los ojos del alma. De otra parte, esas cualidades son amables; y el que las posee, también lo es, y amable por impulso natural que experimenta todo el que llega a conocer sus cualidades. Un indicio de que esto es así lo encontramos en el hecho de que los hombres se ven como arrastrados a amar a los profetas y a sus inmediatos discípulos, aunque no los hayan conocido de vista. Más aún: ese mismo amor se ve que profesan a los fundadores de las escuelas jurídicas, como a Šāfiᶜī, a Abū Ḥanīfa, a Mālik, etc.; hasta tal punto, que algunos de sus discípulos llegan a tener por ellos verdadera pasión, la cual les lleva hasta empobrecerse dilapidando toda su fortuna en defensa y apoyo de su escuela, y, lo que es más, a exponer su vida combatiendo contra los que se atreven a injuriar al maestro a quien siguen. ¡Cuánta sangre no se habrá derramado por defender a los fundadores de las sectas! Ahora bien, el que ama a Šāᶜfiᶜī, por ejemplo, ¿por qué le ama, si no vió jamás su rostro? Y aunque le hubiera visto, quizá no le pareciese hermoso. Luego lo que le ha parecido hermoso hasta el punto de engendrar en su corazón un amor tan apasionado, ha sido su forma interior, no su forma externa, porque su forma externa se convirtió, hace ya tiempo, en polvo. Lo que excita, pues, su amor es únicamente el conjunto de sus cualidades interiores o espirituales, es decir, la religiosidad, el temor de Dios, la erudición, el conocimiento perfecto de las cuestiones más abstrusas de la fe, el celo que mostró por la enseñanza de la religión y por su predicación en todo el mundo. La belleza de todas estas cualidades morales, evidentemente que sólo se perciben con la luz del entendimiento; los sentidos son en absoluto incapaces de percibirla. Igualmente el que ama a Abū Bakr y le juzga superior a todos los demás hombres, o el que ama a ᶜAlī y se hace secuaz suyo, es porque le parecen bellas sus cualidades morales, su ciencia, su religiosidad, su temor de Dios, su valor, su generosidad, etc.; no porque ame los huesos, la carne, la piel, los miembros y la figura de Abū Bakr o de ᶜAlī, ya que todo esto cesa, se cambia, se destruye, y sin embargo, subsiste aquelllo por lo que Abū Bakr era Abū Bakr, es decir, las cualidades morales que hicieron hermosa su vida. De modo que subsiste el amor, porque subsisten esas cualidades, aunque hayan desaparecido todas las físicas.

Todas esas cualidades morales vienen a reducirse a dos: ciencia y voluntad: ciencia o conocimiento de los seres, y esfuerzo de la voluntad para obrar conforme a dicho conocimiento, sobreponiéndose a los impulsos pasionales. Todas las cualidades morales buenas sintetízanse en esas dos, que, por cierto, son imperceptibles para la sensibilidad. El sujeto de ellas, es decir, el alma, ese ser indivisible y simple, es en realidad el objeto del amor. Mas el alma, como indivisible, carece de forma material, de figura y de color, que los ojos corpóreos puedan percibir y que sean causa impulsiva del amor. Luego en la conducta moral existe belleza, aunque para que sea amable, haya necesidad de que sea conocida. En suma: las cualidades morales, las buenas costumbres, que se reducen a la ciencia y a la voluntad, constituyen lo que se llama hermosa conducta, la cual es amable, aunque los sentidos sean incapaces de percibirla.

Así, si nos proponemos engendrar en el corazón del niño el amor hacia una persona, presente o ausente, viva o muerta, no podremos conseguirlo, sino pintándole las bellas cualidades que le adornan, su generosidad, su valor, su ciencia, etc.; y desde el momento en que el niño dé fe a nuestras palabras, no podrá menos de amarlo. ¿Cómo llegan las gentes a profesar amor a los Compañeros del Profeta, y a odiar al demonio, sino por la pintura que se les hace de sus cualidades buenas y malas respectivamente, las cuales, en verdad, los sentidos no pueden apreciar? Tan pronto como se les dice que Ḥātim fué liberal, o que Jālid fué valiente, su corazón se ve impulsado por fuerza a amarles, sin que este amor nazca de que hayan contemplado la hermosura de sus rostros, ni de que esperen conseguir algún bien del objeto de sus amores. Es más: si se narra la vida de algún rey de una región apartada y se pinta con vivos colores su justicia, sus beneficios, sus bondades, seguramente que el corazón de los oyentes quedará prendado de amor por él, aunque no esperan que sus beneficios hayan de recaer sobre ellos, a causa de la distancia grande que de él los separa. Luego el hombre no ama solamente a aquel que le hace algún beneficio, sino que ama también al que es bienhechor, aunque jamás llegue él a gozar de sus beneficios. Y es que toda hermosura, toda belleza, es amable.

En definitiva: la forma puede ser exterior e interior, y la belleza comprende a entrambas. Mas, así como la exterior se percibe con los ojos del cuerpo, la interior se aprecia con los ojos del alma. Por esto, el que niega la existencia de ésta, no percibe la belleza espiritual, ni se deleita en su contemplación, ni la ama, ni siente inclinación hacia ella. En cambio, el que prefiere la luz del espíritu a la de los sentidos externos, ése ama la belleza espiritual más que la belleza física. Y ¡cuán grande es la diferencia que hay entre el que ama a una imagen pintada en la pared, porque es de hermosa figura, y el que ama a un profeta por la belleza de su alma!

Causa quinta. — Otra causa del amor es la relación de analogía o secreta semejanza entre el amante y el amado, pues a menudo se ve que dos personas se aman más entrañablemente, no por motivo de la hermosura de una u otra, ni tampoco porque mutuamente reporten de su amor utilidad alguna, sino sencillamente por ser de semejantes ideas y sentimientos.

A cinco, pues, se reducen en suma las causas del amor. El hombre ama: 1°, su propio ser, su perfección y conservación; 2°, ama al que le hace bien, por cuanto contribuye a la conservación de su ser; 3°, ama al que es bienhechor de la humanidad, aunque no le haga a él bien alguno; 4°, ama a todo lo que es hermoso, con belleza física o espiritual; 5°, ama, en fin, a todo aquel que se le asemeja en ideas y sentimientos.

Si estas cinco causas se reúnen en un mismo objeto, seguramente que el amor se multiplicará. Así, por ejemplo, si un padre tiene un hijo, hermoso de rostro, de trato afable, perfectamente instruído, morigerado en sus costumbres, caritativo con todos y piadoso para con su padre, es indudable que éste le tendrá que amar apasionadamente. Y una vez supuesto que todas esas causas estén concentradas en un mismo objeto, es también evidente que éste será tanto más amado, cuanto en más alto grado posea dichas cualidades. Luego el objeto que las posea en grado superlativo deberá producir un amor superior a toda ponderación.

Pasemos, pues, ahora a demostrar que esas cinco causas se hallan reunidas, y en grado perfectísimo, solamente en Dios, y que, por tanto, sólo Dios merece realmente ser amado [1].

3 — DEMUÉSTRASE QUE SOLO DIOS MERECE SER AMADO

El que ama a las criaturas, pero no por relación al Criador, seguramente que no conoce a Dios. Laudable es amar al Profeta, a los sabios o a los santos, pero es porque esto equivale a amar a Dios. En efecto: el amado de otro, que es amable, es también digno de amor; por esto es digno de amor el Profeta, mensajero de Dios que es amable: porque el Profeta amó también a Dios. De modo que, en este caso, el amor se reduce a su origen o principio, que es Dios, sin detenerse en las criaturas, porque, para todo hombre pensador, sólo Dios merece nuestro amor, en realidad de verdad.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 210-214.

Para demostrar esta tesis, vamos a examinar de nuevo las cinco causas de amor susodichas, y haremos ver que en Dios se hallan todas reunidas, mientras que las criaturas solamente poseen algunas de ellas. Más aún: demostraremos que en Dios se encuentran esas causas, de un modo real, mientras que en las criaturas existen tan sólo de una manera imaginaria, ilusoria y metafórica. Si demostramos esto, aparecerá evidente para todo hombre pensador, lo contrario de lo que imaginan las inteligencias limitadas y los corazones mezquinos, o sea, que el amor de Dios es verdaderamente posible para el hombre. Más aún: de la demostración se inferirá que solo Dios merece necesariamente ser amado.

Causa primera. — El hombre ama su propio ser, y la conservación, perfección y continuidad de éste. Odia su muerte, su destrucción, su imperfección y todo lo que tienda a destruir su perfección. Esta doble tendencia es tan necesaria e instintiva en todo ser viviente, que no puede menos de obedecer a ella. Ahora bien, esta primera causa exige de nosotros un amor ilimitado para con Dios. En efecto, el que se conozca bien a sí mismo y conozca a su Señor, no podrá dejar de conocer también que él no tiene la existencia por sí mismo, que la realidad de su esencia, la duración de su ser y su perfección, de Dios proceden, a Dios se refieren y por Dios subsisten. Él es, en efecto, quien le ha creado y ha dado el ser; Él quien le conserva en la existencia; Él, en fin, quien perfecciona su ser, ya porque le dió cualidades perfectibles, ya porque crea las causas de su perfeccionamiento, ya porque le dirige en el recto uso de esas mismas causas.

Y a la verdad, de sí propio, el hombre no tiene la existencia: esencialmente, el hombre sería pura nada, mero no-ser, si Dios no le hubiese otorgado el beneficio de la creación; su ser acabaría presto, se aniquilaría, si Dios no le concediese la gracia de la conservación; y aun suponiéndole ya creado y conservado, sería imperfecto, si no le comunicase Dios la gracia de perfeccionar su naturaleza. En suma, no hay ser alguno en el universo que tenga subsistencia propia, sino Dios, ser subsistente por sí mismo, por necesidad de su esencia, y por quien todos los demás subsisten. Luego si el hombre ama su propia esencia y la realidad de su ser, que ha recibido de otro, *a fortiori* debe amar a quien se la ha dado y se la conserva, desde el momento en que lo reconozca como a Creador suyo, Causa que le ha dado el ser, Conservador, Ser subsistente por sí y en quien todas las cosas subsisten. Si no le ama, será por ignorancia, por no conocer quién es Dios y quién es él; pues el amor es fruto del conocimiento, de tal modo, que desaparece, aumenta y disminuye con él. Por esto decía Al-Ḥasan de Basora [1]: «El que conozca bien a Dios, le amará; y el que conozca bien al mundo, renunciará a él.» Porque, a la verdad, ¿cómo se concibe que el hombre se ame a sí mismo, y no ame a su Dios y Señor por quien su propio ser subsiste?. Si el caminante, agobiado por el calor del sol, ama la sombra, amará necesariamente los árboles, a los cuales la sombra debe la existencia. Todo cuanto en el universo existe es, respecto de la omnipotencia divina, como la sombra respecto del árbol, o la luz respecto del sol. El universo entero es una huella del divino poder; la existencia de todo sigue a la de Dios, como la luz al sol, o como la sombra al árbol. Y todavía el símil no es exacto, pues, aunque para el vulgo la luz sea un efecto del sol, del cual emana y por el cual existe, en cambio, todo hombre inteligente sabe, con seguridad mayor que la que se funda en el testimonio de los sentidos, que la luz procede del poder divino, por un acto de creación que El pone, siempre que el sol se halla frente a cuerpos opacos.

En consecuencia, si el hombre se ama necesariamente a sí mismo, amará también necesariamente a Aquel por quien existe y a quien debe todo cuanto es y cuanto tiene: esencia y existencia, cualidades sustanciales y accidentales, cuerpo y espíritu. Eso sí, hace falta que conozca a Dios como a tal. De modo que el hombre que no ama a Dios, es porque, cuidándose tan sólo de sí propio y de satisfacer sus pasiones, se olvida de su Dios y Creador, no lo conoce con conocimiento propiamente dicho; es que dirige sus miradas exclusivamente a sus concupiscencias, a las cosas sensibles, al mundo que aparece, a todo aquello que constituye el deleite de las bestias a cuyo nivel se rebaja, y no levanta sus ojos a los cielos, a ese otro mundo regio, cuyo suelo no pisarán, sino los que se asemejen a los ángeles, y cuyas bellezas contemplarán sólo en la medida en que llegaren a imitar sus perfecciones.

---

[1] Famoso teólogo místico, muerto en Basora el 110 de la héjira (728 de J. C.)

Causa segunda. — El hombre ama a quien le hace bien, de cualquier modo que sea: ya porque le haga partícipe de sus riquezas, ya porque le trate con afabilidad; ora porque le provea de medios para su subsistencia, ora porque esté siempre presto a ayudarle y defenderle de sus enemigos, ora, en fin, porque, si se ha visto agobiado por la desgracia, haya puesto todas sus energías a su servicio, estando siempre atento a satisfacer todos sus gustos y a realizar todos sus designios, así en lo que personalmente le interesa, como en lo tocante a sus hijos y parientes. A un tal bienhechor, forzosamente hay que amarle.

También por este motivo es indudable que no debemos amar más que a Dios. En efecto, si conociésemos a Dios perfectamente, sabríamos que sólo El es nuestro bienhechor. No seré yo quien trate de enumerar aquí las especies de beneficios que Dios otorga a sus siervos; es tarea imposible, porque son incontables, como El mismo lo ha dicho. Limitémonos tan sólo a demostrar que el beneficio, que recibimos de los hombres, no tiene más que un sentido metafórico; en sentido propio, todo beneficio debe atribuirse a Dios.

Supongamos un hombre que te haga absoluta donación de todos sus bienes, dejándote en plena libertad para que dispongas de ellos a tu antojo. Tú creerás ya que ese beneficio se lo debes a él; pero te engañas, porque todo el bien que él te ha hecho se limita a la materialidad de las riquezas entregadas y a la licencia que te ha dado para que las gastes como te parezca. Mas ¿quién es el que otorgó a tu bienhechor el beneficio de su propia creación, quién el que produjo esas riquezas, quién el que le dió libre uso de ellas, quién, en fin, el que le hizo acordarse de ti, amarte y pensar en que su salud espiritual o temporal dependía de ese acto de caridad en tu favor? Sin todas y cada una de estas condiciones, ni un céntimo de sus bienes te hubiera otorgado. En cambio, desde el momento en que Dios le persuadió con todos esos motivos, desde el momento en que le inspiró esa idea de que su salud temporal o eterna exigía la tal donación, se vió ya vencido, obligado a hacerla, sin libertad para obrar de otro modo. Luego tu verdadero bienhechor es quien le obligó a obrar en tu favor, quien le subyugó y dominó por medio de los motivos dichos, que han sido las causas determinantes de su acción. La mano de aquel hombre ha sido tan sólo el medio, el instrumento por el cual Dios ha hecho llegar a ti sus beneficios. Aquel que creías tu bienhechor, obró forzado, sin libertad, a la manera del canal en la conducción de las aguas. Si, pues, le tomaste por tu bienhechor, y como a tal, como a verdadero y directo bienhechor, le estuviste agradecido, te engañaste de medio a medio: no se concibe que el hombre haga beneficios, más que a sí mismo; a los demás, imposible; si generosamente parece regalar sus riquezas, será por algún fin seguramente, ya para conseguirlo de Dios en la otra vida, ya en la presente, por tener obligado a aquel a quien se las dió, o por adquirir fama, alabanza y renombre de generoso y liberal, o por atraerse los corazones de los hombres con el amor. Y así como no arroja el hombre sus riquezas al fondo del mar, si para ello no tiene algún motivo que le interese, así tampoco las arrojará en manos de otro hombre, si no es por algún interés que le mueva. Este interés es lo que él busca y se propone; tú, a quien las ha entregado, no entras en sus fines para otra cosa, sino como medio o instrumento en la consecución de aquellos propósitos, es decir, la fama, la alabanza, la gratitud o el premio en la otra vida, por haber aceptado tú sus riquezas. Luego si te ha obligado a aceptarlas para conseguir él sus particulares fines, resulta evidente que es bienhechor de sí propio, y que si te ha dado sus riquezas con aparente generosidad, ha sido a cambio de algo que él estima en más que sus riquezas todas; porque, de no ser así, seguramente que no se habría desprendido jamás de la parte más pequeña.

En consecuencia, ese tu bienhechor no es digno de tu gratitud ni de tu amor, por dos razones: la primera, porque obró obligado por los motivos que Dios le inspiró, sin que pudiese obrar de otro modo. Es, pues, como un tesorero del rey, al cual nadie considera como bienhechor porque otorgue a alguien un valioso regalo de parte de su señor, ya que él obra obligado por la sumisión al rey, cuyas órdenes tiene que obedecer sin remedio. Si el rey le dejara en libertad de obrar como bien le pareciese, es seguro que no entregaría el regalo. Así también, si Dios dejase a cualquier hombre caritativo con absoluta independencia, seguramente que no entregaría, por pura generosidad, ni un céntimo de sus riquezas, hasta que Dios le inspirase la idea de que su felicidad presente y futura dependía de esas obras de beneficencia.

La segunda razón es que tu bienhechor no ha hecho otra cosa que cambiar lo que te ha dado por algún otro bien mayor y más amable para él que lo que te dió. Y así como nadie llama bienhechor al comprador, porque el dinero que entrega es a cambio de otra cosa más apreciable para él que el dinero, así también el hombre caritativo cambia sus riquezas por la felicidad futura, o por la gloria y alabanza del mundo, o por otro bien cualquiera; porque entiéndase que el precio no es siempre ni consiste precisamente en dinero contante, ya que cualquier gusto o placer es también precio, que se estima a veces en más que el dinero.

En suma, la beneficencia propiamente dicha es la generosidad, la liberalidad, que consiste en dar el dinero sin buscar compensación alguna ni otro algún bien que refluya en el propio donante. Esta beneficencia es, por consiguiente, imposible para todo otro ser que no sea Dios. Éste, en efecto, es el único que otorga a los ángeles y a los hombres todo género de beneficios, por ellos y no por fin alguno que refluya en su propio interés, ya que Dios está muy por encima de todo fin. Aplicada, en cambio, esa palabra, es decir, la beneficencia o la generosidad, a las criaturas, es falsa o metafórica, porque su sentido propio y verdadero es tan absurdo, respecto de la criatura, como absurda es la identidad de los contrarios.

Dios, por lo tanto, es el único ser bienhechor, generoso, liberal y caritativo. Luego si necesariamente ama el hombre a quien le hace bien, forzoso le será al hombre inteligente no amar más que a Dios solo, ya que Él solo es digno de ser amado, en este concepto de bienhechor.

Causa tercera. — El hombre ama a todo el que es caritativo, aunque sus beneficios a él personalmente no le alcancen. Este amor es también natural. En efecto, si a tus oídos llega la noticia de que en apartadas regiones existe un rey piadoso, justo, sabio, accesible a sus súbditos, afable y llano en su trato, y que en otro país, también distante del tuyo, hay otro soberano injusto, orgulloso, impío, desvergonzado y criminal, tu corazón mismo te mostrará la diferencia entre uno y otro, porque en él observarás seguramente cierta inclinación hacia el primero — que es el amor — y cierta aversión hacia el segundo — que es el odio — . Y esto, a pesar de que ni esperas ningún beneficio del primero, ni temes los daños que el segundo pudiera hacerte, ya que no te ha ocurrido jamás la idea de marcharte a aquellos países. Pues bien, en ese caso, amas a aquel rey porque es caritativo, porque hace bien, no porque te lo haga a ti propio.

Esta causa exige también de nosotros que amemos a Dios; más aún: exige que no amemos a ninguna cosa, sino por relación a Dios, puesto que Él es beneficentísimo para con todos los seres. Él, en verdad, derrama sus beneficios sobre todas las criaturas: 1°, dándoles el ser; 2°, adornándolas de todas las perfecciones indispensables a su naturaleza; 3°, procurándoles todas aquellas condiciones de vida que, aunque no sean indispensables, son, sin embargo, útiles y convenientes para su conservación, y 4°, añadiéndoles todo lo que afecta a su ornato y hermosura, aunque ni sea útil ni necesario a su naturaleza. Así, por ejemplo, son de necesidad de la naturaleza del hombre la cabeza, el corazón y el hígado; de conveniencia, los ojos, los pies y las manos; de ornato, en fin, el gracioso arqueamiento de las cejas, el carmín de los labios, la forma oblonga de los ojos, grandes y rasgados, cual si fueran almendras, y, en general, todas aquellas cualidades físicas que ni le son necesarias ni convenientes. Asimismo, respecto de las perfecciones exteriores al cuerpo humano, le son necesarias el agua y los alimentos; en general, convenientes, las medicinas, la carne y las frutas; de ornato, en fin, la verde lozanía de los árboles, la hermosura de las flores, el brillo de las luces, los deleites de las frutas y manjares exquisitos, sin todo lo cual el hombre puede muy bien pasarse. Todas estas tres especies de perfecciones atesora todo animal, más aún, todo vegetal, más aún, todo ser creado, sea cualquiera el grado que ocupe en la escala de los seres. Luego Dios solo es beneficentísimo, porque ¿cómo va a serlo la criatura, si Dios es el creador de todo beneficio, de todo bienhechor y de toda beneficencia? Luego el amar, por este motivo, a las criaturas es ignorancia crasa, ya que únicamente Dios merece ser amado, en concepto de bienhechor.

Causa cuarta. — Amamos a todo lo que es bello, por su misma belleza, no por procurarnos goce alguno, distinto del que nos proporciona la percepción misma de su hermosura. Ya queda demostrado que este amor es una inclinación necesaria del espíritu humano, y que la belleza se divide en física o externa, perceptible con los ojos del cuerpo, y espiritual o interna, perceptible con los ojos del alma: la primera es la que alcanzan los niños y las bestias, mientras que la segunda es privativa de los hombres más inteligentes, sin participar de ella los que sólo se paran en lo superficial de las cosas. Siendo, pues, amable toda belleza para el sujeto que la percibe, si la facultad con que se la conoce es el entendimiento, la belleza será amable para el corazón. Tal es el amor que sentimos hacia los profetas, hacia los sabios, hacia los hombres dotados de cualidades morales buenas o de carácter simpático; este amor existe en nuestros corazones, aunque los rasgos de la fisonomía y el aspecto exterior de las personas que amamos no tenga nada de bello. Y en eso consiste la belleza interna, que los sentidos no perciben. Cierto, que los sentidos perciben los efectos que proceden de esa belleza interna y cuyos signos son; porque, en efecto, el que ama al Profeta o a Abū Bakr o a Šāfiʿī, no los ama sino por la belleza de algo de esos personajes que a él se le aparece; no precisamente por la belleza de sus figuras ni la de sus acciones; pero la belleza de sus acciones es un indicio de la belleza de sus cualidades morales, que son el principio o causa de la cual aquéllas provienen. La belleza de una obra literaria, de un poema, de una escultura, de un edificio, nos hace pensar inmediatamente en la belleza de las dotes o cualidades, ya morales, ya intelectuales, del literato, poeta, artista o arquitecto que produjeron aquellas obras bellas.

Vimos también que, bien examinadas, todas esas cualidades internas se reducen a dos: la ciencia y la voluntad o el poder. Luego cuanto mayor, más noble y perfecta sea la belleza del objeto conocido, más noble y más hermoso será el acto de conocer ese objeto. E igualmente, cuanto mayor y más elevada sea la esfera del objeto al cual alcanza el poder, tanto más noble y elevado será este poder. Ahora bien, siendo Dios el más sublime objeto del conocimiento humano, síguese que el acto de conocer a Dios será seguramente el más hermoso y noble de los conocimientos. Y, en consecuencia, la nobleza y hermosura de todo objeto creado se medirá por la proximidad y relación íntima que tenga con Dios.

Por esta razón, la belleza de las cualidades morales que nos hacen amables a los profetas, sabios, etc., se sintetiza en las tres siguientes: 1ª, la ciencia que poseyeron acerca de Dios, de sus ángeles, de los libros por Él revelados, de sus profetas y de las doctrinas religiosas que éstos predicaron; 2ª, el poder de que se hallaron dotados para procurar su propia salvación y la de los siervos de Dios, dirigiéndolos por el camino recto, y 3ª, la pureza de sus corazones, exentos de toda mala inclinación, de toda pasión abominable, de toda tendencia natural que, apartándoles de las buenas costumbres, les pudiera arrastrar al camino del mal. Por alguna de estas tres cualidades es por lo que amamos a los profetas, a los sabios, a los vicarios del Profeta y a los reyes justos y generosos. Ahora bien, comparemos esas tres cualidades con las divinas.

1ª *La ciencia.* — ¿Qué vale la ciencia de todos los hombres, así de los tiempos pasados como de los actuales, comparada con la sabiduría divina, que abarca el universo entero con su infinita comprensión, sin que escape a sus miradas ni el más pequeño ser de los cielos y la tierra? Si los ángeles y los hombres unidos tratasen de explicarse al detalle, poniendo a contribución toda su ciencia y sabiduría, la íntima naturaleza de una hormiga o de un mosquito, no llegarían seguramente a penetrar ni en la centésima parte. Y es que de la ciencia divina, la criatura no alcanza sino lo que Dios permite que alcance, es decir, la exigua parte que la criatura puede llegar a inducir por la inspección del universo. Si, pues, la hermosura y alteza de la ciencia es cosa amable, y si además es una perfección y ornato del sujeto que la posee, necesariamente se sigue que, por este motivo, sólo Dios debe ser amado. Porque, en efecto, toda la ciencia de los sabios es ignorancia respecto de la ciencia divina. Más aún: imposible es de todo punto que, quien conozca al hombre más sabio y al más ignorante de su tiempo, ame al último y desprecie al primero, por motivo de la ciencia, aunque el dicho hombre ignorante no esté en absoluto vacío de conocimientos, al menos, de aquellos que sus facultades le permitan. Pues mayor es la distancia entre la ciencia divina y la de las criaturas, que la que existe entre el más sabio y el más ignorante de los hombres; porque el más sabio no supera al más ignorante, sino en ciertos conocimientos determinados, limitados, que se concibe puede llegar a adquirirlos el más ignorante por el estudio y el esfuerzo propio; y, en cambio, la ciencia divina supera a la de las criaturas todas infinitamente, ya que lo conocido por Dios carece de límite, lo cual no sucede con lo que las criaturas conocen.

2ª *El poder.* — Es, indudablemente, una perfección, como es una imperfección la impotencia o debilidad. Todo lo que significa perfección, elegancia, grandeza, gloria, superioridad, es amable. El acto de percibirlo es deleitoso; tanto, que el hombre, cuando oye contar las hazañas del valiente Alī o de Jālid o de otros, su poder y superioridad sobre todos sus contemporáneos, experimenta en su corazón cierta emoción de alegría, de satisfacción y contento, sólo de oír el relato y sin presenciar las hazañas; esta emoción, a su vez, engendra en el corazón un amor necesario hacia la persona que se halló adornada de esas cualidades.

Comparemos ahora el poder de las criaturas todas con el poder de Dios. Pongamos un hombre, el más enérgico, aquel cuyos dominios sean los más extensos, el de mayores fuerzas físicas, el que mejor haya conseguido vencer sus pasiones y dominar las inclinaciones perversas de su corazón, el que mejor, en fin, haya logrado armonizar el dominio de sí mismo y el de sus súbditos. Con todo esto, ¿cuál es el límite de su poder? Tan sólo alcanza a algunas cualidades de su espíritu, a algunos hombres y para algunas cosas. Respecto de sí mismo, carece de poder para darse la vida o la muerte o la resurrección, el mal o el bien; no puede preservar su vista de la ceguera, su lengua de la mudez, su oído de la sordera y su cuerpo de la enfermedad. En suma, es incontable lo que no puede, aun dentro de los límites a que en general se extiende su poder, respecto de sí mismo y de los demás. Y si pasamos a lo que está fuera de estos límites, es indudable que no tiene poder sobre la cosa más mínima de los cielos, de sus esferas y estrellas, ni sobre los montes, los mares, los vientos, los rayos, los minerales, vegetales y animales, ni, en suma, sobre las partes todas del universo.

Y aun si consideramos lo que ese hombre puede hacer en sí mismo y fuera de sí, es innegable que ese poder no lo tiene de sí, ni por sí mismo, sino que es Dios quien le ha dado ese poder. Él es quien le ha creado y quien ha creado los objetos a los que se extiende su dominio. Si Dios otorgase a una hormiga dominio sobre el más grande de los reyes o sobre el más fuerte de los animales, de seguro que les daría muerte; porque la criatura no tiene poder, sino para lo que su Señor le otorga. Así lo afirma Él mismo, hablando de Alejandro Magno, el más grande de los reyes de la tierra [1]: «Le hemos otorgado poder en la tierra.» Mas todo su imperio y dominación, que Dios le otorgó, fué únicamente sobre una parte de la tierra. Si, pues, la tierra toda no es más que un grano de arena en comparación con los cuerpos celestes, y si los reinos todos y países habitados por los hombres son un átomo de ese grano de arena, y aun ese átomo, si está sujeto al dominio de un hombre, es por gracia y privilegio de Dios, es imposible amar a criatura alguna por su poder, dominio, superioridad y energía, y no amar a Dios. A Él es únicamente a quien hay que referir todo poder y dominio. Él es el fuerte, el victorioso, el sabio, el poderoso. Su omnipotente diestra hace girar los cielos; la tierra toda y los seres que la pueblan están sujetos a su dominio; de su mano, en fin, penden todas las criaturas, aun las más escogidas. Aunque hiciese perecer a éstas, no sufriría menoscabo su imperio y dominio, ni en un ápice. Aunque mil y mil veces volviese a crear otras semejantes, no se cansaría de crear, porque a Dios no puede afectarle la fatiga ni el abatimiento. De su poder, en suma, son un efecto y vestigio todo poder y todo ser poderoso: la hermosura, la elegancia, la grandeza, la sublimidad, la victoria y el dominio, de Él son propios. Si, pues, el hombre ama al poderoso por la perfección de su poder, nadie tampoco sino Dios es digno de ser amado por este concepto.

---

[1] Alcorán, XVIII, 83.

3ª *La pureza de corazón y la santidad de costumbres.* — También esta cualidad es uno de los motivos que producen amor, porque implica necesariamente belleza y hermosura espiritual o interna. Pero, aunque sea innegable que los profetas y justos halláronse adornados de esa cualidad, sin embargo la santidad y pureza perfectas solamente se deben atribuir con toda propiedad a Dios, único que es santísimo. La criatura no puede menos de adolecer de imperfección y aun de imperfecciones; más aún: su propio ser de criatura, y por ende impotente, sujeta y dependiente, es ya la imperfección y defecto mismo. Solo Dios es perfecto; la perfección en la criatura únicamente se concibe, en la medida que Dios se la haya otorgado. Y esa medida tiene su límite; no es posible que Dios conceda a otro ser, distinto de sí, el colmo de la perfección, porque lo menos que podría pedirse a ese colmo de perfección sería que la criatura no dependiera de otro, no subsistiese por otro, y esto repugna respecto de la criatura. En consecuencia, solo Dios está exento de toda imperfección y libre de todo defecto. Larga sería la tarea si hubiéramos de explicar detalladamente los varios aspectos de la santidad y pureza de Dios, que, por otra parte, es tema que entra de lleno en las ciencias especulativas, no en las prácticas, a que aquí nos contraemos.

Ahora bien, esta cualidad, aunque sea también, respecto de la criatura, una perfección y belleza amable, sin embargo, no es nunca completa: sólo lo es respecto de Dios. Porque, respecto de la criatura, toda perfección y pureza, lejos de ser absolutas, son sólo relativas a la menor perfección de otro ser inferior. Así, el caballo es perfecto con relación al asno, y el hombre lo es respecto del caballo; pero a todos tres comprende la raíz de la imperfección; únicamente se diferencian en grados de imperfección.

Por consiguiente, si lo hermoso es amable, sólo es hermoso Dios, que es único, sin igual; solo, sin contrario; señor, sin enemigo; rico, sin necesidades; poderoso, que hace lo que gusta, y determina lo que le place, sin que pueda existir quien contradiga sus decretos o sancione sus juicios; sabio, a cuya ciencia no se oculta la cosa más mínima en los cielos ni en la tierra; vencedor, a cuyo poderoso yugo están sujetos los más orgullosos soberanos y ante quien doblan su cerviz los césares; eterno, cuyo ser no ha tenido principio; infinito, cuya duración no tendrá fin; necesario, cuya majestad no será jamás perturbada por la posibilidad del no-ser; subsistente por sí mismo, y en quien toda cosa subsiste; rey poderoso de los cielos y de la tierra; creador, que ha dado el ser a los tres reinos de la naturaleza; el único a quien la fuerza y el poder pertenecen; el sin par soberano que impera en la tierra y en los cielos; el generoso y noble, el glorioso y bello, el perfecto y poderoso, cuya majestad abruma a todo entendimiento creado y hace enmudecer a toda lengua.

Ahora bien, el que no cree posible amar a Dios en realidad y que sólo lo admite en sentido metafórico, ¿es que niega que todas esas cualidades sean atributos de hermosura, belleza y perfección, o niega que Dios posea tales atributos, o niega, en fin, que la perfección, hermosura, gloria y grandeza sean objetos amables por naturaleza para todo el que los conoce? ¡Ah! Glorificado sea Él que supo ocultar su hermosura y grandeza a las miradas de los obcecados, no queriendo descubrirse sino a los que ya en este mundo hizo Él presentir su belleza espiritual, y que por eso en el otro mundo estarán libres del *castigo del velo*. En cambio, a los que se han abandonado en medio de las tinieblas de su obcecación, los deja en su extravío, que vaguen a su antojo por los prados de la sensualidad, entregados a sus bestiales pasiones: olvidáronse de la otra vida, no cuidaron de rendir a Dios el homenaje de la adoración, y la ignorancia más supina es todo su patrimonio: los más de ellos ni siquiera se dan cuenta de lo superficial de este mundo de acá abajo.

Finalmente, es de notar que el amor engendrado por esta cuarta causa — la belleza — es mucho más vehemente que el que engendra el beneficio, porque éste es susceptible de aumento y disminución. Por eso Dios reveló a David que «sus mayores amigos son los que le sirven sin esperanza de premio; y que, eso no obstante, Él les dará su merecido.» «¿Quién más injusto — añade en el *Psalterio* [1] — que aquel que me sirve por la esperanza del cielo o por el temor del infierno? ¿Es que si Yo no hubiese creado el cielo ni el infierno, dejaría de ser digno de que se me sirva?»

Pasaba Jesús ante unos religiosos que se hallaban entregados a sus ejercicios devotos y que decían: « — Tememos el fuego del infierno y esperamos la felicidad eterna.» Y Jesús exclamó: « — ¡Cosa creada teméis y cosa creada esperáis!» Pasó después cerca de otros que decían: « — Nosotros servimos a Dios por amor, y porque reconocemos su excelsitud.» « — Vosotros sí que sois amigos de Dios — les dijo Jesús —; con vosotros he recibido la orden de permanecer» [2]. Por eso decía Abū Ḥāzim [3]: «Me avergonzaría de servir a Dios por el premio o el castigo; porque entonces sería yo como el siervo malvado, que no trabaja si no teme el castigo de su señor; y sólo trabaja si le pagan.»

---

[1] No creo que exista en el *Psalterio* ningún pasaje semejante a éste.

[2] Cfr. Asín, *Logia*, nº 84 *ter*, y Joan., XIV, 23: *Si quis diligit me..... et mansionem apud eum faciemus.*

[3] Abū Ḥazim Salma b. Dīnār, asceta de Medina, muerto el 140 de la héjira.

Causa quinta. — Es, como vimos, la analogía, semejanza o parecido. Toda cosa análoga nos arrastra; todo ser experimenta inclinación hacia su semejante. Por eso vemos que el muchacho gusta de andar con muchachos, y el adulto con adultos; el pájaro se junta con los de su especie, y huye de los que no lo son; el sabio se familiariza con el sabio, más que con el artesano; el carpintero con el carpintero, más que con el labrador. Éste es un fenómeno que la experiencia atestigua, y en cuya confirmación hemos citado varios testimonios del Alcorán y de las tradiciones del Profeta, en el *Libro de la amistad,* al hablar de la fraternidad en Dios [1]. Supuesto, pues, que toda semejanza o analogía produce familiaridad, hay que distinguir la *externa*, que es la que existe, v. gr., entre dos muchachos que se parecen en las cualidades físicas propias de la infancia, y la *interna* u oculta, que es la que se advierte entre dos personas, que han llegado a identificarse en absoluto, sin que tal identidad de sentimientos pueda explicarse por el amor de la hermosura, ni por el deseo de las riquezas, ni por otro cualquier motivo.

También esta causa exige de nuestra parte que amemos a Dios, por razón de cierta analogía o semejanza interna. Pero téngase presente que esta analogía no significa un antropomorfismo por el cual afirmemos en Dios forma o figura humana. Trátase tan sólo de analogía en ciertos caracteres espirituales, algunos de los cuales se pueden indicar en los libros, mientras que hay otros cuya exposición no es lícito hacerla por escrito y deben guardarse ocultos bajo el velo del misterio, a fin de que el asceta, una vez cumplidas las condiciones que la vida espiritual exige, llegue por sí mismo a adivinarlos.

La analogía o semejanza entre Dios y el hombre, que es lícito explicar aquí, es la que el devoto trata de conseguir aproximándose a Dios mediante la imitación de aquellos atributos divinos que el Señor ha mandado al hombre que procure hacérselos propios. Tales son la ciencia, la justicia, la caridad, la benevolencia, la bondad y misericordia para con sus semejantes, aconsejándoles y enderezándolos hacia la verdad y apartándolos del error, y otras cualidades loables, semejantes a éstas. Todas y cada una de ellas aproximan al hombre hacia Dios, no en el sentido material y grosero de la palabra, sino por medio de la semejanza de atributos y cualidades.

---

[1] Cfr. *Iḥyā'*, II, 111.

La otra analogía, la que no es lícito manifestar en los libros, es la que se funda en lo que al hombre especifica y distingue; es decir, la semejanza con Dios, a que alude aquel texto alcoránico (XVII, 87): «Si te preguntaren por el espíritu, diles: el espíritu es cosa divina»; palabras con las cuales se da a entender que el alma humana es cosa de Dios e indefinible para el entendimiento creado. Así, en efecto, lo confirma aquel otro texto en que dice el Señor (XV, 29): «Cuando hube adecuado — el cuerpo humano —, soplé en él de mi espíritu.» Por esto, Dios hizo que sus ángeles se postrasen ante el hombre, como lo dan a entender aquellas otras palabras (XXXVIII, 25): «Hémoste hecho nuestro vicario en la tierra»; ahora bien, no merecería el hombre ser vicario de Dios, si no fuese por esa semejanza que tiene con Él. A ello aluden también estas palabras del Profeta: «Dios creó al hombre a su imagen.» Y tan evidente es el sentido que le damos a este texto, que algunos hombres de cortos alcances, no concibiendo que haya más imagen ni forma que la exterior que los sentidos perciben, exageraron el sentido de ese texto deduciendo de él que Dios es corpóreo y de figura humana. Esta especie de analogía interna es también a la que hizo alusión el Señor en las siguientes palabras que dirigió a Moisés [1]: « — Estuve enfermo, y no me visitaste.» A lo que Moisés replicó: « — Cómo puede ser esto, ¡oh Señor!» Y Dios le respondió: « — Estuvo enfermo mi siervo fulano, y no le visitaste; si le hubieras visitado, me habrías encontrado en su casa».

---

[1] Adaptación evidente del texto evangélico (Mat., XXV, 43-45): *Infirmus [eram]....., et non visitastis me. Tunc respondebunt ei et ipsi, dicentes: Domine, quando te vidimus.... infirmum..... et non ministravimus tibi? Tunc respondebit illis, dicens: Amen dico vobis. Quamdiu non fecistis uni de minoribus his, nec mihi fecistis.*

Esta semejanza con Dios no aparece evidente, no se manifiesta al espíritu, sino practicando constantemente las obras de piedad supererogatorias, después de haber cumplido exactamente todas las prescripciones religiosas. Así lo afirma el mismo Dios [1]: «El hombre que me sirva no cesará de acercarse a mí, por medio de las obras supererogatorias, hasta que yo le ame. Cuando yo le ame, vendré a ser ya su oído con el que él oirá; su vista con la que él verá, y su lengua con la que él hablará.»

Pero sobre este asunto fuerza será detener la pluma, porque los hombres se han dividido, a propósito de él, en varias sectas. Unos, de limitados alcances, cayeron en el antropomorfismo, dando a Dios cuerpo. Otros, los panteístas, exageraron los límites de esa analogía o semejanza entre el hombre y Dios hasta la identificación, sosteniendo que la divinidad habita en el hombre; tan es así, que algunos han llegado a decir: «Yo soy Dios» [2]. Otros, los cristianos, se han obcecado hasta el punto de afirmar, ora que Jesús fué Dios, ora que la humanidad de Jesús se revistió de la divinidad, ora, en fin, que ambas se identificaron. Y así, muy pocos son los hombres que, sin caer en ninguno de los errores que envuelven todas esas opiniones, reconocen, no obstante, la realidad de esa misteriosa y secreta analogía. Esta causa quinta es la que más influye en el amor, y la que más vehemente lo engendra; pero también es la más difícil y rara de alcanzar.

Acabamos de demostrar que estas cinco causas del amor tienen, respecto de Dios, aplicación, no metafórica, sino real y positiva, y ciertamente que en su más alto grado. Y por esto, los hombres inteligentes no conciben ni creen admisible otro amor que el que tiene a Dios por objeto; en cambio, son hombres necios y ciegos los que sólo creen posible el amor de las criaturas. Además, sea cualquier criatura el objeto de nuestro amor y por cualquiera de las causas estudiadas, siempre se concibe que amemos a otra que posea esa misma causa. Ahora bien, cuando el amor ha de dividirse entre varios objetos, sufre menoscabo y es imperfecto. Mas no hay criatura alguna que sea amable por algún concepto, sin que exista o pueda existir otra que también lo sea por idéntico motivo. En cambio, Dios posee atributos de infinita perfección y grandeza, que la criatura no posee ni puede poseer en ese mismo grado infinito. Luego así como Dios no tiene quien le iguale en atributos, así tampoco admite compañero en su amor; por tanto, no cabe disminución en el amor a Dios. Luego Dios es tan digno de nuestro amor, que no es digno de participar de él ningún otro ser [1].

---

[1] No es texto del Alcorán, sino del *ḥadīṯ*.

[2] Alude al *ṣūfī* panteísta al-Ḥallāŷ de Bagdad († 309 héjira = 922 de J. C.).

4 — DEMUÉSTRASE QUE LA INTUICIÓN DE DIOS Y LA CONTEMPLACIÓN DE SU SANTO ROSTRO ES EL MÁS ALTO Y SUBLIME DE LOS DELEITES, AL CUAL NINGÚN OTRO DELEITE SE CONCIBE QUE LO PREFIERA NADIE, SINO QUIEN NO LO HAYA GUSTADO [2]

Sabido es que a toda percepción le sigue su deleite propio. El hombre es un conjunto de varias potencias y tendencias naturales, a cada una de las cuales corresponde su particular deleite, que consiste en el logro o satisfacción de la necesidad natural para la cual han sido creadas. Esas tendencias espontáneas no han sido, efectivamente, puestas en vano en el hombre, sino que cada una de ellas lo ha sido para un determinado fin, cuya realización le corresponde por su misma naturaleza. Así, el apetito irascible ha sido creado en el hombre para vengarse y tomar represalias, y por eso su deleite propio consiste en la venganza, que satisface la natural tendencia que es su fin. El apetito de comer ha sido creado en el hombre para que éste busque y consiga el alimento que lo sustente, y por eso su deleite propio consiste en el logro de ese alimento que es su fin. De igual manera, el deleite de la vista, del olfato y del oído consisten, respectivamente, en mirar, oler y oír. Ninguna, pues, de las tendencias naturales del hombre está privada de su respectivo placer y dolor, en relación con los objetos de la percepción de cada una.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 214-219.

[2] La doctrina de este artículo fué aprovechada por Raimundo Martín en su *Explanatio simboli apostolorum* (edic. March, apud *Anuari de l'Institut d'estudis catalans*, Barcelona, 1910), p. 54: *Duodecimus articulus simboli est: Vitam eternam: suple, credo esse. Hec autem vita eterna consistit in cognitione Dei..... Eandem etiam sententiam confirmat* [Algazel] *in libro qui dicitur «Vivificatio scientiarum»* [scil. *Iḥyā'*], *in demonstratione quod gloriosior et excellentior delectationum, cognitio Dei excelsi, et contemplatio vultus ejus.*

Así también, el corazón posee su tendencia natural y propia, que se llama iluminación divina, inteligencia, visión interior, creencia, certeza, etc., si bien no hay que preocuparse de los nombres, pues aunque difieran entre sí por su acepción técnica, realmente expresan una sola y la misma idea. El hombre de cortos alcances cree que difieren también en cuanto a la realidad por ellos significada; pero esto se debe a que busca las ideas por medio de las palabras, cuando es al revés como debiera obrar. El corazón se distingue de las otras partes del cuerpo en que posee una facultad por la cual percibe las ideas que no son imaginables ni sensibles, v. gr., la idea de la creación del mundo, es decir, la idea de que el mundo necesita, para existir, de un Creador eterno, de un Gobernador sabio, dotado de atributos divinos. Llamemos, pues, a esta facultad del corazón «inteligencia», aunque con la reserva de no tomar esta voz en el sentido — en que es corriente tomarla — de la facultad de discutir y disputar en las polémicas, pues sólo por eso algunos *ṣūfīes* reprueban y condenan la inteligencia, siendo así que, cabalmente, por ser ella la diferencia específica que distingue al hombre de las bestias y mediante la cual percibe a Dios, es su más noble y alta cualidad y no merece en modo alguno ser condenada y reprobada.

Esta facultad natural ha sido creada por Dios en el hombre, para que por ella conozca las esencias de todas las cosas. De modo que la intuición y la ciencia es el fin natural a que tiende y por ello en su satisfacción encuentra su privativo deleite, como en sus fines respectivos lo encuentran las demás tendencias o facultades humanas. Que en el conocer exista un placer es tan evidente, que, aun tratándose de las cosas más viles, el hombre siente cierto gozo, al gloriarse de que las conoce, y profunda pena de confesar ignorancia acerca de ellas, o de que le discutan su competencia. Ni aun el jugador de ajedrez, a pesar de que se trata de un saber que nada tiene de sublime por su objeto, se resigna a guardar silencio o abstenerse de dar lecciones a los demás o de callar lo que sabe. Y esto obedece no más que al placer extraordinario que al hombre le produce su saber y la perfección que este saber implica. La ciencia es, en efecto, una de las cualidades propias del hombre superior, y en ella se cifra la meta de su perfección. Por eso la naturaleza del hombre encuentra descanso y satisfacción, cuando se oye alabar por su sagaz talento y extensa cultura: porque se da cuenta, al oír los elogios, de su propia perfección y siente vanidad y se deleita su amor propio.

Esto supuesto, el placer que produce al hombre el saber labrar o coser no es igual que el que le produce el saber gobernar un estado; ni el conocimiento de la gramática y del arte poético produce tampoco el mismo deleite, que la ciencia teológica que tiene por objeto a Dios, sus atributos y sus obras. Antes bien, el placer de la ciencia está en razón directa de la nobleza de ésta y de la de su objeto. Todo el que conoce las interioridades y cosas secretas de sus prójimos, encuentra placer en ello y en irlas contando a los demás; y si las ignora, instintivamente trata de escudriñarlas; pero si lo que logra penetrar es los secretos del gobernador de la provincia y de su gobierno, el placer que sentirá será de seguro mayor que si tan sólo consigue conocer las interioridades de un pobre labriego o tejedor; y si llega a enterarse de los secretos planes del primer ministro del sultán, todavía se alegrará más, que de conocer los del gobernador; y si, finalmente, alcanza a penetrar en las ideas íntimas del rey mismo, que está por encima del visir, aún será más intenso su placer y mayor su vanidad.

Resulta, pues, por estos ejemplos evidente que el deleite del conocer es tanto más intenso, cuanto más noble es su objeto. Luego si entre los objetos cognoscibles existe alguno que sea nobilísimo y perfectísimo, su conocimiento será también el más deleitable y placentero. Ahora bien, ¿existe, por acaso, en la realidad ser alguno más noble y perfecto que el Creador de todas las cosas, aquél que les ha dado el ser y que las perfecciona, aquel que es su principio y fin, su innovador y restaurador, su gobernador y ordenador? ¿Cabe, acaso, concebir que exista majestad alguna más grande en imperio, perfección, belleza, hermosura y nobleza, que la majestad divina cuyos principios constitutivos y las maravillas de su ser son absolutamente imposibles de comprender y describir? Si, pues, esto no ofrece duda alguna, tampoco cabe dudar de que la intuición de los misterios de Dios y el conocimiento de su providencia, que a todos los seres abarca, habrá de ser el más alto de los géneros del conocer, el más deleitoso, apetecible y placentero.

Conviene luego advertir que el deleite de la ciencia es mucho más intenso que todos los otros deleites, es decir, los del apetito concupiscible e irascible y los de los cinco sentidos. Y en efecto: los deleites se diferencian primeramente unos de otros, por razón de la especie; y así, v. gr., el placer del coito difiere en especie del de la música y el canto, y el del saber difiere del placer de gobernar; pero, además, difieren unos de otros por razón de su intensidad mayor o menor; y así, v. gr., es más intenso el deleite que en el coito siente el hombre lúbrico y sensual que el de temperamento frío, o el que se experimenta al contemplar un rostro bellísimo que el que produce la vista de otro menos hermoso. El criterio para distinguir cuál sea el deleite más intenso consiste en observar cuál sea preferible entre varios. Así, por ejemplo, si se le da a uno a elegir entre mirar un rostro bello y gozar de su contemplación o aspirar gratos aromas, y opta por lo primero, es signo seguro de que para él es más deleitoso que el segundo. Así también, si al jugador de ajedrez le presentan los manjares a la hora de comer y deja la comida por seguir jugando, es señal de que el placer de ganar la partida es para él mayor que el de comer. Es éste un criterio seguro y verídico para descubrir cuál sea el placer más intenso.

Volvamos, pues, ahora a nuestro tema y digamos que los deleites se dividen en exteriores, como los de los cinco sentidos, e interiores, como el de gobernar, vencer, obrar con generosidad, saber, etc., que no dependen del uso de la vista, oído, tacto, olfato y gusto. Estos placeres internos subyugan a las almas perfectas, mucho más que los externos: si a un hombre se le da a elegir entre el placer de comerse un pollo bien cebado y un pastel de almendrada o el placer de mandar y dominar y vencer a sus enemigos, es seguro que preferirá la carne y el dulce, si es hombre de bajas aspiraciones, de corazón mezquino y glotón insaciable; en cambio, si es hombre de aspiraciones elevadas y de inteligencia perfecta, preferirá el placer del mando, aunque para lograrlo tenga que pasar hambre durante largos días. Esta preferencia demuestra que para él es este placer más deleitable, que el de saborear suculentos manjares. Claro es que el hombre que todavía no ha llegado a la perfección de sus facultades internas, como le ocurre al niño, o bien aquel que las tiene muertas, como le ocurre al loco, no es extraño que prefieran el deleite de los manjares al placer del mando.

Esto supuesto, es evidente que así como el placer espiritual del mando o de la generosidad son preferidos por quienes han superado la imperfección psíquica de la infancia y no adolecen del defecto de la locura, así también el deleite que produzca la intuición de Dios, la investigación de la hermosura de su majestad y señorío y la contemplación de los misterios de las cosas divinas tiene que ser mayor que el placer producido en el alma humana por la pasión del mando satisfecha, placer que, como hemos dicho, es el más alto de los que subyugan al hombre. Así lo da a entender con claridad suma aquella sentencia que dice [1]: «No conoce el alma el consuelo que se le tiene reservado, pues en verdad que se le tiene preparado lo que ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni al corazón humano se le puede ocurrir.» Pero como esto no lo conoce ahora, sino quien ha gustado ambos placeres a la vez, sólo éste preferirá sin duda alguna la vida austera y solitaria, consagrado a la oración y meditación, sumergido en el océano de la intuición divina, y abandonando y despreciando los honores mundanos del mando, que lo hacen superior a los demás hombres, porque conoce perfectamente la vanidad de esos honores y la nada de quien los posee, porque sabe además que están llenos de turbaciones y disgustos inevitables y porque sabe de cierto también que ha de morir sin remedio, aunque la tierra se le aparezca, en esta vida, adornada con todos sus falsos brillos y oropeles. Por eso, pues, estima el hombre inteligente, mucho más que el placer de gozar y dominar al mundo, el deleite espiritual de la intuición de Dios, de la contemplación de sus atributos y operaciones y de la visión del orden y armonía de su reino: porque ese deleite estará exento de toda clase de turbaciones y molestias y, además, se ofrecerá, a todos cuantos aspiren gozarlo, sin competencias ni luchas, ya que por la grandeza infinita de ese reino celestial y divino tienen todos en él cabida y nadie es capaz de agotar con la contemplación su contenido ni de estorbar el goce de los demás; y luego, porque ese deleite será eterno y sin fin, ya que la muerte no vendrá jamás a interrumpirlo, porque la muerte no tiene poder alguno contra el instrumento de la intuición de Dios, que es el espíritu, el cual es de naturaleza celestial y divina, y, por eso, la muerte no hace en él otra cosa que alterar las condiciones de su vida, es decir, cortar las ataduras que lo ligan al mundo y separarlo de sus semejantes, pero sin aniquilar su existencia.

---

[1] Alude al conocido texto paulino (*Iª Ad Cor.*, II, 9): *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.* Cfr. Isaías, LXIV, 4.

Que el deleite espiritual de la intuición de Dios sea mayor que todo otro deleite, es cosa que sólo quienes lo han gustado pueden concebirlo y que no puede demostrarse a los que, por no tener corazón, son incapaces de sentirlo. El corazón, en efecto, es la mina en que se oculta esa facultad de la intuición. Al niño no hay manera de convencerle de que el placer del coito es preferible al del juego de pelota, ni tampoco es posible convencer al impotente de que aquel deleite es preferible al de aspirar el aroma de las violetas, porque a uno y otro les falta la facultad de percibir dicho placer. En cambio, el adulto normal y dotado de olfato, ya es capaz de percibir la diferencia entre los dos deleites, y, por eso, ya no resta sino decirle: quien lo guste, lo conocerá.

Ahora bien, los hombres de ciencia, aun los no dedicados al estudio e investigación de las cosas divinas, pueden, a veces, aspirar el grato perfume que debe exhalar este deleite de la intuición de Dios, cuando logran descubrir la solución de problemas dudosos y resolver cuestiones difíciles cuya explicación ansían vehementemente, puesto que esas verdades son también conocimientos e intuiciones, aunque los objetos conocidos carezcan de la nobleza y sublimidad de las cosas divinas. En cambio, el que por largo tiempo se engolfa en la meditación intuitiva de Dios, y por ella se le descubren los misterios de su reino, aunque sea tan sólo en una exigua parte, experimenta, al recibir tal revelación, una tan intensa alegría en el fondo de su corazón, que casi le hace volar de gozo y le llena de sorpresa, al ver cómo puede soportar en pie la intensa emoción de regocijo que le embarga. Esta emoción es de las que no se pueden concebir, sino gustándolas, y en las que de muy poco sirve la descripción ajena; pero con lo dicho basta para insinuar que la intuición de Dios es el deleite mayor y el más intenso de todos. Por eso se cuenta que Jesús dijo: «Cuando vieres al joven vulnerado de amor por buscar al Señor, verás también que ya ese amor le deleita tanto, que de todas las otras cosas que no son Dios se olvida» [1].

Pero el que no concibe otro amor que el de las cosas sensibles, ¿cómo ha de creer en ese deleite de contemplar el rostro de Dios, que carece de forma y de figura? ¿Qué sentido puede tener para él la promesa de Dios a sus siervos, cuando les asegura que ese deleite es el mayor? En cambio, el que haya experimentado de hecho esa contemplación, sabe perfectamente que incluye y abarca a los placeres todos, sensibles y espirituales, que el hombre puede gozar. En la niñez, cuando comienza a tener uso de razón, aparece en su espíritu un impulso natural que le lleva a buscar el placer del juego y de la diversión con tal fuerza, que para el niño es el juego la cosa más deleitable. Luego, se le despierta el gusto por el adorno de su persona, los vestidos hermosos y la equitación, que le hace despreciar el juego. Más tarde, surge el apetito sexual y el amor de las mujeres, y para satisfacerlo, abandona todo lo que antes le deleitaba. Aparece después el placer del mando, de la alteza de rango y de la abundancia, que es el último de los placeres mundanos, el más alto e intenso. Pero, tras él, surge todavía otra tendencia que le impulsa a buscar el deleite de la intuición de Dios y de sus obras, el cual le hace despreciar todos los anteriores deleites. Cada uno de ellos, pues, es más intenso que el que le precede en tiempo, y el último de todos es el de ver a Dios. El amor del juego, efectivamente, se manifiesta en el niño con la edad del discernimiento; el amor de las mujeres y el gusto por el adorno personal, al llegar a la pubertad; la ambición del mando, después de los veinte años, y el amor de las ciencias, que es el más alto, cerca ya de los cuarenta. Así, pues, como el niño se ríe de quien le invita a abandonar sus juegos para ocuparse en el amor sexual o en conquistar el mando, así también los que disfrutan del mando, se ríen de quien desprecia éste para ocuparse en conocer a Dios; y los que a Dios conocen, exclaman: «Si de nosotros os burláis ahora, también nos burlaremos de vosotros mañana, y entonces os enteraréis» [1].

---

[1] Cfr. Asín, *Logia,* nº 85 y Psalm., LXXII, 25-26: *Quid enim mihi est in coelo? et a te quid volui super terram? Defecit caro mea et cor meum: Deus cordis mei, et pars mea Deus in aeternum.*

5 — DEMUÉSTRASE POR QUÉ CAUSA LA CONTEMPLACIÓN DE DIOS EN LA VIDA FUTURA SERÁ MÁS DELEITABLE QUE LO ES EN LA PRESENTE

En dos grupos se dividen todas las percepciones humanas: uno es el de las que tienen por objeto las cosas que entran en la esfera de la imaginación, como son las formas fantásticas y los cuerpos de los animales y hombres singulares, dotados de color y figura; otro es el de los seres que no entran en la esfera de la fantasía, como la esencia de Dios, y, en general, todo lo que no es cuerpo, como la ciencia, el poder, la voluntad, etc. El que, después de ver un hombre, cierra los ojos, encuentra en su imaginación la forma de ese hombre, presente cual si la estuviera todavía mirando; pero si entonces vuelve a abrir los ojos, percibe que entre una y otra imagen hay diversidad, si bien ésta no implica diferencia alguna objetiva entre las dos, pues la imagen vista es idéntica a la fantástica, sin que se diferencien entre sí más que en la mayor claridad y evidencia de aquélla respecto de ésta, a causa de que la imagen de lo visto es siempre mucho más clara y distinta que la de lo imaginado. Es algo así como lo que ocurre cuando, durante un viaje, vemos un objeto antes y después de que la luz del día haya aparecido por completo sobre el horizonte: la imagen percibida en ambos momentos es la misma, sin que haya otra diferencia que la de una claridad mayor. Así, pues, en nuestro caso, la percepción del objeto, antes de la plena luz, es como la de la imaginación, y la otra es como la visión que perfecciona la de la fantasía. La visión es, por consiguiente, la percepción que alcanza el *summum* de claridad, y se la llama «visión» por eso y no porque se realice con los ojos, pues si Dios crease esa percepción, perfecta y clara, en la frente o en el pecho, en vez de crearla en el ojo, merecería igualmente llamarse «visión».

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 219-222.

Una vez comprendida esta doctrina, en lo que toca a los objetos sensibles e imaginables, conviene saber que en los objetos inteligibles, para cuya intuición y percepción no sirve la fantasía porque carecen de figura, existen también dos grados de conocimiento: uno, que llamaremos primero, y otro, segundo, que es el complemento y perfección de aquél. Entre ambos hay la misma diferencia, en cuanto al grado de claridad y distinción, que la que existe entre lo imaginado y lo visto. El segundo grado se llama también, por relación al primero, visión, contemplación y experiencia. Y esta denominación es justa, porque la visión ya hemos dicho que se llama así, no porque se realice con los ojos, sino por su máxima claridad.

Así, pues, como la divina providencia ha dispuesto que el cierre de los párpados impida la visión clara y distinta con los ojos — porque los párpados se interponen como un velo entre aquéllos y el objeto visible — y que sea indispensable descorrer o levantar ese velo para lograr la visión, y, en fin, que mientras ese velo no se levante, no cabe otra percepción del objeto más que la imaginativa, — así también la providencia ordinaria de Dios ha establecido que, mientras el alma permanezca cubierta con el velo de los accidentes corpóreos y de los apetitos sensibles y sojuzgada por las cualidades del hombre animal, no llegará a la meta de la contemplación, encuentro y visión intuitiva de aquellos objetos cognoscibles que están fuera de la órbita de la fantasía. Más aún: esta vida de acá abajo es toda ella un velo que priva al alma, en absoluto, de dicha intuición, tal y como lo es para la visión ocular el cierre de los párpados. Explicar la causa de este fenómeno sería tarea prolija y que cae fuera del asunto propio de la ascética. Ésa es la razón por la cual dijo Dios a Moisés (Alcorán, VII, 139): «No me verás», y, en otro pasaje (Alcorán, VI, 103): «No lo perciben las miradas.» Es decir: en este mundo. Por eso también se sabe de cierto que el Profeta no vió con los ojos a Dios, la noche de su ascensión.

Cuando por la muerte se levantan aquellos velos, todavía queda el alma manchada con las suciedades del mundo, sin que de ellas esté del todo exenta, si bien en eso se dan grados. Hay, en efecto, almas cuya suciedad es todavía tanta, que como del orín y la roña aglomerados sobre la superficie del espejo metálico, es imposible que se limpien y pulan. Éstas son las almas de los condenados, que por toda la eternidad no podrán ya ver a su Señor. Hay otras, en cambio, que por no estar tan profundamente roídas por el orín y la roña, son todavía susceptibles de purificación y pulimento, para lo cual se las expone al fuego purificador durante el tiempo indispensable, mayor o menor, según lo necesiten, desde el tiempo mínimo, que dura un abrir y cerrar de ojos, hasta el máximo, que puede llegar a siete mil años. Pero, en definitiva, no hay alma que salga de este mundo, sin estar ulcerada y manchada, aunque sea poco.

Y cuando Dios las ha purificado por completo, llegado ya el término del plazo fijado por su providencia y cumplidas todas las pruebas que la revelación establece — es decir, el juicio del alma, su exposición al suplicio del fuego, etc. —, y merecido ya el premio del paraíso — en fecha que solo Dios conoce y toda criatura ignora, pues tan sólo se sabe que será después del juicio final, cuya fecha nadie conoce —, entonces será cuando el alma, pura ya y limpia de toda mancha, hasta el punto de que en su rostro no aparezca ni la tacha más leve, podrá ser sujeto apto para que en él se revele el Dios de verdad, con una revelación que será, respecto de lo que el alma conoció de Dios en este mundo, semejante a la imagen que revela el espejo, comparada con la que la fantasía contempla.

Esta revelación y experiencia intuitiva de Dios es lo que se llama «visión beatífica». Ella, por consiguiente, es una verdadera visión, pero con la reserva de que no se la conciba en el sentido de un complemento de la percepción imaginativa de un objeto sensible, dotado de forma y sujeto a las relaciones de lugar y espacio, pues Dios está muy lejos de tales determinaciones concretas. Antes por el contrario, verás a Dios en la vida futura, tal y como en este mundo lo conociste por intuición, es decir, con conocimiento espiritual perfecto, ni fantástico ni sensible, sin forma ni figura ni cantidad. Más diré: esa misma intuición espiritual que de Él tuviste en este mundo, será la que tendrás en el otro, aunque perfeccionada hasta el límite sumo de la claridad y la revelación, y transformada en verdadera presencia experimental y palmaria [1]. De modo que entre la visión intuitiva de la vida futura y lo conocido de Dios en este mundo, no habrá más diferencia que la de una mayor claridad y evidencia, al modo que dijimos antes, en el ejemplo de la fantasía, cuyas imágenes son perfeccionadas por la visión ocular: así como la imagen ocular es exactamente la misma imagen fantástica, aunque más clara, así también la intuición de Dios, no implicando ni forma ni modo su ser, no cabe que su perfección y elevación en cuanto a la claridad implique tampoco forma ni modo, puesto que lo intuído es una sola y la misma cosa que lo conocido, aunque con claridad mayor. Y por eso no alcanzarán en la vida futura este grado de la visión beatífica, más que quienes en la vida presente lograron el grado de la intuición mística, que es como la semilla que en la vida futura se transformará en aquélla, igual que el hueso del dátil se convierte en palmera y el grano de trigo en espiga. El que no ha depositado en la tierra de su campo el hueso del dátil, ¿cómo le ha de nacer la palmera? Y el que no sembró ni un grano de trigo, ¿cómo ha de tener cosecha? Así también, el que no ha conocido a Dios intuitivamente en este mundo, ¿cómo ha de verlo en la vida futura?

---

[1] San Agustín define también la visión beatífica como una perfección o complemento de la fe, que preexige ojos limpios, es decir, alma pura y sin mancha. Cfr. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, I, pp. 295 y 339.

Mas la intuición de Dios en este mundo admite grados de intensidad. Y por eso, también la iluminación en la vida futura habrá de tenerlos. Esta diferencia de grados de la visión beatífica dependerá, pues, de los diferentes grados de la intuición de Dios aquí abajo, al modo que las plantas difieren entre sí unas de otras en cantidad, calidad, belleza y fuerza, según las semillas de que proceden. Y por eso dijo el Profeta que Dios se revelará en el cielo a todos los bienaventurados, de un modo general; pero a Abū Bakr [1], de un modo singular. Así, pues, no hay que pensar que los otros bienaventurados hayan de sentir el mismo gozo, fruto de la visión beatífica, que Abū Bakr, sino tan sólo una centésima parte de éste, si en la vida presente conocieron a Dios en proporción cien veces menor que él.

Y así como en este mundo verás personas que prefieren el placer del mando al de la comida y al sexual, y otras que, a su vez, preferirán a todos estos deleites juntos el de la ciencia, así también, en la otra vida preferirán algunos el gozo de la visión beatífica a todos los placeres sensibles del paraíso, que se reducen igualmente al sexual y al de comer y beber, y esos tales serán cabalmente quienes en este mundo prefirieron a todo otro placer el de conocer a Dios e investigar los divinos misterios. Por eso, cuando a Rābiᶜa [1] le preguntaron qué decía del paraíso, contestó: «El dueño de la casa, y luego, la casa», dando con ello a entender que en su corazón no existía inclinación alguna hacia el paraíso, sino tan sólo hacia su Señor y dueño, Dios. Así pues, todo el que en este mundo no conozca a Dios, tampoco lo verá en el otro, y todo el que en éste no sienta el placer de la intuición divina, tampoco gozará en el otro el deleite de la visión beatífica, pues no cabe que se familiarice alguien en la vida futura con lo que en la presente no gustó, como tampoco cabe que nadie coseche, sino aquello que sembró. El hombre, en efecto, no resucitará, sino en el estado en que murió; ni muere, sino como ha vivido. De modo que, según esto, del mismo bagaje de intuición divina que consigo se lleve de esta vida, disfrutará en la otra. Sólo que esa intuición se le transformará entonces en visión palmaria, al descorrerse los velos, y con ello se le doblará el deleite, igual que al amante se le dobla también y llega a su colmo el placer que siente al pensar en su amada y representársela con la imaginación, cuando la contempla después cara a cara. La felicidad del paraíso consiste cabalmente en que cada cual poseerá en él todo cuanto desee, y por tanto, el que no desea más que llegar a la unión con Dios, no encuentra su deleite en otra cosa y hasta a veces le molesta. En suma, pues, el gozo del paraíso se medirá por el amor del alma a Dios, y este amor será proporcional a su conocimiento de Dios. Y así, la raíz y principio de todos los deleites de la vida futura está en la intuición divina que la revelación llama fe.

---

[1] El primero de los califas, sucesor de Mahoma.

Objeción 1ª — «Si el deleite de la visión beatífica ha de ser proporcional al placer de la intuición de Dios en la vida presente, tendrá que ser un deleite bien pequeño, aun siendo doble en intensidad que éste. Y en efecto: el placer que produce la intuición de Dios en este mundo es, en realidad, cosa muy exigua, y por eso, aunque se le suponga doblado, no podrá llegar a tal extremo de intensidad, que haga despreciar al alma todos los otros deleites sensibles del paraíso.»

---

[1] Rābiᶜa al-ᶜAdawiyya, mística de Basora, que murió el año 801 de J. C., a los ochenta de edad.

Respuesta. — Ese juicio despectivo del placer que produce la intuición de Dios, obedece sencillamente a que jamás tuvo esa intuición aquel que lo profiere. ¿Cómo, pues, ha de sentir el deleite que ella produce? Porque si el sujeto logra tan sólo llegar a un grado mínimo de la intuición de Dios, y su corazón, por otra parte, está sujeto por las ligaduras que le atan a las cosas del mundo, ¿cómo va a percibir el deleite que aquélla causa? En cambio, los místicos intuitivos encuentran en su intuición, contemplación y coloquio con Dios deleites tantos y tales, que si se les ofreciese ya en esta vida el goce del paraíso a cambio de aquéllos, no lo preferirían.

Pero, además, esos deleites del paraíso, aparte de su perfección, no admiten comparación alguna con el placer de la visión beatífica, como tampoco la admite el placer de pensar en la amada con el de contemplarla cara a cara, o el de percibir el buen olor de manjares apetitosos con el de saborearlos, o el del simple tacto con el del coito. La diferencia enorme que hay entre ambos placeres no puede apreciarse bien, más que mediante un símil, que es el siguiente:

En este mundo, el placer de contemplar el rostro del ser amado es mayor o menor por varias causas: 1ª, la belleza mayor o menor de éste, pues no hay duda de que un rostro bellísimo produce más placer, al contemplarlo, que otro que lo sea menos; 2ª, la intensidad del amor, deseo y pasión del amante, pues el que poco ama y desea no goza tanto como el que ama apasionadamente; 3ª, la perfección mayor o menor de la contemplación, pues el que ve al ser amado en la oscuridad, o tras un fino velo, o desde lejos, no puede sentir tanto placer como quien lo contempla de cerca sin velos y a plena luz; 4ª, la presencia o ausencia de molestias, estorbos y dolores que preocupen y turben el corazón del amante, pues el deleite que éste experimentará contemplando el rostro del ser amado será, sin duda, mucho mayor si está sano y libre de cuidados, que si lo contempla consternado y lleno de temor por cualquier peligro, o enfermo y doliente, o turbado su corazón por algún hondo pesar.

Supongamos, pues, ahora que un amante, débilmente enamorado, ve a su amada a través de un velo y a tan larga distancia, que no le es posible distinguir bien los rasgos de su cara, y, además, está rodeado de escorpiones y avispas que por todos lados le pican, molestan y preocupan. Es evidente que, aun en tal situación, el amante, algún placer sentirá de contemplar a su amada; pero si de pronto se rasgara el velo que la oculta y la luz le diera de plano y desapareciesen todas aquellas alimañas dañinas y quedase el amante libre de cuidados y en completa salud, y, en tal sazón, se le despertase de repente en el alma un apetito sexual tan intenso, que llegase al colmo de la pasión, es indudable también que el placer que entonces sentiría habría de ser tan vivo, que no admitiría comparación con el que antes experimentara.

De la misma manera hay, pues, que entender la diferencia que existe entre el placer de la contemplación de Dios en este mundo y el de la visión beatífica: el velo sutil del anterior símil es el cuerpo; la preocupación de los escorpiones y las avispas simboliza los apetitos que sojuzgan al hombre, es decir, el hambre, la sed, la ira, el pesar y la tristeza; la frialdad del amor sexual del amante significa el poco deseo que el alma tiene de las cosas celestiales, por su mayor inclinación a las terrestres, al modo del niño que, por su incapacidad para gustar el placer del mando, sólo gusta de jugar y divertirse con los pajaritos.

El místico contemplativo, aun logrando en este mundo el grado más alto de la intuición, no estará por ello exento de todas esas turbaciones, y ni siquiera cabe tampoco concebir que de ellas pueda librarse jamás. Claro es que sí cabe que algunas veces tales obstáculos e impedimentos se aminoren, y hasta que provisionalmente cesen, sobre todo, cuando la hermosura de lo contemplado brilla de improviso y deja atónito al entendimiento, y el deleite sentido es tan grande, que está a punto de partir el corazón; pero esos momentos son tan fugaces como el relámpago veloz, y apenas si puede decirse que duren, porque al instante sobrevienen al alma los cuidados, ideas y pensamientos de aquí abajo, que la turban de nuevo y preocupan. Es ésta una necesidad, fatal y constante, de esta vida perecedera, en la cual el deleite de contemplar a Dios tiene que estar así siempre turbado hasta la muerte, y sólo tras ella comenzará la verdadera vida feliz, que es la vida futura.

Por eso, todo el que llega a este grado de convicción, ama y anhela unirse con Dios, y para ello desea la muerte, en vez de aborrecerla; y si la aborrece, es tan sólo porque con ella ya no puede esperar, aquí abajo, perfeccionar su contemplación, que es la semilla de la visión beatífica. El océano de la contemplación no tiene orillas, y por eso es imposible que el alma humana abarque por completo la esencia de la majestad de Dios. Por ello, cuanto mayor y más intensa sea la intuición que el alma alcance aquí de Dios, de sus atributos, de sus operaciones y de los misterios de su reino, mayor será la felicidad que goce en la otra vida, del mismo modo que cuanto más abundante y de mejor calidad es la semilla, mayor y mejor es también la cosecha de trigo. Ahora bien, esa semilla no se obtiene más que en este mundo, ni se la siembra sino en la tierra del corazón, ni se cosecha su fruto más que en la vida futura. Por eso dijo el Profeta que la mayor felicidad es una larga vida consagrada a la virtud: porque el conocimiento de Dios sólo se logra por completo y se multiplica y ensancha, a través de muchos años de constante meditación y asiduo combate ascético, rompiendo los lazos del mundo para entregarse a la busca de Dios, todo lo cual exige sin duda largo tiempo. De aquí que quien desea la muerte, tan sólo la desea porque se ve ya bien preparado, por el ejercicio de la contemplación, y a punto de llegar a la meta de sus anhelos. En cambio, el que la aborrece, es porque espera todavía algún aumento de intuición de Dios, que para lograrlo exige más años de vida; es decir, porque se siente imperfecto y falto de alguna mayor intuición, que podría alcanzar si viviera algún tiempo. Tal y no otra es la causa por la que aman o aborrecen la muerte los místicos contemplativos. En cambio, los mundanos, como limitan sus miradas a lo que puede satisfacer sus apetitos, si los satisfacen con holgura, todavía desean vivir más, y si no pueden satisfacerlos, desean morir. Pero esta su triste suerte espiritual nace de su ignorancia y negligencia, que son el semillero de toda desgracia, como la ciencia y la diligencia son el fundamento de toda felicidad.

Objeción 2ª — «Pero esa visión beatífica de Dios en la otra vida, ¿tendrá su asiento en el corazón o en los ojos?»

Respuesta. — Acerca de este punto discrepan entre sí los teólogos; pero los místicos intuitivos no dan importancia alguna a la cuestión, y ni siquiera la examinan, porque el hombre discreto come las legumbres sin preguntar por el huerto de donde provienen. Al que con pasión desea ver a su amada, el deseo que siente no le deja pensar en si la verá con los ojos o con la frente. Lo que él ansía es verla y gozar de su contemplación, tanto si ese placer que busca lo habrá de sentir con los ojos o con otro órgano. El ojo no es más que el instrumento y asiento de la visión; pero él, por sí mismo, ni mira ni vale nada.

La verdad, en este problema, está en considerar que la omnipotencia eterna de Dios no tiene límites, y, por ende, no es lícito que se los impongamos pretendiendo que la visión beatífica haya de residir en el ojo o en el corazón. Esto, por lo que toca a la posibilidad. Ahora, en lo que atañe al hecho, es decir, cuál de ambas cosas posibles es la que realmente ocurrirá en la vida futura, no cabe conocerlo, más que por la Revelación; y lo que por los textos revelados consta, según los teólogos ortodoxos, es que la visión beatífica será creada por Dios en los ojos, ya que dichos textos emplean las voces «ver» y «mirar», y no es lícito entenderlas metafóricamente, si no hay razones de evidencia necesaria que lo reclamen [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 222-225.

6 — DE LAS CAUSAS QUE INTENSIFICAN EL AMOR DE DIOS

El más feliz de los bienaventurados en la vida futura será aquel que en la presente vida hubiere amado a Dios con más intensidad. La vida futura, en efecto, no significa otra cosa que el acceso a Dios y el goce de la felicidad de encontrarlo. Ahora bien, ¡cuán grande no habrá de ser la dicha del amante al encontrarse con su Amado, después de haberlo deseado durante largo tiempo, y al entrar en posesión del goce de contemplarlo por eternidad de eternidades, sin turbaciones ni cuidados, sin espías que le vigilen, sin competencias que le asalten y sin temor alguno de perderlo! Mas esta felicidad ha de ser proporcional al amor en su intensidad: cuanto mayor hubiere sido éste, tanto más intenso será también el deleite sentido. Ahora bien, el siervo de Dios tan sólo en la vida presente puede adquirir el amor divino. No hay creyente a quien, por el hecho de serlo, le falte la raíz del amor, que es la fe, fuente a su vez de la intuición. En cambio, son muchos los fieles, la mayor parte, que no llegan a la meta de ese amor divino, que por su intensidad suma se llama deseo apasionado, el cual se logra tan sólo por medio de dos causas.

Causa primera. — La ruptura de los lazos del mundo, expulsando del corazón el amor de todo lo que no es Dios. El corazón es como el vaso, que no puede admitir, por ejemplo, el vinagre, mientras no se le vacia del agua que contenga. Dios no le ha dado al hombre dos corazones. Ahora bien, el amor de Dios, para que sea perfecto, ha de ser con el corazón entero. Mientras en él quede un rincón, por pequeño que sea, ocupado en amar algo distinto de Dios, será imperfecto el amor divino en la medida en que esa pequeña parte del corazón esté ocupada por el amor mundano, igual que en la medida que quede algo de agua en el vaso, dejará de ser ocupado éste por el vinagre que se le eche. Tal es cabalmente el sentido de la profesión de fe, cuando dices: «No hay más señor que Allāh», pues con ella quieres decir que ningún otro ser, más que Dios, debe ser servido y amado, ya que todo lo que es amado es también servido, pues «siervo» significa «ligado», y «servido» significa «persona a la cual el siervo se liga o ata». Asimismo, todo amante se ata o liga con aquello a que ama. Por eso dijo el Profeta que quien sinceramente pronuncie la profesión de fe, entrará en el paraíso, pues «sinceramente» significa ahí que el corazón la profiera con intención pura de amar tan sólo a Dios, sin asociar en su amor a criatura alguna, de modo que Dios sea el objeto único de su amor, adoración e intención. Para el que así siente, claro es que este mundo es su prisión, pues que le impide contemplar como presente a su Amado; y en cambio, la muerte es su liberación de la cárcel y el acceso a la presencia de Aquel a quien ama. ¡Qué emoción no experimentará el amante que por largo tiempo ansíe llegar a ver a su único Amado y que de ello se vea impedido por estar preso en la cárcel, cuando salga libre ya de su prisión y consiga gozar del Amado, sin temor de perderle por eternidad de eternidades!

Una de las causas que debilitan en el corazón humano el amor de Dios es, pues, la intensidad del amor del mundo, es decir, el amor de las riquezas, de la esposa, de los hijos y familiares, de las propiedades, huertos, jardines, rebaños, etc., y aun de cualesquiera diversiones y recreos, al punto de que hasta quien simplemente se deleita oyendo el armonioso trino de las aves y respirando la fresca brisa de la mañana, pone su corazón en la felicidad terrestre y amengua con ello el amor que debe tener a sólo Dios, pues en la medida en que se familiariza con el mundo, disminuye su familiaridad para con Dios. No posee el hombre cosa alguna de esta vida, sin que *ipso facto* pierda alguna cosa de la vida futura, como tampoco se aproxima al oriente, sino alejándose, en igual medida, del occidente, ni contenta el corazón de su esposa, sin que *ipso facto* disguste al corazón de su coesposa. La vida presente y la futura son, en efecto, dos coesposas del hombre, que se han entre sí como el oriente y el occidente. Y esta verdad aparece a la vista interior del corazón de los místicos, con claridad mayor que si la vieran con los ojos de la cara.

Ahora bien, el medio para arrancar del corazón el amor de la vida presente consiste en recorrer el camino ascético, valiéndose del freno del temor y de la esperanza, para ir ganando sucesivamente las diferentes moradas o etapas de aquel camino, explicadas hasta aquí, es a saber, la penitencia, la paciencia, el ascetismo, el temor y la esperanza, que son los preámbulos indispensables para lograr uno de los dos quicios sobre que se basa el amor de Dios, es decir, para vaciar el corazón de todo lo que no es Dios. La primera de esas etapas es la fe en Dios y en la vida futura. De ella, como de un tronco, nacen, a modo de ramas, el temor y la esperanza. De estas dos se derivan la penitencia y la paciencia, las cuales producen luego el ascetismo o renuncia del mundo, es decir, de las riquezas y honores terrenos, hasta que el corazón quede así limpio de todo lo que no es Dios y vacío y dispuesto, por ende, a recibir su intuición y su amor. Todas esas etapas son, pues, como se ve, preámbulos o premisas para la purgación del corazón, que es uno de los dos quicios sobre que se basa el amor divino [1].

Causa segunda. — La segunda causa que intensifica el amor divino es la intensidad de la intuición de Dios, es decir, la mayor amplitud y predominio de ésta sobre el corazón humano, después de haberlo purificado de todas las preocupaciones terrenas. Es, pues, como la siembra de la semilla en el campo, tras la escarda y limpia de todas sus malas hierbas, para que germine la semilla y nazca el árbol de la intuición y del amor. Ello no se logra, sino por medio de la meditación serena y el pensamiento constante y la investigación asidua y la reflexión incesante acerca de Dios, de sus atributos, de su celestial reino y de todas las otras criaturas. Mas los que a tal grado llegan, divídense en dos grupos: uno, el de los fuertes, logran, primero, la intuición de Dios, y, después, mediante ésta, conocen también intuitivamente todas las cosas que no son Dios; el otro grupo es de los débiles, los cuales comienzan por conocer las obras divinas, y luego, elévanse desde ellas al conocimiento de su Hacedor. Este segundo método es el más llano para la mayoría de las gentes y el más cómodo para los que caminan por la vía de la perfección.

---

[1] Cfr. Cassiani, *De Institutis renuntiantium*, lib. IV, cap. XLIII: *Audi ergo paucis ordinem, per quam scandere ad perfectionem summam..... pervaleas. Principium nostrae salutis..... timor Domini est. De timore Domini nascitur compunctio salutaris. De compunctione cordis procedit abrenuntiatio, id est, nuditas et contemptus omnium facultatum..... Pullulatione virtutum puritas cordis acquiritur. Puritate cordis..... charitatis perfectio possidetur.*

Objeción. — Pero quizá dirás: «Ambos métodos tienen sus dificultades. Explícanos, pues, cuál de los dos ayuda mejor al logro de la intuición y por ésta al del amor.»

Respuesta. — El más alto y sublime es el que se sirve de Dios como testigo para conocer intuitivamente todas sus criaturas; pero ese método es muy oscuro y difícil de comprender, porque su explicación con palabras está fuera de los límites de la inteligencia de la mayoría de los hombres, y por eso es inútil consignarlo en los libros. El otro método, aunque menos sublime, está también, en su mayor parte, fuera de los límites del entendimiento humano, porque éste rehuye por lo general todo esfuerzo reflexivo, a causa de vivir preocupado de las cosas de acá abajo y de los apetitos sensibles y del amor propio. El obstáculo principal, que impide al alma el ejercicio de este método de conocer a Dios por las criaturas, nace, además, de la amplitud infinita del campo de observación sobre el cual ha de ejercer su actividad, pues la muchedumbre de las criaturas es tal, que no puede reducirse a número y límite fijo, y desde lo más alto de los cielos hasta lo más profundo de la tierra no hay ni un solo átomo que no encierre en sí maravillosos indicios que revelan la perfección del poder y sabiduría de Dios y el colmo de su majestad y grandeza. El conjunto, por consiguiente, es infinito, y sumirse en él equivaldría a sumergirse en el océano de la ciencia esotérica, cosa imposible, por otra parte, para quienes no han salido aún de la niñez de la doctrina ascética.

Cabe, sin embargo, emplear a modo de alusión algún ejemplo que sirva para llamar la atención, por analogía, respecto de aquel conjunto. Hemos dicho que el método más llano es el que consiste en investigar las obras de Dios. Hablemos, pues, de estas obras, prescindiendo del otro método más alto y sublime. Pero como las obras divinas son muchas en número, investiguemos tan sólo las menos de ellas, las más ínfimas y pequeñas, para descubrir las maravillas que encierren.

La más ínfima de las criaturas es la tierra. Comparémosla primero con todas las que están sobre ella, es decir, con los ángeles y el reino de los cielos. Si miras a la tierra, bajo el solo aspecto de su volumen y tamaño, en cuanto cuerpo individual, resulta que el sol, a pesar de su aparente pequeñez, tiene ciento sesenta y tantas veces el volumen de la tierra. Mira, pues, cuán pequeña es, con relación al sol. Considera luego la pequeñez del sol, comparado con su propia esfera, en la cual está fijo e incrustado, y verás también que no admite siquiera comparación con la magnitud de ella. Después, el sol está en el cuarto cielo, que es bien pequeño, si se lo compara con el resto de los siete que sobre él se hallan. Luego, los siete cielos, dentro del escabel del trono de Dios, son como una anilla perdida en un vasto desierto; y, asimismo, el escabel, comparado con el trono. Y cuenta que todas estas comparaciones afectan sólo a lo exterior de las cosas, por razón de sus dimensiones. ¡Cuán vil, pues, y despreciable cosa resulta ser la tierra entera, comparada con todas las otras que sobre ella están! Es más: ¡cuán chica es la tierra, aun comparada sólo con los mares que hay en ella! Ya dijo el Profeta que la tierra es, respecto del mar, como el establo, respecto de la tierra. Y ésta es una verdad que consta por el testimonio de los sentidos y por la experiencia, pues se sabe perfectamente que la parte de la superficie de la tierra no cubierta por las aguas, es como una pequeña isla, respecto de la superficie total de aquélla.

Contempla luego al ser humano, creado del polvo, que es sólo una partecilla de la tierra, y mira también a los otros animales que con el hombre la pueblan, y verás cuán pequeña cosa son, respecto de ella. Prescinde, luego, de todos ellos para fijar la atención en aquellos tan solo, que son los más pequeños que conocemos, el mosquito, la abeja y otros animales parecidos.

Contempla al mosquito y míralo con los ojos de la inteligencia y con serena y profunda reflexión y verás cómo, a pesar de la exigüidad de su tamaño, lo ha creado Dios con la forma misma del elefante, que es el mayor de todos los animales, puesto que le ha dado una trompa igual que la de éste, y a más de haberlo dotado de tantos miembros como a él, le ha provisto, por añadidura, de dos alas. Mira bien cómo ha distribuído Dios en él los diferentes órganos externos, plantándole las alas, haciéndole nacer manos y patas, abriéndole los agujeros del oído y de la vista, organizando en su interior los aparatos de la digestión lo mismo que en el resto de los animales. Mira luego cómo ha puesto Dios también en él las varias potencias del alma vegetativa, es a saber, la nutritiva, atractiva, expulsiva, retentiva o asimilativa y digestiva, que los demás animales poseen. Esto, por lo que toca a su forma exterior y a sus internas cualidades.

Pero, además, mira luego su instinto: cómo le ha dotado Dios de la facultad de buscar su alimento, haciéndole saber que lo encontrará en la sangre del hombre. Mira también cómo le ha provisto de instrumentos para volar hacia el hombre y de una larga trompa, aguzada en su extremo; cómo, asimismo, le guía Dios derechamente hacia los poros de la epidermis del hombre, a fin de que introduzca en ellos la punta de su trompa y pique con fuerza y chupe y beba la sangre; cómo, además, le ha dispuesto la trompa en tal forma, que, a pesar de ser tan delgada, esté hueca, a fin de que a través de ella pueda fluir la sangre sutil y llegar a su vientre y distribuirse luego por todos sus miembros y servirle de alimento.

Mira luego cómo le ha hecho saber Dios que el hombre intentará cogerlo con la mano y, para evitarlo, le ha enseñado a huir con arte y a preparar su instrumento; cómo le ha dotado de un oído tan fino, que puede percibir hasta el más ligero movimiento de la mano del hombre, aun estando a mucha distancia, y ponerse a tiempo a salvo, dejando de picar, y luego, así que la mano queda en reposo, volver a picar de nuevo.

Observa, después, cómo lo ha dotado Dios de dos pupilas, a pesar de lo chico de su cara, para que pueda con ellas ver el lugar en que ha de encontrar su alimento y dirigirse a él. Y acerca de esto, advierte que las pupilas de todo animal chico no admiten por su misma pequeñez párpados, que son indispensables, sin embargo, para conservar pulimentado y limpio de polvo y pajillas el espejo del globo del ojo. Por eso, Dios ha dotado al mosquito y a la mosca de dos manos, con las cuales ves que ésta continuamente se frota los ojos, mientras que el hombre y los animales grandes poseen para ello los párpados que cubren las pupilas y recogen el polvillo adherido al globo del ojo y lo expulsan hacia los extremos de las pestañas, las cuales son, además, de color negro para reconcentrar mejor la luz del ojo y ayudar así a la visión; aparte de que las pestañas embellecen también el aspecto exterior del ojo, al entrecruzarse la de arriba con la de abajo, forman una especie de rejilla, a través de la cual el polvillo no puede pasar, sin que, a pesar de ello, la visión se dificulte en lo más mínimo. En cambio, al mosquito, privado de párpados, le ha dado Dios pupilas bien pulimentadas y le ha enseñado el modo de pulírselas con las dos manos.

Mas por la debilidad de su vista, observarás que el mosquito se precipita sobre la luz de la lámpara en la noche, lanzándose rectamente hacia ella como si buscase la luz del día: el desgraciado cree, por lo débil de su vista, que está dentro de un cuarto oscuro y que la llama de la lámpara es una ventanilla que deja entrar la luz del exterior, y por eso no cesa de buscar esa luz, lanzándose hacia ella para lograrlo; mas cuando la ha atravesado y ve que al otro lado hay también oscuridad, cree que no atinó con la ventana y vuelve a ella una vez y otra, hasta que se quema.

Pensarás, quizá, que esto se debe a la imperfección e ignorancia del mosquito; pero hazte cargo de que mayor es todavía la ignorancia del hombre en su apego a los deleites del mundo: su conducta, en efecto, es semejante a la de la mariposa que se lanza inconsideradamente al fuego, puesto que también el hombre se siente atraído por el falso brillo exterior de las pasiones y apetitos, sin darse cuenta de que bajo aquellas brillantes apariencias se oculta un veneno mortal intensísimo, y no cesa de lanzarse sobre ellas hasta quedar en ellas sumergido y encadenado y perecer miserablemente por toda la eternidad. ¡Ojalá que la necedad del hombre fuera tan sólo como la de la mariposa! Ésta, extraviada por el brillo exterior de la luz, se quema, sí; pero con su muerte queda libre en seguida de todo dolor; en cambio, el hombre continuará sufriendo el tormento del fuego eternamente o, al menos, durante mucho tiempo. Por eso clamaba el Profeta diciendo: «Yo trato de deteneros para que no caigáis al fuego del infierno, y vosotros os lanzáis a él precipitadamente, cual la mariposa.»

Ésta es una maravillosa muestra de los admirables efectos de la providencia de Dios en el más pequeño de los animales. En todos ellos existen tantas y tales maravillas, que aun juntando sus esfuerzos inteligentes los sabios todos, antiguos y modernos, serían incapaces de comprender su esencia y hasta de descubrir las más evidentes que ofrece la sola forma exterior de los animales, y mucho más para penetrar los ocultos fines providenciales que en sí encierra y que sólo Dios conoce. Eso sin contar con que en cada animal y en cada planta existen sus propias y particulares maravillas, que los demás animales y plantas no poseen.

Mira, si no, las abejas, cómo las inspira Dios el instinto de tomar por habitaciones las montañas y los árboles, y cómo sacan de su saliva la miel y la cera, útil aquélla para curar y ésta para alumbrar. Piensa, después, en la maravillosa manera con que se aprovechan de las flores aromáticas y se apartan de las suciedades y porquerías y se someten a la autoridad de una de ellas, que es la de mayor tamaño, y a la que obedecen como a su rey. Mira, luego, cómo hace Dios que este rey imponga entre todas ellas la justicia y la equidad, hasta el punto de dar la muerte, a la puerta misma de la colmena, a cualquier abeja que por acaso aporte alguna porquería..... Deja luego todo esto y mira cómo construyen sus celdas con la cera, escogiendo para ello, de entre todas las figuras, la hexagonal, sin que jamás las construyan en forma circular o cuadrada o pentagonal, sino únicamente en la hexagonal, porque ésta posee tales propiedades, que los mismos arquitectos son incapaces de comprenderlas: en efecto, la figura más amplia y de capacidad mayor es la circular, y las que a ésta más se aproximan; la cuadrada, tiene cuatro ángulos salientes, que son inútiles para servir de habitación; por eso las abejas hacen las celdas de figura redondeada, pero oblonga, y no las hacen cuadradas, porque no podrían utilizar sus cuatro ángulos, que quedarían vacíos; pero, además, si las construyeran completamente redondas, quedaría también entre las celdas algún espacio vacío, pues cuando varios círculos se juntan unos a otros, no es posible que sean tangentes en todos sus puntos; de modo que entre las figuras poligonales no hay más que la hexagonal, que por su amplitud es la que más se acerca a la circular, además de permitir que uniendo varias puedan formar grupo, sin que entre los ángulos de las agrupadas quede espacio alguno vacío. Ésta es la propiedad singular del hexágono. Mira, pues, cómo Dios le ha inspirado a la abeja tan sutil instinto, a pesar de lo exiguo de su tamaño y pequeña estatura, ayudándola con su gracia para encontrar esa figura y cuanto necesita para vivir con toda comodidad. ¡Loado sea Dios! ¡Cuán grande es su misericordia y amor!

Reflexiona, pues, y medita en esta nueva pequeña muestra que de su providencia te ofrecen algunos de los más ínfimos animales, y deja a un lado todas las otras maravillas del reino de los cielos y de la tierra, pues que ni aun la más exigua porción de ellas sería nuestra inteligencia capaz de llegar ni siquiera a concebirla — menos todavía a comprenderla —, aun consagrando a ello la vida entera; y por otra parte, lo que de esas maravillas creadas comprende nuestra ciencia es nada, en comparación de lo que de ellas comprenden los sabios y los profetas, como también es nada lo que de ellas abarca la ciencia de las criaturas todas, comparado con la amplitud infinita de la divina sabiduría. Más diré: todo cuanto las criaturas conocen no merece llamarse ciencia, al lado de la ciencia de Dios.

Con la meditación reflexiva sobre estos y semejantes temas, es, pues, como se aumenta e intensifica la intuición de Dios, y con ésta, a su vez, se intensifica su amor [1]. De modo que, si de veras buscas la felicidad de encontrar a Dios, échate a la espalda el mundo y consume tus días en la oración constante y en la meditación asidua, y así, es fácil que llegues a lograr aquello que buscas, aunque sea tan sólo en una parte exigua, con la cual, no obstante su pequeñez, conquistarás un gran reino que no tendrá fin [1].

---

[1] Cfr. Sti. Augustini, *De perfect. just. hominis*, cap. III: *Tunc autem plena charitas quando «videbimus Eum sicuti est»;* (I Joann., III, 2): *Neque enim erit quod addatur ad dilectionem, cum fides pervenerit ad visionem.*

7 — EXPLÍCASE LA CAUSA DE LAS DIFERENCIAS DEL AMOR DIVINO ENTRE LOS HOMBRES

Si bien es cierto que los fieles todos participan en común de la raíz del amor de Dios, este amor es en ellos de muy diferentes grados, a causa de que también son diferentes los grados de su intuición de Dios y de su amor del mundo, puesto que las cosas todas se diferencian entre sí en grados, por razón de los grados de sus causas. La mayoría de los hombres no conocen de Dios más que sus atributos y nombres, expresados con palabras que hieren sus oídos y las reciben pasivamente y las aprenden de memoria, sin más; a veces, sí, se forman de tales palabras alguna idea imaginativa, pero completamente ajena y extraña a la majestad del Ser que es la Causa de las causas; a veces, también, no se forman idea alguna, ni correcta ni falsa, de la esencia de aquellos nombres y atributos divinos, sino que se limitan a creer en su verdad, con un acto de fe ciega e implícita, consagrándose tan sólo a la práctica del bien y dejando a un lado todo ejercicio de meditación especulativa. Estos últimos son, sin embargo, quienes están en el camino de la salvación y quienes en la otra vida se sentarán a la diestra. En cambio, los otros, los que se forman de Dios ideas imaginativas, andan extraviados. Y, por fin, los que logran la intuición de la verdadera esencia de aquellos nombres y atributos, son quienes en esta y en la otra vida están más cerca de Dios.

Un símil aclarará esta diferencia de grados en el amor divino. Los discípulos y partidarios de un maestro de derecho canónico, v. gr., de al-Šāfiʿī, participan del mismo amor hacia él todos, así los profesionales del derecho, como sus secuaces del vulgo, y esto se debe a que todos ellos participan también en común del conocimiento de las virtudes, religiosidad, santa vida y loables cualidades del maestro; pero el hombre del vulgo conoce, tan sólo de un modo implícito, las dotes científicas de aquél, mientras que el canonista de profesión las conoce muy al pormenor. De aquí que el conocimiento de este último sea más perfecto, y por ello también su admiración y amor al maestro tiene que ser mayor y más fuerte.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 225-228.

El que vea la obra de un autor y le parezca buena y por ella conozca sus méritos, es indudable que amará a ese autor; pero si luego ve otra obra suya, mejor y más admirable que la primera, no cabe duda que el amor que ya le tenía aumentará, puesto que ha aumentado el conocimiento de sus dotes científicas. Asimismo también ocurre con los poetas: formamos por una poesía un alto juicio de las dotes poéticas de su autor y lo amamos; pero si luego oímos recitar o leer trozos selectos de otras poesías suyas, que por su originalidad revelan en él una mayor habilidad técnica, aumentará indudablemente el amor que hacia él sentimos, al aumentar nuestro conocimiento de sus dotes poéticas. Y dígase lo propio de todas las artes y virtudes humanas.

El hombre del vulgo oye decir que fulano es un autor que ha escrito una obra excelente; pero ignora qué es lo que esa obra contiene; y así, su conocimiento es implícito, y por tanto la inclinación del afecto que hacia el autor siente es implícita y general también. En cambio, el hombre entendido, como puede examinar de cerca las obras de ese autor y darse exacta cuenta de las cosas admirables que encierran, no puede menos de sentir un amor mucho más intenso, porque las maravillas de una obra de arte, de una poesía, de un libro científico, son indicios que demuestran la perfección de las dotes del artista, del poeta y del sabio, las cuales, en realidad, son, en último término, obra de Dios. El profano conoce estas dotes maravillosas y cree en ellas, mientras que el entendido penetra en su fondo y las analiza al pormenor e intuitivamente, hasta el punto de que, como vimos en el ejemplo del mosquito, llega a descubrir en éste tales y tantas maravillas del arte creador de Dios, que su inteligencia se queda atónita y su alma perpleja, y por ello se forma una altísima idea de la grandeza, majestad y perfección de los atributos divinos, que a su vez engendra en su corazón un amor mayor también. A medida que aumenta en el hombre la intuición de las maravillosas obras de Dios, indicio de la majestad de su Autor, aumenta también en él su amor hacia Éste. El mar de esa intuición, quiero decir, la intuición de las maravillas de la omnipotencia divina, es un océano sin orillas, y por eso, los grados del amor de Dios son también infinitos en número.

A la producción de estas diferencias de grado contribuyen las cinco causas que arriba mencionamos como generadoras del amor. Y en efecto, el que ama a Dios solamente como benefactor y no lo ama por Dios mismo, es evidente que lo amará con menos intensidad, pues que su amor dependerá tan sólo de los beneficios que de Él reciba, los cuales pueden ser muchos y pocos, y, además, en el momento de la tribulación no podrá amarlo como en el de la prosperidad y bienestar; en cambio, si ama a Dios por Dios mismo, es decir, porque merece ser amado en razón de sus perfecciones infinitas, por su hermosura, majestad y gloria, no aumentará ni amenguará su amor en función de los beneficios, muchos o pocos, que de Él reciba [1].

8 — EXPLÍCASE LA CAUSA DE LA INCAPACIDAD DE LOS HOMBRES PARA CONOCER INTUITIVAMENTE A DIOS

De todos los seres, el más evidente y palmario es Dios. Parece, pues, que, según esto, el conocimiento de Dios debiera ser el primero de todos cronológicamente, anterior a todos los otros y el más llano y fácil de lograr. Y, sin embargo, vemos que las cosas pasan al revés. Convendrá, por lo tanto, explicar la causa a que esto se debe. Hemos dicho que Dios es el más evidente y palmario de los seres todos. El sentido de esta afirmación no puede comprenderse más que con un símil, que es el siguiente.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 228-229.

Cuando vemos, por ejemplo, a un hombre escribiendo o cosiendo, es para nosotros una verdad evidentísima que ese hombre está vivo; de modo que su vida, su ciencia, su poder y su voluntad de coser resultan, para nosotros, verdades más claras y palmarias que todos los otros atributos externos e internos de ese hombre, ya que los internos, como por ejemplo su concupiscencia, su ira, su carácter, su salud, su enfermedad, etc., no los conocemos, y de los externos, si bien conocemos algunos, otros, en cambio, nos son dudosos, v. gr., la medida exacta de su estatura, los diferentes matices del color de su piel, etc. Por el contrario, su vida, poder, voluntad y ciencia, es decir, cuanto lo constituye en un ser animado y vivo, es para nosotros una cosa evidente, aunque ninguno de esos atributos integrantes del animal sea objeto directo de la visión de nuestros ojos, pues todos ellos son imperceptibles para los cinco sentidos externos. Además, su vida, voluntad y poder no pueden ser conocidos más que por su acción de coser y por su movimiento. Aunque examinásemos una por una todas las cosas del universo, excepción hecha de esa acción de coser, no podríamos por ellas llegar a descubrir esos atributos de la vida del hombre que cose. Para denunciarlos no existe más que un indicio, que es ése. Y, sin embargo, esos atributos son evidentes y palmarios.

Ahora bien, la existencia de Dios, su poder, su ciencia y sus demás atributos nos son atestiguados de manera necesaria por todo cuanto contemplamos y percibimos con los sentidos externos e internos, es decir, por el cieno y las piedras, por los árboles, plantas y animales, cielo, tierra y astros, continentes y mares, fuego y aire, sustancias y accidentes. Más aún: el primer testigo que nos da testimonio de Dios es nuestra propia alma y nuestro propio cuerpo, con sus diferentes atributos y cualidades, que cambian sin cesar y se transforman y se suceden alternativamente en sus periódicos momentos de movimiento y de reposo. De todas estas cosas, la más evidente es la existencia de nuestra propia alma; siguen después en evidencia los objetos de los cinco sentidos; luego, las percepciones del entendimiento. Pero todas y cada una de estas cosas percibidas atestiguan una sola verdad, es decir, son guía e indicio de Dios. Todos los seres del universo son, en efecto, testigos elocuentes y pruebas palmarias de la existencia de su Creador, Gobernador, Ordenador y Motor. Todos ellos, que son infinitos en número, demuestran su sabiduría, omnipotencia, providencia y bondad. Luego si la vida del hombre que escribe nos es evidente, aunque nos la atestigua tan solo un testigo, que es el movimiento de su mano, ¿cómo no ha de sernos también evidente la existencia de Dios, su majestad y grandeza, si no se concibe cosa alguna, dentro o fuera de nosotros mismos, que no sea testigo de su verdad? Todo ser, aun la más pequeña hormiga o el átomo insignificante, pregona, con la muda lengua de su esencia, que no existe él por sí mismo ni se mueve *per se,* sino que necesita de un Ser que le haya dado la existencia y el movimiento. Así lo atestiguan, primeramente, la composición orgánica de sus miembros, la contextura de su carne, huesos y nervios, las regiones en que le brotan los pelos, la configuración de sus extremidades y todas sus otras partes, así exteriores como interiores. Sabemos, en efecto, de cierto que ellas, por sí mismas, no se han organizado, tanto como sabemos de cierto que la mano del escribiente no se mueve tampoco por sí misma. Ahora bien, como no queda en el cosmos, según esto, ser alguno perceptible por los sentidos o por la razón, presente o ausente, que no sea testigo e informador de la existencia de Dios, resulta que cabalmente por ser tanta la evidencia de Éste, las inteligencias humanas se quedan atónitas y como aturdidas y estupefactas para percibirlo.

Y es que la incapacidad del entendimiento para percibir, se debe a dos causas: una, es la oscuridad y ocultación de la cosa que se trata de conocer, y esta causa primera es tan evidente que no necesita ejemplos; otra es, por el contrario, la infinita claridad y evidencia de la cosa misma.

Así, el murciélago ve en la oscuridad de la noche y no ve con la luz del día; pero no porque el día sea en sí mismo oscuro, ni porque esté oculto, sino precisamente por su misma extremada evidencia, a causa de que la vista del murciélago es tan débil, que la luz del sol, al brillar, le deja atónito; de modo que la fuerza misma con que aparece y se manifiesta la luz solar, junto a la debilidad de la vista del murciélago, es la causa para éste de la imposibilidad de ver, y no ve, más que cuando la luz se mezcla con la oscuridad y su evidencia así se debilita [1].

Pues de la misma manera también, nuestras inteligencias son débiles y la hermosura de la Majestad divina posee el *summum* del esplendor y de la luminosidad, que se difunde y desparrama por todas partes, hasta tal punto, que no escapa a su iluminación ni el más pequeño átomo del reino de los cielos y la tierra. Y así resulta que su misma palmaria evidencia es causa de que quede oculto. ¡Loado sea Aquel que con el esplendor de su misma luz se oculta y con su misma aparición se esconde a las miradas de los ojos y del alma!

No es, sin embargo, de admirar que la oscuridad tenga por causa la evidencia, pues cabalmente las cosas se aclaran y explican por sus contrarias, y es natural, por ende, que el Ser cuya generalidad es tanta que no tiene contrario, habrá de ser muy difícil de comprender. Si las cosas discrepasen entre sí en cuanto a denunciar la existencia de Dios, de modo que unas sí y otras no la denunciasen, fácilmente se percibiría la diferencia; pero como todas ellas participan en común de la misma propiedad de demostrar a Dios por un solo y el mismo método, la empresa resulta dudosa cabalmente por eso.

Sirva de ejemplo la luz del sol, al iluminar la tierra. Todos sabemos que esa luz es un accidente que sobreviene a la tierra en un determinado momento, y que luego cesa, al ponerse el sol. Ahora bien, si éste no se pusiera nunca, sino que continuase alumbrando siempre a la tierra, de seguro que creeríamos que los cuerpos no tenían más forma que sus colores, blanco, negro, etc., puesto que en el cuerpo negro no contemplaríamos otra cosa que su negrura, y en el blanco su blancura, mientras que a la luz, es decir, a ella sola, no la percibiríamos. En cambio, cuando el sol se oculta y los lugares todos del espacio quedan a oscuras, percibimos la diferencia entre los dos estados y momentos de iluminación y oscuridad, y advertimos que los cuerpos se iluminan con un resplandor que los dota de cierta cualidad que luego pierden al ponerse el sol, y así llegamos a conocer la existencia de la luz, cabalmente por su privación, mientras que si no hubiese desaparecido, no nos habríamos dado cuenta de su realidad, más que muy difícilmente, puesto que veríamos siempre los cuerpos bajo un aspecto semejante, sin diferencia de luz y oscuridad. Y esto, a pesar de que la luz es precisamente la que pone de manifiesto a los objetos sensibles y por cuyo medio se perciben todos ellos. Mira, pues, cómo una cosa que en sí misma es evidente y por la cual, además, aparecen y se hacen evidentes otras varias, cabría concebir, sin embargo, que su existencia resultase dudosa, precisamente por su misma evidencia y manifestación, de no sobrevenir tras ella su contraria.

---

[1] Símil inspirado en el siguiente de Aristóteles (*Metaphysica*, lib. II): *Intellectus noster se habet ad rerum manifestissima, sicut oculus noctuae ad lucem solis.*

Esto supuesto, también Dios es el Ser más claro y aparente y por quien aparecen y se manifiestan todas las cosas. Si en Él cupiera suponer privación, desaparición o alteración, cielos y tierra se derrumbarían y el universo terrestre y espiritual desaparecería, y entonces se percibiría la diferencia entre uno y otro estado. Si unas cosas existiesen por Él y otras por cualquier otro ser distinto, también se percibiría entonces la diferencia entre éstas y aquéllas, en cuanto a su propiedad de demostrar la existencia de Dios. Pero como todas ellas en general la demuestran de una misma manera y como la existencia de Dios subsiste constante, sin que pueda sufrir alteración, en medio de la variedad de estados de los seres, por eso resulta que precisamente su extraordinaria evidencia es la que engendra su oscuridad.

He aquí, pues, cuál sea la causa de la incapacidad general del entendimiento humano para conocer intuitivamente a Dios. En cambio, las almas cuya vista interior es fuerte y penetrante, no ven en el universo más que a Dios, ni tienen otra intuición que la intuición de Dios, porque saben que, en realidad, no existe sino Dios, y que los actos personales de las criaturas no son más que huellas o rastros del poder divino, es decir, secuelas o consecuencias de éste, y, por tanto, carecen de existencia, en realidad, fuera de Él, ya que el existir es propio tan sólo del Único Ser, que es la Verdad real, por quien existen los actos todos. Por eso, las almas de esta condición no pueden fijar su mirada en ningún acto, sin ver en él al Hacedor y sin perder la conciencia del acto, en cuanto cosa, es decir, en cuanto cielo, tierra, animal, planta, etc., pues que tan sólo lo contemplan y miran, en cuanto es obra del Hacedor único y verdadero, que es Dios. Ni sus miradas pasan de Éste, para fijarse en lo que no es Él, sino que miran las cosas, como quien no ve en el poema de un poeta o en el escrito u obra de un autor, más que al autor y al poeta, porque en las obras de éstos no ve sino las huellas o rastros de sus respectivos autores, sin fijarse para nada en el aspecto material del escrito, es decir, en las letras grabadas sobre el blanco del papel con tinta hecha de mezcla de agallas y sulfato de hierro, porque sólo en el autor del escrito ha puesto su mirada. También el universo es obra de Dios, todo él. Y así, el que lo mira en cuanto obra de Dios y lo reconoce como tal y como a tal lo ama, no mira en él sino a Dios, ni conoce ni ama a otra cosa que a Dios. Ese es el verdadero unitario o monoteísta: el que sólo a Dios ve; más aún: el que ni a sí propio se mira, en cuanto tal, sino en cuanto que es siervo de Dios.

Esa es el alma de la que se dice que se ha anonadado en la unificación de Dios, perdiendo la conciencia de sí misma. A ella alude aquel dicho que dice: «Estuvimos con nosotros; pero nos aniquilamos, desapareciendo de nosotros, y continuamos después estando sin nosotros.» Éstos son estados psicológicos bien conocidos para los dotados de vista interior, pero, a la vez, oscuros y difíciles de comprender para el vulgo, ya por la debilidad de sus inteligencias, ya por la incapacidad en que se hallan los pocos que los comprenden para explicarlos y aclararlos, con palabras fácilmente inteligibles, a las inteligencias débiles, ya, en fin, porque éstas, además, viven ocupadas en sí mismas y porque aquellas otras almas que los comprenden creen que no les atañe a ellas el deber de explicarlos a los demás.

A esta causa de incapacidad del hombre para lograr la intuición de Dios añádese todavía otra, que es la siguiente: las cosas todas perceptibles, que nos dan testimonio de Dios, las comienza a percibir el hombre en la niñez, antes del uso de razón. Aparece luego en el hombre esta facultad natural, poco a poco; pero, engolfado en saciar sus apetitos y familiarizado ya desde niño con las cosas percibidas por los sentidos y habituado a ellas, desaparece con la larga costumbre la impresión de éstas en su corazón. Por eso, cuando de improviso ve, por ejemplo, un animal extraño, una planta rara o un efecto cualquiera maravilloso del poder de Dios, que rompe el curso habitual de la naturaleza, desátase espontáneamente su lengua para expresar su intuición de Dios exclamando: «Alabado sea Dios.» En cambio, a lo largo del día entero, está viéndose a sí mismo y a sus propios miembros y contemplando todos los animales que le son familiares, y, a pesar de que todos ellos son testigos decisivos de la existencia de Dios, no se da cuenta de su testimonio, cabalmente porque desde largo tiempo le son familiares. Si suponemos un ciego de nacimiento que al llegar al uso de razón se le desprendiese el velo que cubre sus ojos y extendiera la vista al cielo y a la tierra, a los árboles, plantas y animales, de un golpe y de improviso, es seguro que temería por su razón y quedaría atónito de admiración al contemplar el testimonio que todas esas maravillas creadas dan de su Creador.

Éstas y otras parecidas causas, juntas al engolfamiento del alma en los apetitos sensibles, son las que obstruyen el camino a los hombres para recibir la luz de la intuición divina y sumergirse en el fondo de sus inmensos mares. Porque los hombres, en su busca de la intuición de Dios, son como el distraído aquel del proverbio, que buscaba al asno sobre el cual iba montado.

Las cosas evidentes, cabalmente cuando se las busca son difíciles de encontrar. En esto radica el misterio de este problema. Pára mientes en él [1].

9 — DEL DESEO APASIONADO DE DIOS

Los que niegan la realidad del amor de Dios, tienen que negar también la realidad de su deseo apasionado, pues no se concibe que exista este deseo, más que respecto de un objeto que se ama. Vamos, pues, a probar la necesidad del amor apasionado de Dios, es decir, vamos a demostrar que el místico intuitivo se ve forzado a desear a Dios con pasión. Y esto, no sólo por pruebas de razón natural, sino también por argumentos de autoridad revelada.

I. Por lo que toca a las pruebas de razón natural, basta recordar las que se adujeron anteriormente para probar la posibilidad del amor de Dios, pues es indudable que a todo ser amado se le desea cuando está ausente, y, en cambio, si está presente y es ya poseído, no cabe desearlo. Desear es buscar y añorar una cosa que no se posee. Lo ya encontrado y logrado no se busca. Convendrá, sin embargo, aclarar todavía estas ideas añadiendo que el deseo apasionado se concibe tan sólo respecto de una cosa, percibida bajo cierto aspecto y no percibida bajo otro. Lo que bajo ningún aspecto se percibe, no cabe que se desee. Así, quien no haya visto jamás a una persona ni de ella haya oído nunca hablar, no cabe que la desee apasionadamente. Al revés, la cosa ya percibida y conseguida por completo, tampoco cabe desearla. La percepción completa y perfecta es la que se logra por la visión. El que continuamente está contemplando al objeto de su amor, no cabe que lo desee, pues, como hemos dicho, el deseo únicamente tiene por objeto algo que bajo cierto aspecto es percibido y bajo otro aspecto no.

Esto puede ocurrir de dos modos, cuya explicación se hará más clara por medio de un ejemplo, tomado de los hechos de experiencia sensible. Supongamos que un amante está ausente del objeto de su apasionado deseo, pero queda en su alma todavía el recuerdo vivo de su imagen, y lo que entonces desea es completar con la visión real y física la imagen que en su alma conserva. Si entonces suponemos que de su corazón se borra el recuerdo de su amada y la imagen que con los ojos del alma contempla en su interior hasta el punto de olvidarse de ella por completo, ya no cabrá concebir que sienta por ella deseo apasionado. Si, por el contrario, logra verla, tampoco cabe ya concebir que la desee, mientras la está contemplando con los ojos de la cara. De modo que, según esto, el deseo es y significa el anhelo apasionado de completar con la visión real la imaginativa. Así también, cabe suponer que la vea, pero en la oscuridad, es decir, sin poder descubrir los rasgos exactos de su figura y de su rostro. Entonces también cabe que desee completar aquella visión imperfecta, contemplando a su amada a plena luz. El otro modo de los dos que pueden ocurrir es que vea el rostro de su amada, pero no vea, por ejemplo, su cabello ni sus demás bellas prendas. Entonces también deseará contemplar eso que no ve, aunque jamás lo haya contemplado anteriormente ni, por lo tanto, conserve en su fantasía imagen alguna procedente de la visión, sino que únicamente sepa que su amada posee tal o cual perfección bella en alguno de sus miembros, cuya hermosura jamás vió en detalle y por eso desee descubrir y ver claramente lo que jamás antes vió.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 229-231.

Estos dos modos de deseo apasionado cabe que se conciban juntamente como posibles, respecto de Dios. Es más: ambos se dan, por necesidad, enlazados uno con otro, en los místicos intuitivos. En efecto: todo lo que de las cosas divinas se les aparece claramente a éstos, si bien se les manifiesta con claridad extrema, venlo, sin embargo, como a través de un velo sutil, y por eso no alcanza su visión la suma evidencia posible, pues ven las cosas divinas mezcladas con las impurezas de las imágenes fantásticas. En este bajo mundo, efectivamente, las percepciones e ideas humanas no dejan jamás de estar revestidas de imágenes, análogas, sí, y parecidas a las ideas, pero que enturbian y alteran la claridad de la intuición. Añádase a esta causa de perturbación la que también producen los cuidados y preocupaciones de las cosas terrenas, inevitables en esta vida. Por eso, la perfecta claridad en la intuición de Dios y el brillo esplendoroso de su contemplación se darán tan sólo en la vida futura. Ahora bien, esto cabalmente justifica la necesidad del deseo apasionado de Dios en este mundo, siendo como es Dios el objeto sumo del amor de los místicos intuitivos. He aquí, pues, una de las dos especies del deseo de Dios: la que aspira a completar la visión de algo que ya se ha visto parcialmente y bajo cierto aspecto [1]. La segunda especie nace de que las cosas divinas son infinitas, y de ellas tan sólo algunas, pero no todas, se revelan a cada uno de los místicos, quedando siempre, por tanto, escondidas e ignotas para él otras infinitas cosas que no se le revelan, aunque él sabe perfectamente que existen y son conocidas de Dios y son muchas más en número, éstas que ignora, que no las que conoce al presente. De aquí que siempre anhele llegar a la fuente de la intuición perfecta, la cual le permita descubrir las cosas divinas que hasta entonces no ha logrado conocer de ningún modo, ni con intuición clara ni con oscuro vislumbre.

De estas dos especies del deseo de Dios, la primera llega a su meta en la vida futura, mediante lo que se llama «visión beatífica», «encuentro de Dios» y «contemplación»; pero en la vida presente, no se concibe su logro de manera estable. Ibrāhīm ibn Adham [2], uno de los místicos apasionados del deseo de Dios, díjole cierto día: «¡Señor!, si a alguno de los que te aman concediste por ventura algo capaz de tranquilizar su corazón antes de llegar a unirse contigo en el cielo, concédemelo a mí, pues la inquietud constante del deseo me hace daño.» Y él mismo refiere que aquella noche vió en sueños que el Señor lo ponía en su presencia y le decía: « —¡Oh, Ibrāhīm! ¿No te da vergüenza de pedirme que te dé algo para calmar la inquietud de tu deseo de encontrarme? Pero ¿acaso el enamorado reposa, antes de encontrar al objeto de su amor?» E Ibrāhīm le dijo entonces: « —¡Señor! ¡Como estoy loco de amor por Ti, no sé lo que me digo! ¡Perdóname, pues, y enséñame a decir lo que deba!» Dios le dijo: « —Dí tan sólo esto: «¡Oh, Dios mío! »Conténtame con tus decretos y dame paciencia para soportar tus »pruebas y despierta en mi corazón la gratitud a tus beneficios.» Como se ve, pues, esta especie primera del deseo de Dios se calma en la vida futura [1].

---

[1] Probable reminiscencia de la doctrina paulina *(I^a Ad Cor.*, XIII, 12): *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.*

[2] De raza árabe (de la tribu de Tamīm), nació en Balj (Jurāsān, Persia), vivió en Siria y Palestina, y murió cerca de Laodicea el año 160 de la héjira.

En cambio, la especie segunda parece que no encontrará su meta y fin ni en esta ni en la otra vida, ya que su meta y fin habría de consistir en que al siervo de Dios se le revelase en la vida futura todo cuanto de la majestad divina, de sus atributos y sabia providencia conoce Dios mismo y sólo Él. Ahora bien, esto es imposible, sencillamente porque, como infinito, es inasequible para el hombre. De aquí que éste, aun en la vida futura, no cese de darse cuenta, en todo momento, de que todavía le quedan por descubrir más y más misterios de la hermosura y majestad de Dios, que no le han sido revelados aún. Y por eso no reposará jamás ni se aquietará su deseo apasionado; singularmente, aquella alma que vea, sobre el grado de gloria que ella ocupa, muchos otros grados más altos. Sólo que ese su deseo tenderá únicamente a alcanzar la perfección de la unión con Dios que ya posee, aunque sólo en principio, y de alcanzarla sentirá en su corazón constantemente un ansia deleitosa, sin mezcla alguna de dolor. Ni es tampoco inverosímil que las gracias de la revelación y contemplación divina se vayan sucediendo continuamente y sin fin, de modo que la felicidad y el placer del goce de Dios vaya también aumentando indefinidamente por eternidad de eternidades, y que ese placer, renovado sin cesar por las nuevas gracias recibidas, llene de tal manera al alma, que la impida sentir el deseo de llegar a gozar las que todavía no ha logrado.

---

[1] Reminiscencia probable del conocido pensamiento de San Agustín: *Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*

Claro es que esto habría de ser con la condición de que el alma pueda lograr en el cielo la revelación de aquellos misterios de la hermosura divina que en la vida presente no se le revelaron en modo alguno, pues si tales misterios no se le franqueasen generosamente por Dios, la felicidad de la gloria tendría entonces un límite fijo, imposible de aumento, aunque continuada y sin interrupción. Las palabras del Señor (Alcorán, LXVI, 8): «La luz de los bienaventurados irá delante de ellos, mientras con toda su fe dirán: ¡Señor nuestro!, complétanos nuestra luz», cabe muy bien que hayan de entenderse en este sentido, es decir, que Dios otorgará al alma la gracia de la perfección de la luz, para todo aquello que ya en esta vida le fué esclarecido en principio con alguna luz; pero cabe también entender aquellas palabras en el sentido de que el complemento de la luz se refiera tan sólo a los misterios divinos que en esta vida no le fueron esclarecidos con luz alguna que necesite ser aumentada e intensificada. Algún otro texto parece, sin embargo, indicar que es indispensable que el alma lleve ya a la vida futura un principio de luz, lograda en la vida presente, para que luego le sea allí aumentada, de modo que no quepa suponer que la lüz pueda serle originariamente creada en el cielo; pero la resolución de este problema por meras conjeturas es peligrosa, pues todavía no nos ha sido revelado por Dios nada que ofrezca garantías de acierto. Pidámosle que nos ilustre y dirija rectamente, para hacernos ver la verdad como ella es en sí.

Tales son las pruebas de razón natural que demuestran la realidad del deseo apasionado de Dios.

II. Por lo que toca a los testimonios de autoridad revelada, son innumerables. Uno de los más conocidos es el que se contiene en la plegaria del Profeta: «¡Oh, Dios mío! Yo te pido que me concedas la gracia de la conformidad con tus decretos, en este mundo, y, después de la muerte, un suave castigo y el placer de contemplar tu rostro bendito y el deseo apasionado de encontrarte.»

Uno de los compañeros de Mahoma, Abū-l-Dardā' [1], preguntó a Kaʿb [2] por el versículo más singular del Pentateuco, y éste le recitó el siguiente texto: «Dice Dios: «Largo tiempo de»searon mi encuentro los justos; pero mucho más apasionadamen»te deseo Yo su encuentro.» Añadió después: «Y junto a ese versículo, aparece escrito este otro [3]: «El que me busca, me encuen»tra. Y el que busca algo que no soy Yo, no me encuentra.»

En las historias del profeta David [4] consta que Dios le dijo: «¡Oh David! Díles a los que habitan mi tierra que Yo amo a los que me aman, y soy amigo de mis amigos y trato familiarmente a quienes se familiarizan con mi recuerdo y soy compañero de quienes me hacen compañía y prefiero a quienes me prefieren y obedezco a quienes me obedecen.»

Uno de los antiguos devotos cuenta también que Dios reveló a uno de sus íntimos amigos [5]:

> « — Servidores tengo que me aman y a quienes Yo amo, que me desean con pasión, como Yo también los deseo, que de Mí se acuerdan, como de ellos Yo me acuerdo, y que me miran, como Yo los miro. Si, pues, tú sigues el camino de esos servidores míos, también te amaré; pero si de su senda te apartas, te odiaré.» « — Y ¿cuál es, Señor, la señal que los distingue?», preguntó el devoto. Y Dios le respondió: « — Buscan durante el día la sombra, como la busca el pastor amante para su ganado, y añoran con lamentos la puesta del sol, como el ave busca su nido en el ocaso. Y cuando la noche los envuelve y las tinieblas los cubren y los lechos están ya preparados y los estrados dispuestos y cada amigo se queda a solas con su amado, entonces esos mis servidores permanecen de pie ante Mí, y humillando sus rostros en el polvo se ponen a conversar conmigo y a darme muestras de su cariño por mis beneficios. Unos gritan y otros lloran; unos gimen y otros se quejan; unos velan de pie, otros sentados, otros inclinados y otros postrados.....»

---

[1] ʿUwaymir b. Zayd, asceta († 32 de la héjira).

[2] Kaʿb al-Ahbār, compañero de Mahoma, judío converso al islam.

[3] Cfr. Jerem., XXIX, 13: *Quaeretis me et invenietis, cum quaesieritis me in toto corde vestro.* Mat., VII, 7-8: *Quaerite et invenietis..... Omnis enim..... qui quaerit, invenit.*

[4] Cfr. Prov., VIII, 17: *Ego diligentes me diligo.....*

[5] Véase la nota anterior.

En las historias del profeta David refiérese también que Dios le reveló:

« — ¡Oh David! ¿Hasta cuándo estarás recordando el paraíso, en vez de pedirme la gracia del deseo apasionado de Mí mismo?» Y David le respondió: « — Y ¿quiénes son Señor, los que te desean?» « — Los que me desean con pasión — díjole Dios — son aquellos a quienes purifiqué de toda mancha y los desperté de su sueño para que se guardasen de todo pecado y abrí en sus corazones una hendidura para que a través de ella me contemplasen. Con mi propia mano tomaré Yo sus corazones y los depositaré sobre mi cielo. Después, llamaré a los más altos de mis ángeles, los cuales, una vez reunidos, se postrarán para adorarme; pero Yo les diré: «No os llamé para que »me adoraseis, sino para presentaros los corazones de quienes apa»sionadamente me desean y gloriarme de ellos ante vosotros.» Sus corazones brillarán, por cierto, en medio de mi cielo ante mis ángeles, como alumbra el sol a los habitantes de la tierra. ¡Oh David! Yo creé los corazones de quienes me desean, sacándolos del seno de mi amorosa gracia y otorgándoles el brillo de la luz de mi rostro. Escogílos para Mí y tomé sus cuerpos como lugar de mis miradas en la tierra.....» David repuso: « — Muéstrame, Señor, esos a quienes amas.» Y el Señor le dijo: « — Vete a los montes del Líbano y allí encontrarás catorce personas, jóvenes, ancianos y hombres maduros, y salúdalos de mi parte y de mi parte díles: «¿Por qué no me pedís alguna cosa, siendo mis elegidos y mis íntimos amigos, con cuya alegría »Yo me regocijo y a cuyo amor Yo me apresuro a corresponder?» Fué David al Líbano y encontrándolos junto a una fuente, entregados a la meditación de la majestad divina, comunicóles el mensaje de su Señor. El más anciano de ellos, derramando copiosas lágrimas, respondió así: « — Siervos de Dios somos e hijos de sus siervos. ¿Cómo, pues, osaríamos pedirle cosa alguna, si, además, El sabe muy bien que nada necesitamos.....» Y otro de ellos añadió: « — De una gota de semen nos creó y, a pesar de nuestro vil origen, otorgónos la gracia de poder meditar en su sublime majestad. ¿Cómo, pues, osaría hablar quien vive engolfado en tan alta meditación?.....» [1].

---

[1] *Iḥyā'*, VI, 231-234.

10 — EXPLÍCASE EN QUÉ CONSISTE EL AMOR DE DIOS AL HOMBRE

Testimonios evidentes del Alcorán demuestran que Dios ama a sus siervos. Es, por tanto, indispensable que examinemos el sentido real de este amor. Pero antes aduciremos algunos de esos textos: 1° (Alcorán, V, 59): «Dios los ama y ellos le aman.» — 2° (LXI, 4): «Ama Dios a quienes combaten por Él.» — 3° (II, 222): «Dios ama a los que se arrepienten, y ama también a los limpios de corazón.» A su vez, el Profeta dijo: «Dios exalta a aquel que se le humilla, y deprime a aquel que se enorgullece, y ama a quien en Él piensa» [1]. En otra ocasión, dijo: «Dice Dios: «No cesa el siervo de acercarse a Mí »mediante las obras de devoción, hasta que, al fin, Yo le amo. »Y una vez que le amo, vengo ya a ser su oreja con la que oye »y su vista con la que ve» [2].

Muchos otros, sin cuento, son los textos en que se da por supuesto que Dios ama al hombre. Anteriormente ya dijimos que el amor del hombre a Dios es un hecho de positiva realidad que no debe entenderse en sentido metafórico. La voz *amor* significa etimológicamente cierta inclinación del alma hacia las cosas que le son convenientes. La voz *pasión* expresa el mismo sentimiento que el amor, pero predominante y excesivo. Ahora bien, según demostramos ya anteriormente, el beneficio recibido y la belleza conocida son cosas convenientes al alma; ambas son percibidas por ésta, ya mediante la vista exterior, ya mediante la vista interior, y en consecuencia, el amor sigue a cada una de ambas percepciones, y no sólo a la de la visión física.

---

[1] Cfr. Mat., XXIII, 12: *Qui autem se exaltaverit, humiliabitur: et qui se humiliaverit, exaltabitur;* Ibid., XVIII, 4: *Quicumque ergo humiliaverit se....., hic est major in regno coelorum;* Luc., I, 51-52: *Dispersit superbos..... Deposuit potentes....., et exaltavit humiles;* I Pet., V, 6: *Humiliamini igitur....., ut vos exaltet [Deus].....;* Jac., IV, 10: *Humiliamini in conspectu Domini, et exaltabit vos.*

[2] Cfr. I Joan., IV, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo;* Joan., XIV, 23: *Si quis diligit me..... et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus;* Ad Galat., II, 20: *Vivo autem, jam non ego; vivit vero in me Christus.*

En cambio, el amor de Dios al hombre ya no puede entenderse en ese mismo sentido, porque los nombres todos del lenguaje humano no tienen el mismo significado cuando se aplican a Dios y a las criaturas. Hasta tal punto es esto así, que aun el nombre *ente* (wuŷūd), que es el más universal de todos, no se predica del Creador y de la criatura bajo un solo y el mismo aspecto, pues todo lo que no es Dios es *ente*, pero sólo en cuanto que su ser procede del ser de Dios, y, por tanto, no es posible que sean iguales el ser que de otro procede y el ser del cual procede éste. La igualdad en la predicación del nombre es tan sólo una igualdad de analogía, como la que existe cuando predicamos el nombre *cuerpo* del caballo y del árbol, pues la idea de la corporeidad y su esencia real existen en ambos de una manera análoga o semejante, pero sin que ninguno de los dos merezca ser considerado fuente u origen del otro, ya que la corporeidad del uno no procede del otro. No es así el nombre *ente,* respecto de Dios y de la criatura. Esta diferencia es todavía más visible en los otros nombres, v. gr., la ciencia, la voluntad, el poder, etc. En ninguno de ellos se da analogía alguna, aplicados al Creador y a la criatura. El autor de la lengua inventó esos nombres, para aplicarlos primariamente a las criaturas, que son mucho más asequibles a la inteligencia que no el Creador, y luego se los empleó también respecto del Creador, por modo metafórico, analógico y translaticio.

Esto supuesto, el nombre *amor,* según dijimos, significa etimológicamente «la inclinación del alma hacia lo que le es conveniente o acomodado a su naturaleza». Mas este sentido no se concibe, sino respecto de un alma imperfecta, que puede, por serlo, lograr la perfección que le falta, mediante aquello que le es conveniente o acomodado a su naturaleza, y en lo que, por eso, encuentra un deleite o placer sensible. Ahora bien, todo esto es imposible y absurdo, respecto de Dios, ya que *ab aeterno* e *in aeternum* Dios posee realmente y de una manera necesaria, absoluta y presente toda belleza, perfección y grandeza que cabe concebir como posible respecto de la divinidad, sin que quepa suponer que por ello adquiera Dios algo nuevo ni tampoco que lo pierda. En Dios, por tanto, no existe relación alguna, respecto de algo que no sea Él. Antes bien, Él no dice relación más que respecto de su propio ser y de sus actos. Y cuenta que en la realidad tan sólo existen el ser de Dios y sus actos. Por eso decía el maestro de espíritu Abū Saʿīd al-Mīhanī[1], cuando leía el texto alcoránico ya citado (V, 59) que dice «Dios los ama y ellos le aman», que la frase «Dios los ama» había de entenderse en el sentido de que no ama, sino a sí mismo, porque Dios es el todo y no existe en la realidad algo que no sea Él; de modo que cuando alguien sólo se ama a sí mismo y a sus actos, operaciones y efectos, es evidente que su amor no puede trascender más allá de su propio ser y de las secuelas de su esencia, en cuanto éstas dependen de su ser.

Dios, por lo tanto, no se ama más que a sí mismo, y los textos antes aducidos en que se dice que ama a sus siervos hay que entenderlos alegóricamente, en el sentido de que Dios descorre los velos que lo ocultan al corazón humano para dejársele ver, y lo aproxima y acerca hacia sí, y quiere todo esto para sus siervos desde toda la eternidad. Por eso, el amor de Dios al hombre es eterno, cuando se refiere a su eterna voluntad, cuyo efecto necesario es consolidar la marcha del siervo, a quien ama, por la senda que le ha de conducir a acercarse a Él. En cambio, cuando el amor de Dios se refiere al otro efecto, al de descorrer los velos que lo ocultan al corazón de aquel a quien ama, entonces su amor es temporal e innovado con la innovación de las causas ocasionales de este efecto, a las cuales alude el otro texto antes citado, que dice: «No cesa el siervo de acercarse a Mí, mediante las obras de devoción, hasta que al fin Yo le amo.» De modo que su aproximación se realiza por los actos de devoción, que son las causas ocasionales de que su corazón se purifique y los velos se le descorran y logre al fin el grado del acercamiento a su Señor. Todo esto es, sin embargo, acto de Dios y bondad de su parte. Tal es, pues, el sentido en que debe entenderse el amor de Dios al hombre.

---

[1] Abū Saʿīd al-Fuḍayl b. Aḥmad al-Mīhanī, místico contemplativo, murió el año 44 de la héjira.

Mas esto no se podrá entender bien, sino con un símil, que es el siguiente: El rey, a menudo, acerca a sí a su criado y le permite que esté en presencia suya, porque a ello siente inclinación, bien para que le ayude, bien para que le entretenga o distraiga, bien para pedirle su consejo, bien para que le sirva de comer o de beber. En todos estos casos, se dice que el rey quiere a su siervo, pero en el sentido de que la inclinación que hacia él experimenta nace de algo que al rey le conviene y agrada. Pero a veces también el rey acerca a sí a su criado, en vez de prohibirle el acceso a su presencia, no para que le preste ayuda o le haga algún servicio útil, sino sencillamente porque el siervo está dotado de excelentes prendas y de cualidades laudables que lo hacen digno de acercarse a la majestad real, y sin que de ese su acercamiento piense obtener el rey provecho alguno. En este caso, cuando el rey descorre la cortina que de su siervo le separa, se dice también que lo ama; y cuando el siervo adquiere por aquellas cualidades laudables el favor de que la cortina se le descorra, se dice que se ha hecho amable al rey.

Ahora bien, el amor de Dios al hombre es tan sólo en el segundo de estos dos sentidos y no en el primero.

Mas todavía ha de advertirse que ese segundo sentido es análogo y semejante al amor de Dios al hombre, pero sólo con la condición de que no se crea que implica cambio alguno en Dios la innovación del acercamiento del siervo, cuando éste se hace amigo suyo, pues ese acercamiento a Dios consiste cabalmente en alejarse de los vicios bestiales, feroces y satánicos y en revestirse de las virtudes, que son cualidades divinas. Se trata, pues, de un acercamiento cualitativo y no local. Pero aun así, es evidente que el que no estaba próximo, viene a estarlo y, por tanto, se ha cambiado su estado cualitativo. Cabe, pues, pensar según esto que el acercamiento, al innovarse, engendra cambio o alteración en el siervo y en su Señor, al menos bajo el aspecto cualitativo, ya que ambos han comenzado a estar próximos entre sí, después de no estarlo. Sin embargo, tal suposición es imposible y absurda respecto de Dios, ya que en Él repugna todo cambio, pues no cesa jamás de poseer todas las cualidades de perfección y majestad, tal y como las poseyó desde eternidad de eternidades.

Esta nueva dificultad no se explicará adecuadamente, si no es con otro símil, tomado del acercamiento local entre dos personas. Ambas se acercan una a otra, mediante su mutuo movimiento simultáneo, unas veces; pero cabe también que una de las dos permanezca inmóvil en su sitio y que la otra se mueva. En este último caso, el acercamiento se realiza mediante cambio en la persona que se mueve y sin cambio alguno en la otra. Y esto mismo sucede también, aun en la aproximación meramente cualitativa. Así, por ejemplo, el discípulo procura acercarse al grado de perfección científica de su maestro, mientras que éste permanece invariable en su grado más alto de saber, sin moverse para descender hasta el grado inferior del discípulo; éste, en cambio, se mueve incesantemente para elevarse poco a poco y ascender desde el fondo de su ignorancia a la cumbre de la ciencia, cambiando de nivel progresivamente, hasta acercarse a su maestro, el cual, en tanto, permanece fijo e invariable en su estado.

Así es, pues, como hay que entender la elevación del siervo en los grados de su aproximación a Dios: a medida que se hace más y más perfecto por sus virtudes y por su ciencia espiritual, a medida que adquiere mayores energías para vencer al demonio y domeñar sus pasiones, a medida que se purifica más y más de sus vicios, se va también acercando al grado de perfección suma que sólo Dios posee. Cierto que el discípulo puede a veces acercarse tanto a su maestro, que quizá llegue a igualarle y aun a superarle; pero esto no cabe respecto de Dios, cuya perfección es infinita, mientras que el progreso del siervo a través de los grados de perfección tiene siempre un límite infranqueable, sin que jamás pueda aspirar a igualar a Dios.

En suma, pues, el amor de Dios al hombre consiste en que Éste lo aproxime y acerque hacia sí, expeliendo de su alma los pecados y las preocupaciones terrenas, purgándola de las suciedades mundanales y descorriendo los velos que lo ocultan, a fin de que lo contemple con su corazón, como si lo viera con los ojos. En cambio, el amor del hombre a Dios consiste en la inclinación del alma al logro de esta perfección que le falta y no tiene. Tal inclinación cabe que a veces se intensifique, hasta llegar a ser un deseo apasionado, cuya satisfacción produce en el sujeto un gran placer. Pero en este sentido, el amor y el deseo apasionado son imposibles respecto de Dios.

Objeción. — «Oscura cosa resulta el amor de Dios al hombre. ¿Cómo y por qué signos conocerá el siervo de Dios que Éste le ama?»

Respuesta. — Son varios los signos por los cuales cabe inferir que existe ese amor. El Profeta dijo: «Cuando Dios ama a uno de sus siervos, lo prueba con tribulaciones [1], y cuando llega a amarlo con amor extremado, entonces Dios se lo hace suyo.» Preguntáronle sus discípulos: « — Y ¿cómo se lo hace suyo?» A lo cual respondió: « — No dejándole ni familia ni bienes» [2]. De modo que, según esto, la señal de que Dios ama a su siervo consiste en que todas las cosas que no son Dios le sean al hombre fastidiosas y tristes, porque Dios se alza como un obstáculo entre ellas y el alma. A Jesús le preguntaron: « — ¿Por qué no te compras un asno en el que montes?» Y Jesús respondió: « — Soy demasiado querido de Dios para que de Él se olvide mi corazón, preocupado por un asno» [3]. En otra tradición consta que el Profeta dijo: «Cuando Dios ama a uno de sus siervos, lo prueba con tribulaciones; y si las sufre con paciencia, lo escoge por amigo suyo; y si las soporta con gusto, lo elige como uno de sus íntimos» [1]. Y en otra ocasión dijo: «Cuando Dios quiere bien a uno de sus siervos, le hace ver los defectos de su alma.»

---

[1] Cfr. Tob., XII, 13: *Et quia acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te;* Ad Rom., V, 35: ..... *sed et gloriamur in tribulationibus scientes..... quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris.....;* Ad Tim., III, 12: *Et omnes qui pie volunt vivere in Christo Jesu, persecutionem patientur;* Mat., V, 10: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum.*

[2] Cfr. Mat., XIX, 29: *Et omnis qui reliquerit domum vel fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut uxorem, aut filios, aut agros, propter nomem meum....., vitam aeternam possidebit.*

[3] Cfr. Asín, *Logia,* nº 86.

El signo más seguro de que Dios ama al hombre, es que el hombre ame a Dios. Y el hecho que mejor demuestra que el hombre es amado de Dios, consiste en que Dios mismo se encargue de todos sus negocios, temporales y espirituales, públicos y secretos, de modo que sea Dios quien le guíe y gobierne, quien adorne su alma con las virtudes, quien emplee sus miembros para el bien, quien dirija sus pasos por la senda de la justicia, exterior e interiormente, quien reduzca a uno solo todos sus cuidados, quien le inspire odio al mundo, quien le haga fastidiosas las cosas que no son Él, quien le familiarice con el placer espiritual de los divinos coloquios y quien, finalmente, se le revele descorriendo los velos que le impiden conocerlo intuitivamente. Estos y otros semejantes son los signos del amor de Dios a su siervo.

Veamos ahora las señales del amor del hombre a Dios, que son también, a su vez, signos del amor de Dios al hombre [2].

11 — DE LOS SIGNOS DEL AMOR DEL HOMBRE A DIOS

Son muchos los que presumen de amar a Dios; pero ¡cuán fácil es presumir de una cosa y cuán raro el poseerla realmente! No debe, pues, dejarse engañar el hombre por las ilusiones del demonio y los engaños del amor propio en esta materia, sin someter antes a prueba su pretendido amor divino, mediante las señales que lo denuncien y las razones apodícticas que lo demuestren. El amor de Dios es un árbol de robusto tronco, firmemente arraigado, cuyas ramas se elevan hasta el cielo, mientras sus frutos aparecen en el corazón, en la lengua y en los otros miembros del hombre, denunciando la existencia real del amor, como denuncia el humo la existencia del fuego. De los muchos signos que lo denuncian, los principales son los siguientes:

---

[1] Cfr. Joan., XV, 14-15: *Vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis..... Vos autem dixi amicos, quia omne quodcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.*

[2] *Iḥyā'*, IV, 234-236.

1° El deseo de encontrar al Amado, por su revelación y contemplación en el cielo, morada de la paz. No se concibe, en efecto, que el corazón ame algo, sin desear encontrarlo y contemplarlo. Y como el corazón sabe que eso no puede llegar a lograrlo más que abandonando la vida presente por la muerte, tiene que desear la muerte, en vez de rehuirla. Al verdadero amante no le molesta abandonar la patria para trasladarse al lugar de residencia de su amada y poder allí contemplarla. Ahora bien, la muerte es la llave y la puerta que facilita el acceso al encuentro y contemplación de Dios en la vida futura.

Objeción. — Dirás quizá: «Pero ¿cabe el amor de Dios sin el amor de la muerte?»

Respuesta. — El sentir aversión a la muerte obedece, a veces, al amor que se tiene al mundo, es decir, a la aflicción y pena que se siente ante la perspectiva de abandonar los bienes de acá abajo y separarse de la mujer, de los hijos y familiares. Claro es que entonces la aversión a la muerte menoscaba la perfección del amor a Dios, porque la caridad perfecta es aquella que domina por completo al corazón. No es, sin embargo, inverosímil que con el amor a los hijos y a la mujer pueda todavía coexistir en el corazón humano algún amor a Dios, siquiera sea débil. Cabe también sentir aversión a la muerte por otra causa, es a saber: porque, estando aún el siervo de Dios en los primeros pasos de la morada del amor divino, aborrezca, no precisamente la muerte en sí misma, sino más bien tan sólo su venida prematura, es decir, antes de que el alma se haya preparado para unirse con Dios. Esta segunda causa no demuestra que el amor divino sea débil: también el amante que recibe de improviso la venida de su amada, desea que ésta se retrase y tarde algo en venir, para prepararse entre tanto a recibirla dignamente, arreglando su casa y disponiéndolo todo en forma que, cuando ella llegue, lo encuentre como ella desea, es decir, libre el corazón de toda clase de cuidados y preocupaciones. La aversión a la muerte, nacida de esta causa, no amengua, pues, en modo alguno la perfección de la caridad. Y el síntoma que la denuncia es un celo fervoroso para toda clase de buenas obras y una constante preocupación por prepararse para ir al encuentro de Dios.

2° El preferir lo que Dios ama a lo que ama el hombre, así exterior como interiormente, sometiéndose para ello a las más duras pruebas, huyendo de seguir el dictado de la pasión, evitando la dulce comodidad de la pereza, aplicándose con infatigable celo a la práctica de las virtudes, acercándose a Dios por medio de las obras devotas y buscando, en fin, ganar méritos para mayores grados de aproximación a Dios, como el amante busca acercarse más y más al corazón de su amada. El que persiste en seguir el dictado de sus pasiones, es porque ama lo que éstas desean. En cambio, el verdadero amante deja a un lado sus propios deseos por los de su Amado, como dijo el poeta:

«Quiero unirme con él, cuando él quiere huirme;
y dejo lo que quiero por lo que él quiere.»

Y más todavía, pues cuando el amor llega a dominar al corazón, refrena sus propios deseos, hasta el punto de no encontrar ya bienestar en cosa alguna que no sea su Amado.

Resulta de aquí que el que ama a Dios no puede ofenderle. Y por eso decía Ibn al-Mubārak [1]:

«¡Ofendes al Señor y aparentas amarle!
¡Por mi vida, que aquesta es conducta bien rara!
Si tu amor fuese sincero, de seguro le obedecerías,
pues que siempre el amante obedece a quien ama.»

En el mismo sentido dijo también un poeta:

«Dejo lo que deseo por lo que tú desees,
y gusto de lo que tú gustas, aunque gustes aborrecerme.»

Objeción. — Pero dirás quizá: «Y el ofender a Dios, ¿contradice acaso a la raíz del amor o no?»

---

[1] ʿAbd Allāh ibn al-Mubārak, asceta del Jurāsān y autor de un *Kitāb al-zuhd,* murió el año 180 de la héjira.

Respuesta. — Contradice, sí, a su perfección, pero no a su raíz. ¡Cuántas personas, a pesar de amarse a sí mismas y desear la salud cuando están enfermas, comen, sin embargo, lo que les hace daño, a sabiendas de que les sentará mal! Y, no obstante, en modo alguno prueba eso que no se amen a sí mismas. Lo que sucede es que su convicción es floja y el apetito sensitivo las domina, y por eso son incapaces de cumplir lo que el amor propio reclama de ellas.

3° El sentir constantes deseos de pensar en Dios, mentándole sin cesar con la lengua y el corazón a la vez. El que ama una cosa, no cesa de recordarla, ni de recordar asimismo todo lo que con ella se relaciona. Por eso, es señal del amor de Dios el amor del Alcorán, que es su palabra, el amor de Mahoma, que es su enviado, y el amor de todo lo que a Él dice relación. El que ama a un hombre, ama también hasta al perro de su casa [1]. El amor, cuando es intenso, trasciende del objeto amado a todo cuanto le rodea y afecta. Ni se crea que esto implique mengua en el amor del Amado porque se le asocien otras cosas, pues quien ama al mensajero de su amada porque es su mensajero, o a sus misivas porque son palabras de ella, no puede decirse por eso que su amor pasa de la amada a otras cosas, sino que, al revés, ello es, cabalmente, indicio de la perfección de su amor. De aquí que aquel a quien el amor de Dios domina, ame también a todas sus criaturas, precisamente por ser hechuras de Dios.

4° Otro de los signos del amor divino es la familiaridad con la vida solitaria, consagrada a conversar con Dios en íntimos coloquios y a la lectura del Alcorán, pasando gran parte de la noche en continua vigilia y fervorosa oración para desechar los pensamientos que impidan al alma acordarse de Dios. El menor de los grados del amor consiste, efectivamente, en esto: en que el amante encuentre su placer en estar a solas con la amada y su bienestar en hablar con ella. ¿Cómo, pues, ha de ser sincero el amor divino de aquel que encuentre más gusto en dormir y charlar, que no en conversar con Dios? Síntoma de la familiaridad dicha será éste: que la inteligencia y la razón estén de continuo y totalmente absortas en el deleite espiritual del coloquio con Dios, al modo del amante cuando conversa con su amada. Este deleite lleva a algunos a tal extremo de inconsciencia, que siguen absortos en su oración, sin advertir que un incendio ha estallado en su propia casa; o como de otro [1] se refiere que, al amputarle un pie para curarle de una enfermedad, no se dió de ello cuenta, sumergido profundamente en la oración. Y es que, cuando el amor subyuga al alma con su imperio, la soledad y el coloquio con Dios vienen a ser para ella un tan dulce consuelo, que disipa todas las preocupaciones y cuidados y hasta llega a no hacerse cargo de ninguna de las cosas de acá abajo ni a enterarse de lo que le dicen, si no se lo repiten varias veces, como le pasa al amante apasionado, que aunque su lengua hable con las gentes, su alma no hace más que pensar en su amada.

---

[1] Proverbio utilizado igualmente por San Bernardo: *Qui amat me, amat et canem meum.*

5º Que no se aflija por perder cualesquiera cosas que no sean Dios, y en cambio sienta profunda pena si pierde una hora de tiempo gastándola en algo que no sea pensar en Dios y obrar el bien, de modo que, al darse cuenta de su descuido y negligencia, vuelva pronto a la presencia de Dios para implorar su perdón y su gracia, diciéndole: «¡Oh Señor! ¿Por qué pecado me privaste de tu gracia y me apartaste de tu presencia, permitiendo que me preocupase de mí mismo y obedeciera las sugestiones de Satán?» Esto solo bastará para que el alma retorne a acordarse de Dios y a sentir de nuevo la devoción perdida por su negligencia anterior. Cuando el amante no piensa más que en su Amado ni cree que cosa alguna le viene más que de solo Él, no se aflige de nada ni de nada se queja, pues todo lo acepta con resignación y gusto, porque sabe de cierto que su Amado no le envía, sino lo que más le conviene.

---

[1] Alude quizá al famoso asceta y compañero de Mahoma, ʿUrwa ibn al-Zubayr († 94 de la héjira), de quien efectivamente se cuenta el caso ejemplar que Algazel aquí resume. Cfr. *Al-Andalus,* vol. I, p. 47.

6° Que encuentre gusto en la práctica de las obras buenas y en los ejercicios devotos, sin sentir fastidio ni tibieza. Un asceta decía, a este propósito: «Veinte años practiqué a duras penas el ejercicio devoto de pasar la noche en oración, y otros veinte, después, practiqué ya la vigilia con todo gusto.» Y otro decía: «La tibieza no tiene acceso a las obras que se hacen con amor.» Así, en efecto, ocurre también en las cosas de acá abajo, pues al amante apasionado tampoco se le hace fastidioso ni pesado cualquier esfuerzo, para dar gusto a su amada y servirla; antes bien, en ello encuentra placer interior, aunque el cuerpo sienta grande fatiga; y si de cansancio no puede más, todos sus deseos se cifran en recuperar las fuerzas perdidas, para volver a ocuparse en el servicio de su amada. Asimismo ocurre con el amor de Dios: cuando subyuga al corazón humano, hácele menospreciar todas las cosas, y si la pereza le tienta, deséchala, porque su Amado le es más amable que el descanso, como abandona las riquezas para servirle, porque también las desprecia por amor de Dios. A un místico, que había hecho absoluta entrega de todos sus bienes y hasta de su persona en aras del amor de Dios, le preguntaron por la causa que le hubiera movido a tamaño sacrificio, y contestó: «Cierto día oí a un amante que a solas con su amada le decía: « — ¡Yo te amo con todo mi corazón, y tú apartas de mí tu rostro por completo!» Y su amada le respondió: « — Si de veras me amas, ¿qué es lo que por mi amor sacrificarías?» Y el amante replicó: « — ¡Todo lo que poseo, señora mía, te lo entregaré, y después, sacrificaré por ti hasta mi vida!» Yo, al oír esto, dije para mí: « — ¡Esto lo hace una criatura por otra y un siervo por otro! ¿Cómo, pues, no ha de hacerlo un siervo por su Señor?»

7° Que sea compasivo y misericordioso para con todos los siervos de Dios y severo para con todos sus enemigos y para cuantos cometan alguno de los actos que Dios reprueba, sin que las censuras de nadie logren apagar en su corazón esta santa ira por Dios. Así, en efecto, pinta Dios mismo a quienes son sus íntimos amigos, cuanto de ellos dice: «Son aquellos que a mi amor se aferran, con la misma terquedad que el niño a la cosa que posee; que en el recuerdo de mi nombre buscan su refugio, como el águila se acoge a su nido; que contra mis ofensas se irritan, como la pantera cuando se enfurece, sin parar mientes en si son muchos o pocos sus enemigos.» Fíjate bien en este símil: el niño, cuando tiene en su poder una cosa, no la suelta por nada; y si se la quitan, no hace ya más que llorar y gritar, hasta que se la devuelven; si se duerme, la toma consigo y la pone entre sus ropas, y al despertar, vuelve a cogerla; si de ella le separan o si la pierde, llora, y cuando la encuentra, ríe, y si alguien le disputa su posesión, lo odia, y a aquel que se la da, lo ama; a su vez, la pantera, cuando se enfurece, no puede dominarse ya y llega en su cólera hasta el extremo de matarse a sí misma. Estos son también los caracteres que distinguen al que a Dios ama. El que los posee por completo, es amador puro, perfecto y sincero, y en la otra vida saciará del todo la sed de amor que aquí siente. En cambio, el que mezcla el amor de Dios con el amor del mundo, gozará, en la otra vida, tan sólo de la porción de gloria correspondiente a ese su amor divino, incompleto y mezclado de amor mundano, es decir, que su felicidad será tan sólo la sensible del paraíso, pues en el cielo se le dará a cada cual, por premio de su amor, lo que su alma apeteció en esta vida y en cuya contemplación encontró aquí abajo su deleite. Por eso, aquellos que pusieron la meta de sus aspiraciones en el Dueño y Señor de la celestial morada, sin que su corazón se dejase dominar por otro amor que su solo amor, sincero y sin mezcla, recibirán como premio el asiento más próximo a su Señor. En cambio, aquellos otros encontrarán su premio en los jardines del paraíso, en compañía de las huríes y los efebos, mientras los otros, más cerca de Dios, permanecerán como extáticos en su divina presencia, fija la vista en Él y despreciando los deleites sensuales de aquéllos.

8º Que tema por su mismo amor divino, es decir, que se sienta abrumado bajo el peso del temor reverencial que Dios le inspira. Creen algunos que el temor de Dios es contrario al amor e incompatible con él; pero no hay tal, pues la percepción de la infinita majestad del Señor engendra por fuerza el respeto o temor reverencial, así como la percepción de su belleza infinita engendra el amor.

Por eso, aun los más escogidos de los amadores de Dios pasan terribles temores, en la morada misma del amor, que los otros siervos del Señor no conocen. Y de esos temores, unos son más intensos que otros. El primero que sufren es el de que se puedan apartar de Él. Otro, más terrible, es el temor de los velos que lo ocultan. Otro es el temor del alejamiento de su divina presencia, después de estar ya familiarizados con ella. Otro es el de quedar detenidos en el grado de proximidad que poseen, sin ascender a un grado más alto, pues, como ya dijimos, los grados de la proximidad a Dios son infinitos, y esa detención es el merecido castigo de su tibieza en el camino espiritual, por haber puesto los ojos en otra cosa que en el Amado, según lo afirma el mismo Dios en aquella tradición del Profeta: «Lo menos que hago con el que a sabiendas prefiere los placeres del mundo a mi servicio, es negarle el deleite de mi coloquio.» Mas esta privación de grados más altos, por la afición a los gustos mundanos, es castigo propio tan sólo del vulgo de los siervos de Dios. A los escogidos les impone esa misma pena, pero meramente por algunos defectos, v. gr., la presunción o vanidad espiritual, nacida de que el alma fía de sí, por estribar en las primeras gracias recibidas, y que constituye lo que se llama «el oculto engaño», del cual no pueden escapar sino los místicos que andan con pie firme y seguro en el camino de la perfección. Otro temor que les asalta es el de perder las gracias que todavía no han recibido. Otro, el de olvidarse de Dios y no añorar su olvido, pues el verdadero amante, acuciado por el deseo del Amado, anda siempre buscando, con ansia y sin tibieza alguna, más y más favores suyos y pruebas repetidas de su amor; si, pues, lo olvida y su distracción no le entristece, es indicio seguro de que se ha detenido en el camino o de que ha vuelto atrás. El olvido entra en el alma por do menos se piensa, lo mismo que el amor, pues todos estos cambios obedecen a secretas causas de lo alto, que no está en la facultad humana el descubrirlas. Y así, cuando Dios quiere someter a su siervo a la oculta prueba de la decepción y el engaño, permite que no pare mientes en su propio olvido y que se detenga en el camino, animado por la vana fiducia, y que se extravíe e ilusione, pensando bien de sí y de su estado, o que se deje dominar por la negligencia, el amor propio o el olvido de Dios. Todos éstos son los ejércitos de Satanás que vencen a los ejércitos angélicos del saber, la discreción, la claridad y el recuerdo constante. Así como el amor nace en el alma, provocado por los atributos divinos que se llaman «compasión», «misericordia» y «providencia», así también el olvido de Dios procede de otros atributos suyos, que se llaman «fuerza», «omnipotencia» e «independencia» y que son los pródromos del engaño del alma, de su desgracia y perdición. Otro es el temor de reemplazar en su corazón el amor de Dios por el amor de lo que no es Él, sustitución que equivale al odio de Dios, cuyo pródromo es el olvido, así como son pródromos de este último el apartamiento y los velos.

Las causas que ocasionan estos estados de alma se reducen a las siguientes: sentir angustia en la práctica de la virtud y fastidio en la oración y en las obras de piedad y devoción. La aparición de estas causas es ya síntoma seguro de que el alma ha pasado de la morada del amor al estado de odio. En cambio, el intenso miedo a todos estos peligros y la asidua vigilancia para evitarlos es también síntoma de la sinceridad del amor, pues el que ama una cosa, teme perderla, y por tanto, el verdadero amante no puede menos de sentir el temor de perder a su amado, si éste es cosa que puede perderse. Por eso decía un místico contemplativo: «El que a Dios sirve sólo con amor y sin sentir a la vez temor, se pierde por su alegre confianza y descuido. El que le sirve por el solo camino del temor y sin amor, queda separado de Él por la distancia y el abandono en que se ve. En cambio, al que le sirve por los dos caminos a la vez, el del amor y el del temor, Dios le ama y lo acerca a sí y lo confirma en su gracia y le instruye y enseña.» El verdadero amante de Dios no puede menos, pues, de temerle, lo mismo que el verdadero temeroso de Dios no puede menos de amarle. Sin embargo, cuando el amor divino le domina hasta el punto de sentirse en él a sus anchas sin más que una exigua dosis de temor, entonces es cuando con propiedad se dice del siervo de Dios que es amador suyo y que está ya en la morada del divino amor, pues la pequeña dosis de temor que siente sirve para aquietar un poco la embriaguez del amor, el cual, si subyugase por completo al corazón, no podría éste soportar su yugo ni la emoción de la intuición extática. Sirve, pues, el temor para templar y aliviar el golpe del amor sobre el corazón.

9° Que guarde bien oculto el secreto de su amor, sin presumir de él ante los demás y evitando manifestar al exterior la emoción que su corazón siente. Todo esto, en homenaje de respeto a la majestad gloriosa de su Amado, y en prueba del temor reverencial que le inspira y del amoroso celo con que quiere guardar oculta la intimidad de su amor. El amor es, en efecto, un secreto entre el amigo y el amado. Por otra parte, el que lo divulga presuntuoso, se expone siempre a excederse, exagerando la realidad y mintiendo; por lo cual merecerá con razón un castigo mayor en la otra vida, además de exponerse, en la presente, a recibir de Dios, y muy pronto, pruebas y tribulaciones. Es claro, sin embargo, que a veces la embriaguez misma del divino amor deja estupefacto y atónito al amante, hasta el extremo de perturbar el equilibrio de sus estados de alma y poner así de manifiesto el amor que siente. Si tal estado le sobreviene sin menoscabo alguno de la sinceridad y sin que el sujeto mismo haya procurado adquirirlo, es excusable porque obedece sencillamente a la violencia de la pasión que le domina, ya que, a veces, el fuego del amor estalla en llamas, imposibles de apagar, y se desborda del corazón sin que éste pueda evitarlo.

Objeción. — Pero quizá dirás: «El amor divino es la meta y término de las moradas místicas, y su manifestación es, por ende, manifestación de un bien espiritual. ¿Por qué, pues, ha de ser reprobable esta manifestación?»

Respuesta. — A esto respondo que, efectivamente, el amor divino es cosa laudable, y laudable también tiene que ser que aparezca o manifieste al exterior. Lo único vituperable es que el amante se envanezca de él, presuma y se glorie ante los demás de sentirlo. Deber del verdadero amador de Dios es que su secreto amor sea perfecto en sentimientos y actos internos, pero no en actos externos y en palabras. Conviene, sí, que su amor aparezca al exterior, pero sin que él mismo se proponga manifestarlo, ni manifestar tampoco los actos que lo denuncian. El propósito único del que a Dios ama debe ser que Dios, y no los hombres, lo sepan, pues esto último es asociar las criaturas con Dios y vaciar al amor de su contenido, como lo hace la caries o la carcoma. En este mismo sentido dice aquel texto del Evangelio [1]: «Cuando hagas limosna, hazla de modo que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu diestra, y Aquel que ve las cosas ocultas te recompensará públicamente. Y cuando ayunes, lava tu rostro y unge tu cabeza, para que no lo sepa nadie, más que tu Señor.»

Por consiguiente, es vituperable toda manifestación consciente y voluntaria del amor por medio de palabras y de actos, salvo cuando es efecto de la embriaguez del amor mismo que subyuga al alma, desata la lengua y conmueve los miembros. Cuéntase a este propósito, que un hombre vió a un místico, de los locos de amor, hacer algo que le pareció enorme, y fué y se lo contó a Maᶜrūf al-Karjī [2]. Sonrió éste, y después le dijo: «¡Oh, hermano mío! Dios tiene amadores pequeños y grandes, discretos y locos; y ese que tú has visto es de los locos de amor.»

Una de las causas por las que es abominable defecto envanecerse del amor divino es ésta: que si el amante conociese la vida de los ángeles en el cielo y el amor apasionado y eterno con que día y noche alaban a Dios sin cesar y obedecen sus mandatos sin excusa, sentiría, de seguro, profundo desdén de sí mismo y de su jactancia del divino amor, porque advertiría pronto que él era de los más viles amadores de Dios en su reino y que su amor era el más imperfecto de todos. El que de veras se conoce a sí mismo y conoce a su Señor y se avergüenza ante Él, guarda su lengua de toda jactancia y pretensión, aunque, por lo demás, su divino amor se denuncia en todo: en su movimiento y en su quietud, en sus pasos adelante y en sus pasos atrás.

---

[1] Cfr. Mat., VI, 3: *Te autem faciente eleemosynam, nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua, ut sit eleemosyna tua in abscondito, et Pater tuus, qui videt in abscondito reddet tibi;* Ibid., VI, 17: *Tu autem, cum jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava, ne videaris hominibus jejunans, sed Patri tuo, qui est in abscondito: et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.*

[2] Abū Maḥrūẓ Maᶜrūf b. Fīruzān, natural de Karj, fué uno de los más famosos maestros de la escuela mística de Bagdad, cuyo sepulcro en esta ciudad es todavía un lugar de peregrinación. Murió el año 200 de la héjira, y la tradición le supone cristiano convertido al islam en su niñez. Cfr. Massignon, *Essai*, p. 207.

Todos éstos son los signos del amor del hombre a Dios, y, a la vez, sus frutos. A ellos pertenecen también la familiaridad con Dios y la gustosa conformidad con su beneplácito, como vamos a ver. En suma, puede decirse que todas las virtudes de la religión y todos los hábitos laudables son fruto del amor de Dios, pues lo que de este amor divino no nace como fruto, es efecto de las pasiones, es decir, de los malos hábitos [1].

12 — EXPLÍCASE LO QUE SIGNIFICA LA FAMILIARIDAD CON DIOS

Dijimos ya que la familiaridad, el temor y el deseo son, todos tres, efectos del amor, aunque diferentes entre sí, según sea el estado de alma que en el amante predomine en cada caso y momento. Si lo que en él predomina es la contemplación de la hermosura del Amado — vislumbrada a través de los velos de la ausencia — con la convicción profunda de incapacidad para contemplar la esencia de su majestad infinita, muévese entonces el corazón en busca del Amado, experimentando una viva emoción que le conturba y que se llama «deseo apasionado», la cual se refiere siempre a algo que está ausente. Si, en cambio, lo que en él predomina es la alegría por la proximidad al Amado y la contemplación de su presencia, lograda a menudo por la revelación, pero sintiéndose también incapaz el amante para fijar la mirada en aquella hermosura presente y revelada y, mucho más aún, para pensar en lo que de ella no han percibido todavía, experimenta entonces el corazón un sentimiento de regocijo, ante la buena nueva de lo que ve, y este gozo se llama «familiaridad». Si su mirada se fija en los atributos divinos de la majestad, alteza, independencia y arbitrariedad del Amado, viene entonces a las mientes del amante la idea de que puede perder la presencia del Amado y quedar alejado de Él, y el dolor que su corazón siente ante tal perspectiva se llama «temor». Estos tres estados de alma son, pues, secuelas de tres puntos de vista diferentes en que se coloca el amante y que obedecen a un conjunto de causas imposibles de reducir a número fijo.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 236-243.

Según esto, la familiaridad es el gozo y alegría que el corazón experimenta al contemplar la hermosura presente del Amado. Este sentimiento llega a veces a tal extremo, que el amante no presta atención alguna ni a lo que de la hermosura del Amado se le oculta ni al peligro de que su contemplación presente cese, y entonces el bienestar y el deleite que experimenta suben de punto.

Tal fué, sin duda, el estado de alma de aquel a quien se le dijo: « — Tú deseas a Dios con pasión», y contestó: « — ¡Yo, no! El deseo es tan sólo de lo que está ausente. Cuando lo que estaba ausente se hace presente, ¿cómo cabe desearlo?» He aquí, pues, una frase que sólo puede proferir quien se siente transportado de alegría por lo que ya ha logrado, sin hacer caso alguno de los favores que le puedan quedar todavía por obtener de su Amado.

Por eso, el amante a quien el sentimiento de la familiaridad domina, ya no apetece más que la soledad y el aislamiento con Aquel a quien ama, porque su íntima familiaridad con Dios le hace encontrar fastidio en el trato de las criaturas, y todo cuanto le puede privar de la soledad lo encuentra pesado y molesto, como se cuenta de Moisés, que, después de que Dios le habló, ya no podía soportar conversación alguna con los hombres, sin quedar desvanecido; y esto, porque el amor encuentra dulce el coloquio con el Amado y el recuerdo de su persona, sin sentir ya el corazón dulzura alguna en cualesquiera otras cosas que no son Él.

Decía a este propósito ʿAbd al-Wāḥid ben Zayd [1]: «Pasé junto a un monje cristiano y le dije: « — ¡Oh monje! En verdad que te gusta bien la soledad.» Él me respondió: « — Si hubieses tú saboreado la dulzura de la soledad, la añorarías por cierto espontáneamente, pues la soledad es el principio capital de la vida devota.» « — ¿Y qué es lo menos que en la soledad encuentras?» « — Vivir tranquilo y exento de los engañosos halagos de las gentes y libre del peligro de sus maldades.» « — Y ¿cuándo gusta el siervo, oh monje, la dulzura de la familiaridad con Dios?» « — Cuando su amor es puro y su trato con Él sincero.» « — Y ¿cuándo es puro el amor?» « — Cuando todas las preocupaciones se funden en una sola preocupación: la de obedecer a Dios.»

Objeción. — Pero dirás acaso: «¿Cuál es el signo que denuncia la familiaridad con Dios?»

Respuesta. — Su signo más propio y característico es el sentir angustia y molestia del trato con las gentes y fastidio de su compañía, a la vez que pasión intensa por la dulzura de la oración; de modo que cuando se ve obligado el siervo de Dios a tratar con los hombres, se siente, en medio de la turba, como solitario, y acompañado, en medio de la soledad; como extranjero, en país habitado, y como ciudadano, de viaje; como presente en la ausencia y ausente en la presencia, es decir, acompañando a las gentes con el cuerpo, pero solitario y aislado en cuanto al alma, absorto el corazón en el recuerdo de Dios. Tal es el sentido de la familiaridad con Dios, los signos que la denuncian y los testimonios que de su existencia dan fe.

Algunos teólogos niegan la posibilidad de este sentimiento, lo mismo que la del amor y del deseo apasionado de Dios, porque creen que todo ello implica asimilación antropomórfica de Dios con las criaturas. Mas esto nace de que ignoran que la hermosura de las cosas que con los ojos del alma se perciben es más perfecta que la que se ve con los ojos del cuerpo, y el deleite que su intuición engendra es también mucho más intenso para los hombres de corazón. De los teólogos dichos uno fué Aḥmad ben Gālib, más conocido por el sobrenombre de Gulām al-Jalīl [1], el cual negaba, en sus disputas con al-Ŷunayd [2], con Abū-l-Ḥasan al-Nūrī [3] y con otros muchos, la realidad del amor divino, del deseo y de la pasión por Dios. Alguno de esos teólogos niegan también, como veremos, la posibilidad de la complacencia con el beneplácito divino, afirmando que sólo cabe sentir paciencia o resignación, ~~y que la~~ complacencia, en cambio, no se concibe. Pero todas estas opiniones son falsas y nacen sólo de incapacidad e ineptitud para penetrar más adentro de la corteza en el estudio de las moradas místicas: creen que no hay otra cosa en ellas que la corteza, pues lo sensible y lo accesible a la imaginación es, en la mística, corteza pura, tras la cual está la medula que hay que buscar. Y claro es que quien por su ineptitud no llegue a conocer de la nuez más que su cáscara, creerá fácilmente que toda la nuez es madera y que de ella no es posible extraer el aceite. Su error es excusable ciertamente; mas no por serlo se le ha de dar crédito.

---

[1] Este famoso místico de la escuela de Basora († 177 de la héjira) guardó durante cuarenta años voto de castidad y fué el organizador de uno de los primeros cenobios musulmanes, el de ʿAbbādān, en la desembocadura del Tigris.

Cuando la familiaridad con Dios dura largo tiempo, llega a dominar al alma y subyugarla por completo, sin que se vea ya turbada por la inquietud del deseo apasionado, ni atormentada por el temor de los cambios y de los velos. Entonces es cuando la familiaridad engendra como fruto una cierta especie de confianza y tranquilidad, por la cual el alma se siente a sus anchas en todas sus palabras y actos y en sus coloquios con Dios. A veces, las apariencias de este estado de alma denuncian una tal osadía y falta de respeto, que resultan reprobables, aunque en realidad no lo sean respecto de las personas que de verdad han llegado a esta morada de la familiaridad; en cambio, tratándose de quienes a ella no han llegado, pero que en sus actos y lenguaje se les asemejan, puede muy bien decirse que por sus audacias de palabra y obra están a punto de caer en la infidelidad. Ejemplos de tal confianza, fruto de la familiaridad, abundan en el Alcorán, atribuídos a Adán, Moisés, etc. Jesús, llevado de esa confianza, tuvo la audacia de felicitarse a sí mismo diciendo [1]: «Bendito sea el día en que nací y el día en que he de morir y el día en que resucitaré a la vida.» Pero esta alegría y confianza eran, en él, efecto de las gracias de que se veía colmado por Dios en esta morada de la familiaridad. En cambio, Juan, hijo de Zacarías, como siempre estuvo en la morada del temor reverencial y de la vergüenza de Dios, jamás abrió los labios para otra cosa que para alabar a su Señor [2].

---

[1] *Ṣūfī* de Bagdad, muerto el año 275 de la héjira. Para la cuestión a que alude aquí Algazel, cfr. Massignon, *La passion d'al-Ḥallaj* (Index, s. v. *Gholām Khalīl).*

[2] Abū-l-Qāsim Ibrahīm ben al-Ŷunayd, *ṣūfī* de Bagdad († 270 de la héjira).

[3] Abū-l-Ḥasan al-Nūrī, *ṣūfī* de Bagdad († 295 de la héjira).

13 — DEL MÉRITO DE LA COMPLACENCIA CON LOS DECRETOS DIVINOS

Esta complacencia, fruto también del amor, constituye una de las más sublimes moradas de los que están cerca de Dios. Su esencia es, por su oscuridad, muy difícil de apreciar para la mayoría de los hombres. Sólo aquellos a quienes Dios mismo se la revela, pueden sortear los peligros de error que implica su concepto. Por eso, algunos llegan hasta negar la posibilidad de este estado de alma, es decir, el complacerse con los decretos de Dios que contradicen al amor propio. Añaden, además, que si fuese posible que el hombre se conformara gustoso con todas las cosas, en cuanto que todas ellas son obra de Dios mismo, debería también complacerse con la infidelidad y el pecado. Y, engañados por este razonamiento, llegan a considerar como acto laudable de resignación a los decretos divinos el complacerse en las prevaricaciones, maldades y vicios de toda especie.

---

[1] Alcorán, XIX, 34.

[2] *Iḥyā'*, IV, 243-246. Cfr. Asín, *Logia*, nº 69.

Comencemos, pues, por demostrar primero el mérito de esta virtud, antes de explicar su real esencia y su posibilidad.

Consta aquélla, ante todo, por los versículos siguientes del Alcorán: 1° (V, 119): «Dios se complace de ellos, y ellos de Dios.» — 2° (LV, 60): «¿Hay acaso para el beneficio otra recompensa que el beneficio?» Ahora bien, el colmo del beneficio a que el siervo de Dios puede aspirar es, sin duda, que Dios esté de él satisfecho; y esta satisfacción, a su vez, es el premio de la complacencia del siervo en los decretos de su Señor. — 3° (IX, 73): «[Dios les ha prometido] mansiones felices en los jardines del Edén; pero la complacencia de Dios es algo más grande.» Aquí coloca Dios por encima de los jardines del Edén su complacencia, lo mismo que en otro lugar coloca sobre la oración ritual el ejercicio devoto de la oración mental, porque así como la contemplación de Dios, en esta última, es más meritoria que la simple plegaria ritual, así también el complacerse Dios con sus siervos es cosa mucho más alta que el mismo paraíso, ya que sus moradores buscan a Dios en él, como meta de todas sus aspiraciones. Así, en efecto, consta en aquel *ḥadīṯ* del Profeta, según el cual Dios se manifestará en todo su esplendor a los creyentes, y después les dirá: «— Pedidme.» Y ellos le responderán: «— ¡Tu complacencia!» De modo que, aun después de gozar ya de la visión beatífica, le piden su complacencia. Basta esto último para ponderar el mérito de la complacencia del siervo con Dios, cuyo significado explicaremos luego. En cuanto a la complacencia de Dios con sus siervos, tiene ya otro significado, que se parece mucho al que dijimos tiene el amor de Dios al siervo; pero no es lícito revelar su esencia, porque el entendimiento de la mayoría de las gentes es incapaz de comprenderlo, y los pocos que lo comprenden se lo guardan para sí. De todos modos, es evidente que no hay beneficio más alto, que el de la visión beatífica; luego si los bienaventurados piden, tras ella, el don de la complacencia divina, es porque ésta es la causa de la continuidad y persistencia de la visión. Ellos, en efecto, consideran la visión de Dios como la meta última y extrema de todas sus aspiraciones, y, una vez que ya la lograron, al ver que

Dios les ordena que le pidan algo, no le piden más que la continuidad de su visión, cuya causa saben es la complacencia de Dios.

Consta, además, la excelencia de esta virtud por las siguientes tradiciones proféticas:

1ª Preguntó el Profeta a un grupo de sus Compañeros: «—¿Qué sois vosotros?» «—Creyentes.» «—Y ¿cuál es la señal de vuestra fe?» «—Que soportamos pacientes la tribulación, damos gracias a Dios en la prosperidad y nos complacemos, resignados y gustosos, en los decretos divinos.» «—¡Creyentes sois, en verdad, por el Señor del templo de la Kaᶜba!»

2ª Dijo en otra ocasión el Profeta: «Aquel que se conforma gustoso con las pocas provisiones que Dios le envía, también Dios se conformará gustoso con las pocas obras buenas que practique.»

3ª «Cuando Dios ama a uno de sus siervos, lo somete a la tribulación; y si con paciencia la sufre, lo elige como suyo; y si gustoso se complace en ella, lo escoge como a su amigo sincero.»

4ª «Cuando llegue el día de la resurrección, hará nacer Dios alas a un grupo de gentes de mi pueblo, y volarán desde sus sepulcros hasta los jardines del paraíso, por los cuales libremente circularán y se recrearán a su gusto. Y les dirán los ángeles: «—¿Visteis por ventura la cuenta y juicio de las acciones? Y ellos responderán: «—No vimos cuenta alguna.» «—¿Pasasteis acaso por el puente del *sirāt?*» «—No vimos puente alguno.» «—¿Visteis la *gehena?*» «—Tampoco vimos nada de eso.» «—Pues ¿de qué pueblo sois?» «—Del pueblo de Mahoma.» «—Decidnos, por Dios: ¿cuáles fueron, pues, en el mundo vuestras obras?» «—Dos solas virtudes que poseímos nos hicieron alcanzar este grado de mérito por la misericordia de Dios.» «—Y ¿cuáles fueron esas dos virtudes?» «—Que cuando estábamos solos, tuvimos siempre vergüenza de ofender a Dios, y que, además, estuvimos siempre contentos con lo poco que Dios nos dió.» «—¡Merecida tenéis, pues, esta recompensa!»

5ª Dijo también el Profeta: «¡Oh, vosotros, los que sois pobres! Dadle a Dios señal de vuestra complacencia de todo corazón, porque así, y sólo así, ganaréis el premio de vuestra pobreza.»

6ª En las historias de Moisés se cuenta que los hijos de Israel le dijeron: «—¡Oh, Moisés! Pídele a tu Señor para nosotros alguna cosa, con la cual, si la hiciéremos, esté Dios satisfecho de nosotros.» Y Moisés exclamó: «—¡Oh, Dios mío! Ya has oído lo que me dicen.» Dios, entonces, le inspiró: «—¡Oh, Moisés! Díles que procuren estar ellos satisfechos de Mí, y así, Yo también estaré satisfecho de ellos.»

7ª Consuena con estas palabras la sentencia de Mahoma, que dice: «El que quiera saber lo que él es a los ojos de Dios, que mire lo que Dios es a sus ojos, pues Dios tiene a su siervo en el mismo rango en que su siervo lo tiene a Él.»

8ª En las historias de David cuéntase que Dios le dijo: «—¿Qué ganan mis amigos íntimos con poner en las cosas de este mundo sus cuidados, si con la mundana preocupación desaparece de sus corazones la dulzura de mi conversación y trato? ¡Oh, David! Lo que de mis íntimos amigos quiero Yo, es que sean espirituales y que jamás estén tristes.»

9ª Cuéntase que Moisés dijo: «—¡Oh, Señor! Muéstrame qué he de hacer para complacerte.» Y Dios le inspiró: «— Mi complacencia está en que hagas una cosa que te repugne; pero tú no podrás soportar eso que te repugna.» Díjole Moisés: «— Muéstrame, pues, Señor, cuál sea ella.» Y Dios le dijo: «— Mi complacencia está en que gustoso te complazcas tú en mis decretos.»

10ª En las historias antiguas se narra que uno de los profetas se quejó a Dios, durante veinte años, del hambre, de la pobreza y de los piojos, sin que Dios escuchase sus quejas; y después, Dios le inspiró: «¿Cuánto tiempo vas a estar quejándote? Esto que te sucede está escrito así mismo en cabeza del Libro del destino, desde tu principio, antes de que Yo crease los cielos y la tierra. Esto teníaslo decretado así y predestinado por Mí, antes de que Yo crease el mundo. ¿Por ventura quieres que Yo vuelva a crear de nuevo el mundo, por ti solo, o es que quieres que Yo cambie mis decretos respecto de ti, y que, por tanto, esté lo que tú deseas por encima de lo que Yo quiero? ¡Por mi poder y mi majestad juro que, si osares balbucir otra vez tus quejas en el fondo de tu corazón, borraré tu nombre del registro de la profecía!»

11ª Cuéntase que uno de los hijos pequeños de Adán se divertía subiendo y bajando por el cuerpo de su padre: poniendo los pies sobre sus costillas como peldaños, subía hasta su cabeza y descendía luego por ellas, mientras que Adán permanecía callado, inclinada su cabeza hacia el suelo sin levantarla. Otro de sus hijos mayores le preguntó: «— ¿No ves acaso, padre mío, lo que éste hace contigo? ¿Cómo no se lo prohibes?» Y Adán respondió: «—¡Oh, hijo mío! ¡Yo he visto lo que vosotros no visteis y sé lo que vosotros no sabéis! Una sola vez hice, por propia iniciativa, un solo movimiento, y caí desde la mansión de la gloria a la morada del envilecimiento, y desde la mansión de la felicidad a la de la desgracia. Por eso temo que, si me muevo otra vez, me sobrevenga algún otro mal que ignoro.»

12ª Cuéntase que Dios inspiró a David: «¡Oh, David! Tú quieres y Yo quiero; pero solamente será lo que quiero Yo. Por consiguiente, si te resignas a lo que Yo quiero, con ello te bastará para lograr lo que tú quieres; mas si no te resignas a lo que Yo quiero, Yo te abrumaré de fatigas para que trates de lograr lo que tú quieres, y, después, no será sino lo que Yo quiero.»

Consta, finalmente, la excelencia de esta virtud por los siguientes ejemplos y sentencias de los siervos de Dios:

1º De ibn ʿAbbās [1]: «Los primeros que en el día del juicio serán llamados a entrar en el paraíso, son aquellos que alaban a Dios en toda ocasión y coyuntura.»

2º De ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz [2]: «No siento jamás alegría, más que en las cosas que Dios ha decretado.» Y si le preguntaban: «—¿Qué apeteces?», respondía siempre: «— Lo que Dios haya decidido.»

3º De Maymūn ibn Mahrān [3]: «No tiene cura la necedad de quien no se conforma gustoso con los decretos divinos.»

4º De al-Fuḍayl [4]: «Si no puedes soportar la decisión de Dios, tampoco podrás resistir la de tu amor propio.»

5º De ʿAbd al-ʿAzīz b. Abū Rawād [5]: «No está el mérito de la vida devota en comer pan de cebada y vinagre, ni en vestir de lana y pelo de camello, sino tan sólo en la complacencia con los decretos divinos.»

6º De ʿAbd Allāh ibn Masʿūd [6]: «Preferiría yo lamer una brasa, aunque me quemase, antes que decir, cuando una cosa me sucede, «¡ojalá no me hubiese sucedido!», o de una cosa que no me ha sucedido, «¡ojalá me sucediese!».

7º Contemplaba un hombre una úlcera que tenía Muḥammad ibn Wāsiʿ [7] en su pie, y le dijo: «—¡Compasión me da de ti por esa úlcera!» Y Muḥammad le respondió: «— En cambio yo se la agradezco a Dios desde que me salió, porque no me salió en un ojo.»

---

[1] ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās ibn ʿAbd al-Muṭālib, tío de Mahoma.

[2] Es el califa ʿUmar II, de la dinastía omeya, famoso por su piedad, que reinó desde el año 99 de la héjira hasta el 101.

[3] Jurista celebrado († 117 de la héjira).

[4] Abu ʿAlī al-Fuḍayl ben ʿIyāḍ, natural del Jurāsān, fué un piadoso asceta y tradicionista († 187 de la héjira).

[5] Murió el año 140 de la héjira.

[6] Prefecto del tesoro público, durante el califato de ʿUṯmān (23-35 de la héjira).

[7] Abū Bakr, de la tribu de Azd, natural de Basora, muerto el año 127 de la héjira.

8° En las tradiciones israelitas se refiere que un devoto sirvió a Dios largos años, pasados los cuales vió en sueños a fulana la pastora, de la cual se le reveló que iría al paraíso. Preguntó, pues, por ella hasta que la encontró, y le pidió que le permitiese pasar tres días en su compañía, a fin de ver qué vida llevaba. En ese tiempo, él pasaba las noches en oración, mientras ella dormía, y en ayunas, mientras ella rompía el ayuno al anochecer. Díjole el devoto: «—Pero ¿es que no haces tú más que esto que he visto? Y ella le respondió: «—¡No, por Dios! No hago más que esto que has visto, ni sé tampoco hacer otra cosa.» El devoto, sin embargo, no cesaba de insistir preguntándole que se lo dijese, hasta que ella le dijo: «— Una cosa tan sola hago, y es ésta: que si me encuentro sumida en la adversidad, no deseo la prosperidad, y si caigo en una enfermedad, no ansío la salud, y si estoy al sol, no apetezco la sombra.» Puso entonces el devoto su mano sobre su propia cabeza y exclamó: «—¿Y es ésta, por Dios, esa cosa tan grande que los devotos son incapaces de hacer?» [1].

14 — EXPLÍCASE EN QUÉ CONSISTE LA COMPLACENCIA CON LA VOLUNTAD DIVINA Y MUÉSTRASE CÓMO SEA POSIBLE RESPECTO DE LAS COSAS QUE CONTRARÍAN EL AMOR PROPIO

Los teólogos que dicen que, respecto de las cosas contrarias al apetito sensible, es decir, respecto de las adversidades y tribulaciones, sólo cabe la virtud de la paciencia, mientras que la de la complacencia o conformidad con ellas no puede concebirse, arrancan para su negativa de que también niegan la posibilidad de amar a Dios; mas cuando la real existencia de este amor ha quedado ya sólidamente establecida, es decir, cuando nos consta que es posible para el alma amar a Dios y con vehemencia tal que todas sus aspiraciones queden como anegadas en el océano del amor divino, ya no puede ocultársele a nadie que el amor habrá entonces de producir la complacencia o conformidad gustosa del amante con las acciones todas de su Amigo y Amado. Esta complacencia, en efecto, puede concebirse de dos modos distintos:

1° Que suprima del todo la sensación del dolor producido por la adversidad, hasta el punto de que el sujeto, víctima de aquélla, la soporte sin sentirla, o que si le sale, por ejemplo, una úlcera o llaga, no note su dolor. Un ejemplo de esto nos ofrece el soldado en el combate, pues a veces ocurre que, gravemente herido, no siente el dolor de la herida, bien porque se lo impida la vehemente pasión de la ira que lo exalta, bien el terror que le domina, hasta que ve que la sangre le fluye y por ella advierte que está herido. Todavía más se observa esto mismo en el que se levanta de la cama con la preocupación de algo urgente que ha de hacer, y esta preocupación le impide darse cuenta de que le duele una espina que se le ha clavado en el pie. Más aún: si profundamente abstraído por una grave preocupación que le obsesiona, se le aplican a un enfermo ventosas, o si el barbero le rasura a alguien la cabeza con una navaja mellada, tampoco siente el dolor que le producen con su respectiva operación el practicante o el barbero. Todo esto obedece a que, cuando el corazón está completamente sumido en un cuidado cualquiera que le absorbe y obsesiona, no percibe ya ninguna otra cosa. Asimismo también, al amante apasionado, absorto en la contemplación de su amada o abstraído en el pensamiento de su amor, pueden a veces ocurrirle cosas que en otra ocasión le producirían vivo dolor u hondas preocupaciones, pero que entonces no las nota ni siente dolor alguno, porque el excesivo amor y la pasión que a su corazón dominan le impiden que se dé cuenta. Y si esto le sucede aunque el dolor o el cuidado procedan de causas ajenas al amado, mucho más le sucederá si es su mismo amado quien se los causa.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 246-248.

Si, pues, el amor apasionado es, como se ve, uno de los más graves y hondos cuidados que al corazón humano preocupan y dominan, y si por los ejemplos citados se concibe como posible que un amor cualquiera, tibio y poco intenso, suprima la sensación de un dolor ligero, también se habrá de concebir como posible que un amor vehemente y apasionado suprima un dolor vivísimo. El amor, efectivamente, puede aumentar en intensidad, lo mismo que el dolor. Ahora bien, así como es a veces muy fuerte el amor producido por la belleza de las formas externas que los ojos del cuerpo perciben, así también puede serlo el producido por la hermosura de las formas internas, que se perciben con los ojos del alma. Pero es así que la hermosura de la Majestad divina excede sin comparación a toda otra belleza y hermosura criada; luego aquel a quien se le descubra y revele alguna porción de la hermosura divina, es evidente que su brillo le ofuscará hasta el extremo de dejarlo atónito y extático, sin que se dé cuenta de nada de lo que le ocurra.

2° Que el sujeto sienta y perciba perfectamente el dolor y molestias que la adversidad le produce, pero que, no obstante, se complazca en ella y, lo que es más aún, la desee y quiera, es decir, con voluntad racional, aunque la naturaleza, instintivamente, la rehuya. Tal ocurre, por ejemplo, con el enfermo que solicita del sangrador le sangre o le aplique ventosas: el paciente, en efecto, siente el dolor de la operación, pero se complace en él y hasta lo desea y gustosamente a él se somete y lo acepta del sangrador como un favor y beneficio que le hace. Este mismo es, pues, el estado de alma de quien se complace con los dolores que Dios le envía. Asimismo, todo el que emprende un viaje para obtener ganancia en un negocio comercial, siente, indudablemente, las molestias y dificultades que el viaje trae consigo; pero el amor de la ganancia, que piensa obtener, le hace conformarse gustoso con las molestias y hasta complacerse en ellas.

Así, pues, también, cuando al hombre le sobreviene una grave adversidad que Dios le envía, si tiene fe viva de que el premio que Dios le tiene reservado es mucho mayor y está muy por encima de lo que la adversidad le ha hecho perder, se conformará, sin duda, con ella y hasta la deseará y amará y dará por ella gracias a Dios. Esto, suponiendo que el sujeto haga caso del premio y vuelva sus ojos al beneficio; porque también cabe que el amor domine al amante hasta el punto de poner toda su intención y deseo en hacer la voluntad de su Amado y en conformarse gustoso con su beneplácito, sin ningún otro fin tras éste. Entonces, en efecto, lo que el Amado quiera y al Amado le plazca, será, cabalmente, lo que el amante quiera, ame y busque.

Todos estos efectos los observamos y conocemos por experiencia palmaria de lo que a diario sucede con el amor de las criaturas, y los escritores se han dedicado a describirlos minuciosamente, así en prosa como en verso. Y eso que el amor humano, por ellos así descrito, no tiene otro origen que la contemplación, con los ojos del cuerpo, de la hermosura física y externa de una forma bella. Ahora bien, ¿qué es en realidad esa belleza? Pues, sencillamente, epidermis, carne y sangre, rellenas de inmundicia y porquerías, que en su principio fué una gota de inmundo semen, que acabará por ser un cadáver fétido y podrido, y que entre tanto no es más que un vehículo cargado de excrementos. Y ¿qué es en realidad el órgano que percibe esa belleza? Pues, sencillamente, el ojo humano, instrumento vil y despreciable, que se engaña a menudo en lo que ve, pues ve chico lo que es grande, y grande lo que es chico, y próximo lo lejano, y hermoso lo feo. Por consiguiente, si este amor humano puede llegar a producir tales efectos cuando se enseñorea del corazón, ¿por dónde va a ser inverosímil que también los produzca el amor de la hermosura divina, eterna *a parte ante* y *a parte post* e infinita en su perfección, que además es percibida con los ojos del alma, los cuales no están, como los del cuerpo, expuestos a error en su visión, y que no se destruyen por la muerte, sino que perduran y viven, después de morir el cuerpo, gozando junto a Dios de una vida feliz que Él les otorga, y hasta dotados, tras la muerte, de una vista más penetrante y clara? Esto es de palmaria evidencia para todo el que lo examine a la luz de la razón reflexiva.

Pero, además, consta que así es por los hechos, es decir, por los casos ejemplares que de los amadores de Dios se refieren, así como también por sus dichos y sentencias. He aquí algunos:

1º De Šaqīq al-Baljī [1]: «El que ve el premio que Dios promete a quien soporta gustoso la adversidad, no apetece ya salir de ésta.»

---

[1] ʿAlī Šaqīq b. Ibrāhīm al-Baljī, discípulo del famoso místico ibn Adham († 194 de la héjira).

2º De al-Ŷunayd [1]: «Pregunté a Sarrī al-Saqatī [2]: «—¿Siente acaso el que a Dios ama el dolor de la adversidad?» Y él me respondió: «— No.» Insistí: «— ¿Aunque le den un golpe con la espada?» Contestó: « —Tampoco. Aunque le den setenta golpes, uno tras otro.»

3º De un amante de Dios: «Amo todas las cosas que Dios ama, hasta el extremo de que, si Él amase el fuego del infierno, amaría yo también entrar en él.»

4º De Masrūq [3]: «Vivía en el desierto un beduíno con su familia, en compañía de un perro, un asno y un gallo. El gallo les despertaba para la oración ritual, el asno les traía agua y les trasportaba la tienda, y el perro les servía de guardián. Vino el zorro y les robó el gallo. Todos se quedaron tristes y afligidos de perderlo; pero el beduíno, que era un santo, exclamó: « Quizá sea mejor para »nosotros.» Vino luego un lobo y abrió al asno en canal y lo mató. Se afligieron también mucho de perderlo; pero el hombre dijo de nuevo: « Puede ser que sea lo que más nos convenga.» Vino, por fin, tras esto, la muerte del perro. Y el hombre dijo asimismo: « Quizá ello sea lo mejor.» Después, cierto día, amanecieron y miraron a su alrededor, y vieron que sus vecinos habían sido llevados cautivos, quedándose ellos solos. Y si los demás habían sido cautivados, fué tan sólo porque denunciaron su presencia las voces de los perros, asnos y gallos que tenían. De modo que la muerte de sus animales fué, efectivamente, mejor para ellos, como Dios lo había decretado. Por eso, el que conoce bien los misterios de la bondad de Dios, se conforma gustoso con lo que le sucede, porque, en todo caso, es obra de Dios mismo.»

5º Cuéntase que Jesús pasó junto a un hombre ciego, leproso, impedido y paralítico de ambos lados, cuya carne se le caía a trozos por la lepra, pero que, a pesar de todos sus males, decía: «¡Loado sea Dios que me ha preservado de la prueba a que ha sometido a la mayor parte de sus criaturas!» Preguntóle Jesús: « — Pero ¿cuál es la prueba de que te ves libre o exento?» Y el hombre le respondió: « — ¡Oh, Espíritu de Dios! Yo estoy mucho mejor que aquel en cuyo corazón no puso Dios lo que en mi corazón ha puesto, es decir, su conocimiento intuitivo.» Y Jesús le dijo: « — ¡Tienes razón! Dame tu mano.» Diósela el hombre, y de repente se transformó en un hombre bellísimo de rostro y hermosísimo de aspecto, porque Dios le había hecho desaparecer todas las enfermedades que tenía. Acompañó luego a Jesús y se consagró con él a la vida devota [1].

---

[1] Abū-l-Qāsim Ibrāhīm ben al-Ŷunayd, *ṣūfī* de Bagdad († 270 de la héjira).

[2] *Ṣūfī* de la escuela de Bagdad († 253 de la héjira).

[3] Masrūq b. al-Aŷdaᶜ b. Mālik, asceta y tradicionista de Kūfa († 64 de la héjira).

6º Amputáronle a ʿUrwa ibn al-Zubayr [2] un pie desde el tobillo porque lo tenía atacado de gangrena, y al acabar la operación exclamó: «¡Loado sea Dios, que me ha tomado un solo pie!» Y no dejó de hacer aquella noche sus devociones acostumbradas.

7º Decía ibn Masʿūd [3]: «La pobreza y la riqueza son dos monturas tan iguales, que lo mismo me da montar en la una que en la otra: si es la pobreza, con ella practico la paciencia, y si es la riqueza, con ella practico la caridad.»

8º Decía Abū Sulaymān al-Dāranī [4]: «De todas las moradas logré llegar a alguno de sus estados místicos, excepto la morada de la complacencia con los divinos decretos, pues de ella tan sólo llegué a aspirar su aroma; pero, a pesar de todo, si Dios introdujese a todas las criaturas en el cielo y sólo a mí me lanzase al infierno, me conformaría gustoso con su decisión.»

9º A otro místico contemplativo le preguntaron: «—¿Llegaste acaso a la cumbre de la morada de la conformidad?» Y respondió: «—A la cumbre, no; pero a esa morada sí que llegué, pues si Dios me pusiese como puente sobre el infierno, para que por encima de mí pasaran las criaturas todas al paraíso, y después llenase conmigo solo la *gehena* para cumplir su juramento en sustitución de todas las criaturas, me complacería gustoso con su decreto y me conformaría con su beneplácito.» Palabras son éstas de quien sabe perfectamente que el amor divino absorbe de tal modo todas sus aspiraciones y cuidados, que habría de impedirle sintiera el dolor del fuego infernal, o que, si lo sentía, quedarían apagados sus ardores por el deleite que le produciría la conciencia de su conformidad con la voluntad de su Amado de arrojarlo al fuego del infierno. Este estado de alma nada tiene de imposible, aunque esté muy lejos de la capacidad de nuestros débiles estados psicológicos, pues el alma endeble e incapaz no debe nunca negar los estados de las almas animosas, ni pensar que lo que ella es incapaz de conseguir, tampoco lo puedan conseguir las almas fuertes.

10º Enfermó de hidropesía ʿImrān ibn al-Ḥuṣayn [5], y durante treinta años hubo de permanecer postrado sobre su espalda sin poderse levantar ni sentar, y teniendo que hacer sus necesidades por un agujero, que le abrieron, en el lecho de ramas de palmera sobre el cual yacía. Entró a verle Muṭarrif — o un hermano de éste, llamado al-ʿAlā' ibn al-Šakīr —, y se echó a llorar viéndole en tan triste estado. El enfermo le preguntó: « — ¿De qué lloras?» Él le respondió: « — De verte en situación tan terrible.» Él le replicó: « — Pues no llores, porque yo quiero lo que quiere Dios para mí.» Y luego añadió: « — Voy a contarte una cosa que quizá te aproveche; pero guárdame el secreto, hasta que yo muera: Los ángeles me visitan y con ellos converso familiarmente y ellos me saludan y yo oigo sus saludos.»

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, nº 88.

[2] Compañero de Mahoma († 94 de la héjira).

[3] Compañero de Mahoma.

[4] Abū Sulaymān ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad b. ʿAṭiyya, asceta oriundo de Wāsiṭ, murió en Dārayyā, cerca de Damasco, el año 235 de la héjira.

[5] Asceta muerto en Basora el año 52 de la héjira. Cfr. *Al-Andalus*, I, pp. 44-45.

11° Otro de éstos contaba: «Entramos a visitar a Suwayd ibn Šuʿba[1] y no vimos allí más que una sábana tirada por el suelo. Pensamos que debajo de ella nada había, hasta que lo descubrimos. Su mujer le dijo: « — ¡Esposo mío!, ¡por tu vida! ¿No te daremos algo que comas y bebas?» Él le respondió: « — Larga es ya, por cierto, esta postura y mis piernas están ulceradas y estoy extenuado sin comer bocado ni beber un sorbo de agua desde hace tantos y cuantos días; pero no me alegraría si de estas molestias me quitase Dios aunque fuese tan sólo cantidad de una uña.»

12° Cuando Saʿd b. Abū Wigāṣ[2], que ya estaba ciego, llegó a Meca, las gentes corrían a verle, y cada cual le suplicaba que pidiese a Dios por él. A todos atendía, y sus peticiones eran escuchadas por Dios.

Dice ʿAbd Allāh b. al-Sāʾib: «Yo era entonces joven. Llegué adonde estaba, me le dí a conocer y me reconoció, diciendo: « — Tú eres el lector alcoránico de los de Meca.» « — Sí», le contesté. Y añadí, seguidamente: « — Tú que pides a Dios favores para los demás, ¿cómo no le pides para ti, a ver si te devuelve la vista?» Sonrióse y me dijo: « — ¡Oh, hijito mío! Para mí es cosa mejor que mi vista el decreto de Dios.»

13° A cierto *ṣūfī* se le perdió un hijo pequeño, sin que, durante tres días, supiese dónde estaba, y le decían: « — ¿Cómo no le pides a Dios que te lo devuelva?» Pero él respondió: « — El que yo me resista a aceptar el decreto de Dios es para mí más grave adversidad que el perder a mi hijo.»

14° Cuéntase de un devoto que decía: «Un pecado muy grave cometí y por él estoy llorando hace sesenta años.» Llevaba, en efecto, una vida de ejercicios ascéticos muy duros, en penitencia de aquel pecado. Preguntáronle, pues: « — ¿Y qué pecado fué?» A lo que respondió: « — Que una vez dije, al sucederme una cosa: ¡Ojalá no me hubiese sucedido!» [1].

---

[1] No lo encuentro citado en los repertorios biográficos que poseo.

[2] Compañero de Mahoma.

15 — DEMUÉSTRASE QUE LA PLEGARIA Y EL ODIO AL PECADO SON COMPATIBLES CON LA VIRTUD DE LA CONFORMIDAD

Yerran en este punto algunos necios e ilusos, cuando pretenden que, por ser el pecado y la infidelidad efectos del decreto de Dios, hay obligación de conformarse y complacerse en ellos. Tal opinión nace de ignorancia y negligencia al interpretar los misterios de la revelación divina.

Por lo que toca a la plegaria u oración deprecatoria, es evidente que su práctica es una de las devociones recomendables, como lo demuestra el gran número de ellas cuyo texto se conserva, atribuídas a Mahoma y a todos los demás profetas, los cuales consta, sin embargo, que lograron llegar a la morada de la conformidad y aun a sus más altas cumbres. En cuanto a los pecados, es muy cierto que los siervos de Dios, lejos de conformarse o complacerse en ellos, tienen por obra devota el censurarlos y aborrecerlos, porque Dios mismo vitupera a quienes en el pecado propio o ajeno se complacen, en vez de corregirlo de palabra y aun de obra. En un *ḥadīṯ* del Profeta se dice que quien presencia un acto reprobable y en él se complace, es como si lo hiciera. Y en otro *ḥadīṯ* se agrega que si uno comete un homicidio en el oriente y otro se complace de él en el occidente, es cómplice de su crimen. Por otra parte, también manda Dios que tengamos santa envidia o emulación por las obras buenas de los otros, así como por preservarnos de sus maldades. Y por lo que toca al odio del infiel y del pecador, son también incontables los textos del Alcorán y de las tradiciones proféticas que lo justifican y recomiendan.

Objeción. — Pero dirás quizá: «También hay textos alcoránicos y tradiciones del Profeta que recomiendan la conformidad y complacencia con el decreto de Dios; luego, o bien hay que decir que los pecados no dependen del decreto divino, lo cual es absurdo y contrario a la unicidad de Dios, o bien hay que afirmar que el odio al pecado implica odio y aversión a lo que Dios ha decretado y dispuesto. ¿Cómo, pues, encontraremos el medio de conciliar ambas cosas, si son contradictorias bajo este aspecto? ¿Cómo es posible armonizar la conformidad con el odio, respecto de una sola y la misma cosa?.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 248-252.

Respuesta. — Esta objeción es un sofisma, propio para inducir a error a las inteligencias débiles e incapaces de penetrar los misterios de la ciencia teológica. A algunos les hace tanta fuerza, que, fundados en su apariencia de razón, llegan hasta a sostener que el silencio ante los crímenes y ofensas contra Dios es una de las moradas de la virtud de la complacencia con su voluntad y la llaman «bondad de carácter». Pero esto es una insensatez pura y simple. Antes bien, nosotros afirmamos que la virtud de la conformidad con los decretos divinos y el odio o aversión al pecado son contrarios entre sí, tan sólo cuando recaen simultáneamente sobre una misma cosa, considerada de un mismo modo y bajo el mismo aspecto o punto de vista. En cambio, la contradicción no se dará, aunque recaigan sobre una misma cosa, si es aborrecida ésta bajo un aspecto y aceptada con gusto bajo otro aspecto diferente. Puede, por ejemplo, ocurrir que muera un enemigo tuyo, que a la vez sea enemigo de alguno de tus enemigos al cual deseaba aquél dar muerte. Es evidente que tú sentirás que haya fallecido aquél, en cuanto que era enemigo de tu enemigo; pero, en cambio, te alegrarás, en cuanto que era simplemente enemigo tuyo. Así pues también, el pecado tiene dos aspectos: uno, que dice relación a Dios, en cuanto que es obra suya, efecto de su voluntad y libre elección; y bajo este aspecto considerado, hemos de conformarnos y complacernos en el pecado, reconociendo el derecho de propiedad que el dueño y señor de la cosa tiene para hacer con ella lo que bien le plazca; pero, además, el pecado tiene otro aspecto, que dice relación al hombre pecador, en cuanto que ya es adquisición de éste, atributo suyo y señal o indicio de que para Dios es el pecador objeto de abominación y de odio, puesto que lo ha sometido al influjo de ocasiones que lo apartasen de Él y lo hiciesen odioso a sus ojos; y bajo este otro aspecto considerado, ya hemos de abominar y reprobar ese mismo pecado.

Pero esto no se puede comprender con toda claridad, si no es mediante un ejemplo. Supongamos un hombre, muy querido de varias personas, el cual, a presencia de todas ellas, dice: «Quiero distinguir bien quién de vosotros me ama y quién me odia. Para ello, voy a establecer un criterio verídico y una norma evidente, que será ésta: me dirigiré a fulano y le maltrataré y le daré de golpes, hasta tanto que él se vea obligado a injuriarme e insultarme, de modo que yo, ante sus injurias, tenga que odiarlo y considerarlo ya como enemigo mío, y que todos cuantos lo amen sepan también que son mis enemigos, y todos cuantos lo odien sepan asimismo que son mis amigos.» Dicho esto, lo lleva a efecto, y resulta lo que se proponía, es decir, que el golpeado le llena de injurias, las cuales producen en él un odio que a su vez es causa de enemistad.

Es evidente que todos cuantos sean sinceros en sus protestas de amarle y conozcan bien las condiciones que les ha impuesto para demostrárselo, tendrán que decir: «Por lo que toca a la conducta que has seguido molestando a este individuo, dándole de golpes, echándole de tu presencia y exponiéndole con ello a incurrir en tu odio y enemistad, yo me complazco en ella y la amo, porque a ti te parece bien, porque es conducta tuya, obra tuya y voluntad tuya. En cambio, las injurias que te ha dirigido son injustas de su parte, ya que su deber era soportarlas paciente sin insultarte; pero, a pesar de todo, eso era cabalmente lo que tú querías que él hiciese, puesto que tu propósito al golpearle era precisamente hacerle prorrumpir en injurias que te forzasen a odiarlo. De modo que, en cuanto efecto resultante de lo que tú querías y de la conducta que te propusiste adoptar, también yo me complazco en ello, pues si el efecto no hubiese resultado, habría sido con menoscabo de tu previsión y hubiera quedado así fallida tu voluntad, y yo no puedo menos de odiar todo cuanto a tu voluntad contraríe. Ahora, considerada la conducta de ese individuo en cuanto que ella es ya una cualidad que él ha adquirido y la ha hecho suya, es decir, en cuanto que es una injusticia y osadía que él ha cometido contra ti en vez de cumplir los deberes que tu bondad le imponía, es a saber, el haber soportado con paciencia tus golpes sin corresponder a ellos con injurias, ya no puede menos de ser abominable para mí, en cuanto que dice relación a él, en cuanto que es cualidad suya, no en cuanto que es objeto de tu voluntad y resultado de tu conducta para con él. El odio que tú le profesas por sus injurias, en él me complazco gustoso y lo amo y quiero, porque tú lo quieres, y, conformándome contigo, también yo odio a ese individuo, ya que es condición del verdadero amante ser amigo del amigo del amado y enemigo de su enemigo. En el odio que él te profesa, también me complazco, en cuanto que tú quisiste que él te odiara, cuando de ti mismo lo apartaste y lo sometiste al influjo de los estímulos del odio; pero de ese mismo odio suyo hacia ti, yo abomino, en cuanto que es cualidad suya, acción que él se ha hecho propia y por la cual tú lo odiaste; ya a mis ojos ese sujeto es aborrecible, cabalmente porque te odia y aborrece a ti; y el odio y aversión que te tiene es, por eso, para mí también abominable, en cuanto cualidad suya, aunque en todo ello me complazca, en cuanto que es efecto de tu voluntad.»

La contradicción existiría, en cambio, si ese tal dijese: «En todo ello me complazco, en cuanto que tú lo quieres, y, a la vez, en cuanto que tú lo quieres también, de todo ello abomino.» Mas, si el acto le es abominable, no en cuanto efecto y objeto de la voluntad del amado, sino en cuanto cualidad del otro, que éste ha hecho suya, ya no hay contradicción. Ejemplos semejantes a éste los hay innumerables, en los que la misma cosa es grata para el sujeto, desde un punto de vista, e ingrata, desde otro distinto.

Esto supuesto, apliquemos el ejemplo a nuestro caso: El acto por el cual Dios somete a un hombre al influjo de los estímulos de la concupiscencia y a las ocasiones de pecar, hasta el punto de que unos y otras le arrastran a amar el pecado, y este amor luego le arrastra a pecar de hecho, se parece exactamente a los golpes que el amado de nuestro ejemplo dió a aquel sujeto, para que provocasen en él la cólera y ésta le arrastrase a prorrumpir en injurias e insultos. El odio que Dios profesa a quien le ofende pecando, aunque el pecado sea efecto de la anterior conducta de Dios, se asemeja también al odio que el injuriado del ejemplo siente hacia quien le injuria, aunque sus injurias sean resultado de la conducta de aquél, y objeto, por tanto, de su libre voluntad, que ha preparado antes la ocasión que había de determinarlas. El hecho de que Dios someta a cualquiera de sus siervos al influjo de los estímulos del pecado es indicio de que su voluntad eterna antecedente era de alejarlo de sí y odiarlo. Por lo tanto, todo siervo de Dios, que de veras le ame, debe odiar a ese a quien Dios odia y abominar de él y ser enemigo suyo, puesto que Dios lo apartó de su presencia. Por más que sea Dios mismo quien con su fuerza y poder le obligó a caer en su enemistad y a contradecir sus mandatos pecando, de hecho está alejado de Dios, maldito y expulsado de su presencia. Aunque su alejamiento y separación haya sido efecto de la fuerza violenta y de la necesidad fatal a que Dios mismo lo sometió, es un hecho que se halla ya distanciado de la proximidad de Dios, y debe, por tanto, ser también odioso y aborrecido para todos los que a Dios de veras aman, pues si han de conformarse y complacerse con la voluntad de su Amado, es preciso que manifiesten sentir odio hacia aquel a quien Dios también se lo muestra alejándolo de su presencia.

Como se ve, pues, de esta manera se concilian perfectamente la virtud de la conformidad con el decreto divino y los textos revelados que recomiendan amar y odiar al prójimo por Dios — según los casos — y tratar duramente a los infieles. Claro es que esta conciliación toma su origen y fundamento del misterio de la predestinación, que no es lícito revelar. Ese misterio se formula diciendo que el bien y el mal entran, ambos a dos, dentro de la esfera de la voluntad divina, aunque con esta diferencia: que el mal es querido de Dios, pero abominado, y el bien es querido de Dios y además aceptado con complacencia. El que diga, pues, que el mal no es querido por Dios, es un ignorante.

Y el que diga que ambos son queridos por Dios, pero sin esa diferencia de odio y complacencia, también es hombre de cortos alcances. Después de esto, descorrer el velo que cubre el misterio, está prohibido. Lo más conveniente es callar y limitarse a decir con el Profeta: «La predestinación es un secreto de Dios y no debe ser divulgado.» Su explicación pertenece a la mística especulativa, y nuestro propósito, además, en este momento, era tan sólo mostrar cómo es posible conciliar en la práctica la virtud de la complacencia en los divinos decretos con el odio al pecado, que también es objeto del decreto de Dios. Ahora bien, este propósito queda cumplido, sin necesidad de revelar aquel misterio.

Con esto se comprende también que no contradice a la dicha virtud la oración deprecatoria en que se le pide a Dios el perdón de los pecados pasados, la preservación en lo futuro y todas las gracias coadyuvantes para la salvación. Dios, en efecto, recomienda a sus siervos la práctica de la oración deprecatoria, a fin de que mediante ella pongan su pensamiento en Él con intención pura, con corazón humilde, con sensible devoción, y sea así la plegaria instrumento que purifique los corazones, llave que les abra la puerta de la revelación mística y causa ocasional de gracias reiteradas y sucesivas. El tomar la jarra y beber agua no son actos que contradigan a la virtud de la conformidad con el decreto divino de la sed, pues el beber para quitarla es simplemente poner en ejercicio una de las causas que el Autor de todas ellas ha preestablecido y decretado para tal efecto. Así también, la plegaria es una causa que Dios ha preordenado *ab aeterno* y cuyo empleo nos ha prescrito. Ya dijimos, en el capítulo anterior, que el uso de las causas creadas, dentro del curso normal y ordinario de la divina providencia, en nada contradice a la virtud del abandono y dejamiento del alma en manos de Dios. En nada contradice tampoco, pues, a estotra virtud de la conformidad, que está estrechamente enlazada con aquélla.

Lo que sí la contradice es el quejarse de las adversidades y repugnarlas de corazón, lamentándose de que Dios nos las envíe. En cambio no la contradice, si al manifestar al prójimo nuestras adversidades y desgracias, hacémoslo tan sólo para darle gracias a Dios por ellas y poner al descubierto que son efecto de la omnipotencia divina. Por eso decía un asceta de los antiguos: «Propio de la virtud de la conformidad es abstenerse de decir: «Hoy hace calor.» Entiéndase, en tono de queja, o sea, durante el verano, pues en el invierno, lejos de ser queja es un acto de gracias a Dios. La queja, pues, contradice a la conformidad, en todo caso. Así ocurre, por ejemplo, siempre que se censuran los guisos, pues hablar mal de una acción humana es hablar mal del supremo Hacedor, ya que Dios es el autor de todo lo creado. Asimismo faltan a esta virtud los que dicen: «La pobreza es una desgracia y una calamidad, y los hijos son una preocupación grave y una molestia, y el trabajo manual para vivir es un fastidio y una pena.» Todo esto destruye la virtud de la conformidad. Antes por el contrario, conviene resignarse a lo que el supremo Ordenador haya dispuesto y decretado en su reino, diciendo lo que decía ʿUmar [1]: «Nada me importa si amanezco rico o pobre, pues no sé cuál de ambas cosas será mejor para mí» [2].

16 — DEMUÉSTRASE QUE EL CENSURAR LOS PAÍSES EN QUE EL PECADO REINA Y EL HUIR DE ELLOS, TAMPOCO MENOSCABA LA VIRTUD DE LA CONFORMIDAD

Creen también algunas almas pusilánimes que la prohibición de salir del país en que la peste aparece — formulada, según dijimos, por el Profeta — es indicio claro de que también está prohibido el salir de un país en el que los pecados públicos reinan. Y se fundan en que tanto el uno como el otro caso equivalen a rehuir y repugnar los decretos de Dios. Pero esto es absurdo. Antes bien, la razón y causa de que sea ilícito escapar de un país después de aparecer en él la peste, es, según vimos en el tratado de la abnegación, que, si se abriera la puerta en tales casos, marcharíanse de allí todos los sanos y sólo quedarían los enfermos, abandonados, por tanto, y sin que nadie los cuidara, y así, perecerían miserablemente. Por eso mismo, compara tal abandono el Profeta a la fuga del soldado ante el enemigo. Y si dicho abandono del país apestado implicase siempre, por sí y esencialmente, oposición contra el decreto de Dios, no les sería lícito tampoco escapar a quienes están cerca de él, aunque no dentro de sus fronteras. Esto supuesto, es también evidente que el abandonar los países en que el pecado reina no implica rehuir y contrariar los divinos decretos. Antes bien, cae dentro de éstos el huir de todo aquello que deba ser rehuído.

---

[1] Se refiere a ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz, o sea, al califa ʿUmar II de la dinastía omeya, famoso por su piedad.

[2] *Iḥyā'*, IV, 252-254.

Asimismo, tampoco es acto censurable el censurar y vituperar los lugares que son tentación para pecar y las ocasiones que al pecado invitan, cuando la censura tiene por objeto y fin el apartar a los fieles de ofender a Dios. Los muslimes santos de los primeros siglos tuvieron esto siempre por costumbre, hasta el punto de que muchos de ellos unánimemente cubrieron de improperios a la ciudad de Bagdad y públicamente aconsejaron huir de ella a los fieles. Ibn al-Mubārak [1], por ejemplo, decía: «—Yo he recorrido todo el oriente y el occidente, y no he visto ciudad más malvada que Bagdad.» «—Y ¿cómo es eso?», le preguntaron. «— Pues porque en ella — respondió — se desprecia la divina gracia y no se le da importancia al pecado.» Cuando llegó al Jurāsān, preguntáronle qué le había parecido Bagdad, y contestó: «— No he visto en ella más que soldados iracundos, comerciantes ávidos de ganancias y lectores alcoránicos atontados.» Ni se crea que tales juicios fuesen pecados de maledicencia, pues no se referían en concreto a ninguna determinada persona que pudiera sufrir daño en su fama a consecuencia de esos juicios despectivos, ya que los santos los proferían con el único fin de precaver a los fieles contra el peligro de contagiarse con los pecados de Bagdad. Otros vituperaron, asimismo, el ᶜYrāq. Un *ṣūfī*, vestido con hábito monacal, se presentó cierto día a Fuḍayl ibn ʿYyāḍ [1]. Hízole éste sentar junto a sí y le preguntó dónde residía. Y al oirle decir que en Bagdad, apartóse de él y dijo luego a sus amigos: «Ha venido a mí uno en hábito de monje y, al preguntarle dónde residía, me ha dicho que en el nido de la maldad.» Todo esto demuestra que quien se vea sometido por Dios a la prueba de vivir en un país en el cual los pecados abunden y las virtudes se practiquen por pocos, no tiene excusa si allí permanece de asiento, y debe emigrar. Y si por acaso se lo impiden los lazos de familia o cualquier otra necesidad temporal, no debe resignarse ni complacerse gustoso en ello, sino que, antes bien, ha de hacerlo como a la fuerza, con el corazón apenado y diciendo continuamente: «¡Señor, sácame de este pueblo pecador.» Y esto, porque donde y cuando el pecado reina, la desgracia espiritual se establece de asiento y todos se pierden, incluso los buenos.

---

[1] ᶜAbd Allāh ibn al-Mubārak, asceta del Jurāsān († 180 de la héjira).

De lo dicho resulta que la virtud de la conformidad no puede versar sobre ninguna de las cosas que ocasionen menoscabo de la religión, sino en cuanto son consideradas como obra de Dios, pues, consideradas en sí mismas, no admiten en modo alguno la conformidad o complacencia.

Discutían unos ascetas sobre cuál de estas tres moradas espirituales fuese la más perfecta y meritoria, a saber: si la del hombre que desea la muerte para llegar a Dios, o la del que desea vivir más tiempo para mejor y más servir al Señor, o la del que dice: «Yo nada prefiero, sino que me conformo gustoso con lo que prefiera Dios.» Llevaron la cuestión a un místico contemplativo y la resolvió diciendo: «El más perfecto es el que prefiere la conformidad, porque es el menos indiscreto y curioso.»

Juntáronse Wuhayb b. al-Ward [2], Sufyān al-Ṯawrī [3] y Yūsuf b. al-Isbāṭ [4]. Dijo el segundo: «— Hasta hoy, siempre sentí horror de la muerte repentina; mas hoy ya desearía morir.» Dijo a esto el tercero: «—Y ¿por qué?» Respondióle: «— Porque temo caer en alguna tentación.» Replicóle Yūsuf: «— Pues a mí no me produce horror alguno la idea de seguir viviendo todavía.» Entonces, Sufyān le preguntó: «—Y ¿por qué?» A lo cual respondió: «— Porque quizá, viviendo más días, pueda encontrar alguno todavía propicio para hacer más penitencia y más obras buenas.» Ambos entonces interrogaron a Wuhayb: «—Y tú, ¿qué dices?» Y Wuhayb contestó: «—Yo nada prefiero. Para mí, lo más amable es aquello que Dios prefiera.» Al-T̠awrī, al oirle, besóle en la frente y exclamó: «—¡Oh, y qué frase tan espiritual es ésta!» [1].

---

[1] Piadoso asceta del Jurāsān († 187 de la héjira).

[2] Asceta y tradicionista de Basora, oriundo de Meca († 153 de la héjira).

[3] Sufyān b. Saʿīd al-Ṯawrī, tradicionista y asceta de Kūfa († 169 héjira).

[4] Abū Yaʿqūb Yūsuf b. al-Isbāṭ al-Šaybānī († 195 de la héjira).

17 — SENTIDO CRISTIANO DE ESTA DOCTRINA

Fuera de la homilía del Crisóstomo, titulada *De perfecta charitate*, es difícil encontrar en la literatura ascética del oriente cristiano, anterior al islam, algún tratado que de modo sistemático desenvuelva el tema del amor de Dios. Sólo en el siglo X de nuestra era aparece un *Divinorum amorum liber*, de Simeón, apellidado «el teólogo joven», que, al menos por su título, ofrece alguna afinidad con el que de Algazel acabamos de traducir. Claro es que esto no quiere decir que en la literatura patrística faltase el tema o se le tratara sólo de manera esporádica o somera. *A priori*, si la esencia del cristianismo tiene por base la confianza en Dios como padre de los hombres, el tema del amor divino activo y pasivo debía ocupar en los escritos de los Padres un lugar preeminente. No hay que olvidar que el mensaje de Jesús, si no vino a contradecir el de los profetas de Israel, tampoco se limitó a repetirlo, sino que lo amplió y perfeccionó, en este dogma, más que en otros. Jesús, en efecto, sublimó e intensificó la idea que del amor divino habíanse formado aquéllos: Oseas [2],

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 254-255.

[2] Cfr. Oseas (III, 1): *Sicut diligit Dominus filios Israël;* (VI, 6): *Misericordiam volo*; (XI, 4): *In funiculis Adam traham eos, in vinculis charitatis;* (XIV, 5): *Diligam eos spontanee.*

Jeremías[1] y el autor del libro de la *Sabiduría*[2] hablan de él en términos apasionados y sublimes; pero no pasan de afirmar que el amor es un atributo de Dios para con su pueblo escogido, y que éste debe a su vez corresponderle con todo el corazón. Para Jesús, en cambio, el amor no es sólo un atributo de Dios, sino la esencia misma de la divina naturaleza: si los profetas de Israel dijeron que Dios *tiene* amor, Jesús afirmó que Dios *es* amor y que este amor es universal, es decir, se extiende a todos los humanos, sin la estrecha limitación de su pueblo[3]. De otro lado, el amor del hombre a Dios no pasa de ser, en el *Antiguo Testamento,* un precepto que, fuera del Decálogo y de algún verso del *Salterio*[4], apenas si encuentra ocasión y lugar de reafirmarse y ponderarse. Todo lo contrario acaece en la *Nueva Ley*, que es toda ella, por boca singularmente de San Juan, un mensaje de amor, interpretado a la luz de los dogmas de la encarnación, redención y eucaristía, es decir, de los misterios sublimes del amor divino sacrificándose por los hombres e invitándoles con su ejemplo a corresponder sin medida a la infinita caridad que les ha mostrado, amándole en retorno con todo el corazón y a los demás hombres como a hermanos, a título de hijos, todos, de un mismo Padre que está en los cielos[5].

De todo este complejo sistemático de ideas bíblicas y cristianas, el islam pudo heredar tan sólo las que abiertamente no pugnaban con su credo antitrinitario y arriano. Por eso, en las páginas de Algazel no ha podido oirse el eco de aquellos tres misterios, al investigar los motivos que justifican la posibilidad del amor de Dios al hombre y del hombre a Dios. Pero este silencio no significa que su doctrina sea extraña al cristianismo. Tópico reiterado ha sido el de considerar al islam como refractario a toda mística porque Allāh, su Dios, vive en las sublimes alturas del cielo, alejado de toda comunión con sus criaturas; pero la lectura del tratado de Algazel basta por sí sola para evidenciar la falsedad del tópico. Pongamos para ello de relieve algunas de las ideas más demostrativas de su origen cristiano, que las anteriores páginas nos han ido ofreciendo.

---

[1] Cfr. Jer., XXXI, 3: *Et in charitate perpetua dilexi te.*

[2] Cfr. Sap., XI, 25: *Diligis..... omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti;* Prov., VIII, 17: *Ego diligentes me diligo.*

[3] Cfr. Iª Joan., IV, 8-10: *Quoniam Deus charitas est..... In hoc est charitas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.*

[4] Cfr. Psalm., XLI, 1: *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus.*

[5] Cfr. Joan., III, 16: *Sic enim Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret;* Joan., XV, 12: *Ut diligatis invicem, sicut dilexi vos;* Iª Joan., IV, 21: *Qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

Ya en el pórtico del tratado, al insinuar la alteza mística de esta morada de la caridad, Algazel transcribe un relato apócrifo de la vida de Jesús [1], inspirado, como vamos a ver, en la doctrina de San Agustín, San Basilio y Casiano acerca de dicha virtud y que es, a la vez, eco remoto del gnosticismo cristiano de Clemente de Alejandría. Éste había exaltado repetidas veces en sus *Stromata* la excelencia de la caridad sobre el temor y la esperanza y en tan hiperbólicos términos, que parecía querer inculcar que tan sólo aquella virtud aprovecha para la perfección espiritual. Al enumerar los grados de ésta, lo hace en el mismo orden jerárquico — temor, esperanza y amor — en que el legendario relato los pone en labios de Jesús, y atribuye, como éste, a la caridad el mérito máximo y hasta único para la bondad sobrenatural de las obras, llamando, además, «amigos de Dios» a quienes inspiran su conducta en el móvil de la caridad y «siervos» a los que obran el bien por solo el temor del castigo o la esperanza del premio [2].

---

[1] Cfr. *supra*, p. 441.

[2] Cfr. *Stromata* (edit. Lugd. Batav., 1616), IV, 361: *Primus ergo gradus corporis est doctrina cum «timore», per quam abstinemus ab injuria; secundus autem est «spes», per quam desideramus quae sunt optima; perficit autem, ut est consentaneum, «charitas»;* Ibid., IV, 385: *Est autem ejus* [scil., *gnostici christiani] opus non a malis abstinentia..... propter «metum»....., neque propter «spem» promissi honoris..... Sola autem quae propter «charitatem» fit beneficentia..... est expetenda ei;* Ibid., VII, 510: *Hic est enim Dei «servus» qui sua sponte se subjicit praeceptis; qui autem non jam propter praecepta, sed propter ipsam cognitionem est mundus corde, is est Dei amicus.*

Este amor es el que San Agustín llama «gratuito y casto», y que exige que amemos a Dios por sí mismo, por su bondad y hermosura intrínseca y no por móviles interesados y egoístas [1].

San Basilio, al analizar los estímulos que mueven al monje a obedecer, redúcelos, asimismo, a tres: el temor al castigo, la esperanza del premio y el amor al que manda. Y añade — igual que en el relato que venimos comentando — que quien se deja guiar por el temor, obra como esclavo; el segundo se asemeja al mercenario; el tercero, en fin, se conduce como el hijo, porque su sumisión filial tiene su fuente en el amor [2].

Casiano señaló también tres grados en la ascensión del alma hacia la perfección: el temor del infierno, propio de los esclavos; la esperanza o el deseo de la recompensa celestial, propio de las almas mercenarias que obran bien por el premio, y el amor o la caridad desinteresada, patrimonio exclusivo de los hijos de Dios [3].

Más adelante, al explicar la esencia del amor y las cinco categorías de objetos que como causas o motivos lo provocan, Algazel fija de nuevo su atención en el mismo amor ideal o platónico, para distinguirlo de los otros géneros de amor, más o menos egoístas e interesados; y entonces surge de nuevo el mismo pensamiento, pero puesto ahora en labios de David y como extraído de uno de los salmos apócrifos que las leyendas islámicas atribuyen al Rey Profeta [4]: el que sirve a Dios por la esperanza del cielo o por el temor del infierno, obra injustamente, puesto que Dios es digno de ser servido por amor de su perfección y belleza infinita. Y a continuación, reaparece el mismo anterior relato de Jesús, con esta variante, inspirada en el evangelio de San Juan: Dios hace su mansión entre quienes le sirven, no por temor o esperanza de las cosas creadas, sino por amor [1].

---

[1] Cfr. *Enarr. in psalm. LXXII*, nº 32: *Factum est cor castum; gratis jam amatur Deus, non ab illo petitur aliud praemium..... Praemium Dei, ipse Deus est. Hoc amat, hoc diligit; si aliud dilexerit, non erit castus amor.*

[2] Cfr. *Sti. Basilii Regulae fusius tractatae* (P. G., XXXI, 896).

[3] Cfr. *Cassiani Conlationes* (XI, 6-8), singularmente XI, 8: *Et est quidem in illis gradus cujusdam profectus, imbuens nos ut dum vel poenarum «metu» vel praemiorum «spe» incipimus vitia declinare, ad «charitatis» gradum transire possimus.*

[4] Cfr. *supra*, p. 465.

Se ve, pues, que este teorema cristiano del amor desinteresado es la idea madre en cuyo derredor se polarizan todas las que integran el tratado [2], y a su demostración tienden las páginas más densas y sutiles de todo él. Porque Algazel, siguiendo en este punto la misma orientación neoplatónica de la mística agustiniana, esfuérzase en evidenciar cómo ese amor de Dios por Dios, a pesar de su desinteresada sublimidad, constituye el imán más irresistible del corazón humano, pues el deleite que su satisfacción engendra es más intenso y dulce que todos los otros placeres, sensibles e intelectuales. Esta demostración es, de una parte, glosa inconsciente del *fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*, del Doctor de Hipona y, de otra, comentario querido y consciente de la sentencia paulina, eco, a la vez, de Isaías: *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum* [3]. Y así se explica por qué el dominico español Raimundo Martín no tuvo escrúpulo alguno en aprovechar la doctrina de este tratado algazeliano para explicar el sentido y demostar la verdad del artículo XII del credo católico: que la suma felicidad del alma consiste en la visión beatífica [4].

Por eso también, cuando Algazel pasa luego a tratar del deseo apasionado con que el alma enamorada de Dios aspira a la unión [5], es en los textos bíblicos y evangélicos adonde va a buscar documentación autorizada: el eco del *quaerite et invenietis* de San Mateo (VII, 7) se funde con el de la sentencia de los Proverbios (VIII, 17), *ego diligentes me diligo*, para hacer ver la fidelidad con que corresponde Dios al amor apasionado de quienes ansían encontrarle.

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, nº 84 ter y Joan., XIV, 23: *Si quis diligit me..... et mansionem apud eum faciemus.*

[2] Todavía se refleja en el siguiente *ḥadīṯ* de su epílogo (*Iḥyā'*, IV, 258, 16): «Fué revelado por Dios a Jesús: «Cuando Yo penetro hasta lo más íntimo del co»razón de uno de mis siervos y en él no encuentro ni el amor de este mundo ni »el de la vida futura, lo lleno entonces de mi amor, y bajo mi custodia lo guardo »como a amigo.» Cfr. Asín, *Logia*, nº 90.

[3] *Iª Ad Cor.*, II, 9 e *Isaías*, LXIV, 4.

[4] Cfr. *supra*, p. 469.

[5] Cfr. *supra*, pp. 504-510.

Que esta correspondencia no se logra, sino a fuerza de pureza, humildad y penitencia, rebajándose el alma, para que la exalte Dios y la aproxime a las alturas de su majestad infinita, es otro teorema espiritual que Algazel extrae de versículos alcoránicos y de *hadīṯs*, inspirados también en ideas evangélicas [1].

La esencia del amor de Dios al hombre consiste, para Algazel, no más que en esa aproximación o acercamiento, porque Dios no puede amar, como ama el hombre, para lograr algún bien o perfección que le falte. Es, pues, un amor metafórico y no real, al revés del amor del hombre a Dios [2]. Pero tal acercamiento, aunque sólo cualitativo, es el preámbulo de la unión transformante, pues la proximidad acaba por convertirse en inmanencia, cuando el alma, purgada ya de todas las cualidades bestiales, feroces y satánicas, se va revistiendo de las divinas y elevándose gradualmente hasta Dios, que al fin se manifiesta al alma y en ella habita como en su propia mansión, pues que viene a ser el oído con que ella oye y la vista con que ve. No podía Algazel aludir más claramente a la doctrina de San Juan y de San Pablo sobre la unión mística: *Vivit vero in me Christus. Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo* [3].

Esta unión, fruto de la caridad perfecta, se revela, entre otras señales, por dos que Algazel extrae de un *ḥadiṯ* en que Mahoma dice ser la pobreza y la tribulación claros efectos del amor de Dios al hombre. Ahora bien, tan sublime paradoja ya vimos que también tiene su fuente, no en la doctrina auténtica del fundador del islam, sino en el *omnis qui reliquerit domum vel fratres* del evangelio de San Mateo y en el *gloriamur in tribulationibus* de las epístolas paulinas [1].

---

[1] Cfr. *supra*, p. 511. Añádase a los textos citados el siguiente, aducido por Algazel más adelante (*Iḥyā'*, IV, 256, 3 *inf.*) al demostrar la necesidad de la humildad para alcanzar el amor de Dios: «Interrogó Jesús a los hijos de Israel: « —¿Dónde germina la semilla?» Respondieron: « — En la tierra.» Dijo Jesús: « — En verdad os digo que no germinará la sabiduría, sino en el corazón que sea semejante a la tierra.» Cfr. Asín, *Logia*, nº 89 y Luc., VIII, 15.

[2] Cfr. *supra*, pp. 512-513.

[3] Cfr. *supra*, p. 511.

Y la señal, en fin, de que el alma ama a Dios cífrase, para Algazel como para nuestros *mystici majores*, en el fastidio que le ha de producir todo cuanto no sea Dios y en el gusto que ha de encontrar en la soledad y en el trato familiar con Él por la oración y meditación, y a esta meta de la unión mística se llega por la complacencia con que el alma acoge todo cuanto a Dios le place [2].

La simple enunciación de estos teoremas basta, sin el pleno desarrollo que tienen en las densas páginas del tratado, para sugerir al lector, experto en temas de espiritualidad, la savia cristiana que bajo ellas circula. Los contados textos evangélicos, patrísticos y monásticos, que hemos aducido para demostrarlo no agotan, ni mucho menos, las posibilidades de búsquedas más escrupulosas, que pongan de relieve relaciones todavía más estrechas y copiosas entre el pensamiento de Algazel sobre la caridad y el de sus precursores cristianos. Él mismo parece como si se esforzase por denunciarlas, cuando, al analizar la morada mística de la familiaridad con Dios, es a un monje cristiano a quien recurre para resumir en fórmulas breves y claras toda su doctrina [3].

---

[1] Cfr. *supra*, p. 516. Cfr. Asín, *Logia*, nº 83.

[2] Excusado es advertir el origen cristiano de esta virtud de la complacencia *(riḍā)* con la voluntad divina, fiel trasunto de la plegaria de Jesús (Mat., VI; 10): *Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra,* e imitación perfecta de su conducta *(Joan.,* VIII, 29): *Quia ego quae placita sunt ei facio semper.* Algazel, en el epílogo del tratado (*Iḥyā',* IV, 258), pone en boca de Jesús un elogio de esta virtud, que dice así: «La obra de virtud más excelente es conformarse con lo que quiere Dios y amarle.» Cfr. *Iª Ad Cor.*, XIII, 13.

[3] Cfr. *supra,* p. 530. El nombre árabe de esa morada de la familiaridad *('uns)* es un calco exacto del griego συνουσία *(conversación familiar)* con que designaron San Juan Clímaco, San Nilo y otros místicos del oriente cristiano a la oración extraordinaria del perfecto. Cfr. Pourrat, *La Spirit. chrét.*, I, p. 465.

INDICE

PARTE SEGUNDA

LA VÍA UNITIVA

CAP. XVI — INTRODUCCIÓN GENERAL

Págs.

1. Necesidad de esta vía 9
2. Plan general de sus moradas o grados 10
3. Sus orígenes cristianos. 12
4. Leyes psicológicas que rigen los fenómenos de la vía unitiva. 14

CAP. XVII — DE LA PENITENCIA

1. Sus elementos integrantes 22
2. Su necesidad. 23
3. Su urgencia. 26
4. Demuéstrase que la penitencia es obligatoria para todos los hombres y estados sin excepción 30
5. Demuéstrase que la penitencia es aceptada por Dios, cuando reúne las condiciones necesarias. 36
6. De los pecados, como materia de la penitencia, y sus varias clasificaciones, principalmente en graves y leves. 39
7. Explícase cómo se distribuyen en la vida futura los varios grados de pena y de premio, según los grados de mérito y demérito contraídos por el hombre con sus actos en la vida presente 47
8. De las causas que agravan los pecados leves 56
9. Condiciones de la penitencia para que sea perfecta y perseverante hasta el fin de la vida. 60

Págs.

10. Clasificación de los penitentes por su mayor o menor perseverancia... 76
11. Explícase lo que debe hacer el penitente, tan pronto como comete un pecado, sea con pleno consentimiento, sea por ligereza........... 82
12. De la medicina para lograr la penitencia, o sea para desatar el nudo de la obstinación en el pecado.............................. 85
13. Carácter cristiano de esta doctrina.............................. 99

CAP. XVIII — DE LA PACIENCIA

1. Naturaleza de este sentimiento.............................. 102
2. Clasificación de la paciencia, por razón de su objeto.............. 105
3. Clasificación de la paciencia, por razón de su mayor o menor intensidad. 106
4. Demuéstrase que la paciencia es necesaria en todas las circunstancias de la vida.. 108
5. De la medicina que ayuda a lograr la paciencia: A) De la paciencia para lograr la pureza. — B) De la paciencia para desechar las tentaciones y pensamientos inútiles.............................. 115
6. Espíritu cristiano de esta doctrina.............................. 122

CAP. XIX — DE LA GRATITUD A LOS BENEFICIOS DIVINOS

1. Análisis de sus elementos esenciales.............................. 125
2. Dificultad de concebir la gratitud a los beneficios divinos............ 131
3. Criterio para distinguir lo que Dios ama de lo que Dios odia o abomina. 138
4. Digresión sobre el origen y valor de la moneda.................. 140
5. Digresión sobre el origen y fin de la propiedad.................. 144
6. En qué sentido es la gratitud obra del hombre.................. 148
7. De la esencia del beneficio y sus clases.......................... 150
8. Espécimen capaz de sugerir la incontable muchedumbre y el encadenamiento de los beneficios divinos.......................... 165
9. Explícanse las causas que desvían al hombre de la gratitud que debe a los beneficios divinos.............................. 194
10. Explícase cómo cabe conciliar la paciencia con la gratitud, respecto de un mismo objeto.............................. 202
11. Demuéstrase que es más útil al alma el beneficio que la tribulación.... 211
12. Resuélvese si es más excelente la paciencia que la gratitud.......... 213
13. Sello cristiano de esta doctrina.............................. 229

CAP. XX — DE LA ESPERANZA Y EL TEMOR

Págs.

1. Análisis de sus elementos constitutivos ... 234
2. Utilidad medicinal de la esperanza ... 239
3. Elementos que integran el temor de Dios ... 242
4. Explicación de los diferentes grados del temor de Dios, por su mayor o menor intensidad ... 246
5. Clasificación del temor espiritual por razón de su objeto ... 250
6. Mérito del temor de Dios y doble manera de apreciarlo ... 256
7. Examínase qué sea más excelente: si el predominio del temor o el de la esperanza o el equilibrio entre ambos ... 258
8. Medicamentos eficaces para provocar en el alma el temor de Dios ... 264
9. Explícase en qué consiste el temor del mal fin ... 269
10. Sello cristiano de esta doctrina ... 283

CAP. XXI — DE LA POBREZA VOLUNTARIA

1. Introducción general ... 286
2. Esencia de la pobreza y enumeración de sus diferentes estados con sus nombres respectivos ... 287
3. Mérito de la pobreza ... 294
4. Excelencia de la pobreza sobre la riqueza ... 296
5. Cualidades que debe reunir el pobre ... 302
6. Conducta del pobre, respecto de la limosna que se le da sin haberla pedido ... 303
7. Ilicitud de mendigar sin necesidad y conducta del mendicante que por extrema necesidad mendiga ... 307
8. Cuántos y cuáles bienes bastan para vivir y hacen ilícita la mendicidad. 313
9. Orígenes cristianos y monásticos de esta doctrina ... 316

CAP. XXII — DEL ASCETISMO O RENUNCIACIÓN AL MUNDO

1. Análisis de sus elementos esenciales ... 319
2. Mérito del ascetismo ... 326
3. Grados de la renuncia ascética, considerada ya en sí misma, ya en relación con la cosa renunciada, ya con la cosa por la cual se renuncia.. 328
4. La renuncia ascética de las cosas necesarias para la vida ... 336
5. Explicación de los signos del ascetismo ... 347
6. Espíritu evangélico de esta doctrina ... 348

CAP. XXIII — DEL ABANDONO O DEJAMIENTO EN MANOS DE DIOS

Págs.

1. Importancia y plan del tratado.............................. 351
2. Mérito de esta virtud.............................. 352
3. De la fe viva en solo Dios, fundamento del abandono a su providencia. 353
4. De la virtud del abandono, considerada como sentimiento........... 384
5. Clasificación de los actos propios de la virtud del abandono.......... 392
6. De los actos de abandono en la búsqueda de lo útil................ 393
7. La práctica del abandono en el padre de familia..................... 403
8. Explícanse, mediante un símil, los varios grados de esta virtud....... 408
9. De los actos de abandono en la conservación de lo útil ya adquirido. 411
10. De los actos de abandono, en cuanto a evitar el daño que se teme.... 414
11. Normas de conducta del abnegado, cuando es víctima de un robo..... 420
12. De los actos de abandono, en cuanto a rechazar o poner remedio al mal, una vez sufrido.............................. 422
13. Demuéstrase que, en ciertos casos, la renuncia al uso de los medicamentos constituye un grado más perfecto de la virtud del abandono, a pesar de contradecirla aparentemente.................. 425
14. Refutación de los que dicen que el no medicinarse es más meritorio en todo caso.............................. 429
15. De la conducta de los abnegados, en cuanto a manifestar u ocultar la enfermedad.............................. 433
16. Sello cristiano y monástico de esta doctrina...................... 435

CAP. XXIV — DEL AMOR DE DIOS

1. Alteza y posibilidad de esta morada.............................. 439
2. De la esencia del amor y de sus causas.............................. 441
3. Demuéstrase que solo Dios merece ser amado...................... 452
4. Demuéstrase que la intuición de Dios y la contemplación de su santo rostro es el más alto y sublime de los deleites, al cual ningún otro deleite se concibe que lo prefiera nadie, sino quien no lo haya gustado.............................. 469
5. Demuéstrase por qué causa la contemplación de Dios en la vida futura será más deleitable que lo es en la presente..................... 476
6. De las causas que intensifican el amor de Dios..................... 486
7. Explícase la causa de las diferencias del amor divino entre los hombres. 495
8. Explícase la causa de la incapacidad de los hombres para conocer intuitivamente a Dios.............................. 497
9. Del deseo apasionado de Dios......... 504

Págs.

10. Explícase en qué consiste el amor de Dios al hombre.............. 511
11. De los signos del amor del hombre a Dios........................ 517
12. Explícase lo que significa la familiaridad con Dios................. 528
13. Del mérito de la complacencia con los decretos divinos............ 532
14. Explícase en qué consiste la complacencia con la voluntad divina y muéstrase cómo sea posible respecto de las cosas que contrarían el amor propio.. 537
15. Demuéstrase que la plegaria y el odio al pecado son compatibles con la virtud de la conformidad................................ 544
16. Demuéstrase que el censurar los países en que el pecado reina y el huir de ellos, tampoco menoscaba la virtud de la conformidad..... 550
17. Sentido cristiano de esta doctrina.............................. 553

DEL TOMO SEGUNDO DE
LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO
POR DON MIGUEL ASÍN PALACIOS, SE HAN IMPRESO
QUINIENTOS EJEMPLARES EN LOS TALLERES DE
DON ESTANISLAO MAESTRE, CALLE DE
LAS POZAS, NÚM. 14, MADRID;
HABIÉNDOSE TERMINADO EL
28 DE MARZO DE
MCMXXXV

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

AL-ANDALUS

Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. Se publica en fascículos semestrales formando cada año un volumen de unas 500 páginas. Precios de suscripción: en España, 25 ptas.; en el Extranjero, 30 ptas.

SERIE A:

EL CANCIONERO DEL ŠEIJ, NOBILÍSIMO VISIR, MARAVILLA DEL TIEMPO, ABŪ BAKR IBN ᶜABD AL-MALIK ABEN GUZMÁN [IBN QUZMĀN], por *A. R. Nykl.* En 4°, LII + ١٦ + 465 páginas, 30 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 33 ptas.

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO, por *Miguel Asín Palacios.* Tomo I, en 4°, 532 páginas; tomo II, 565 páginas: a 25 pesetas cada uno en España; en el Extranjero, certificados, a 28 ptas. Tomo III, en prensa.

SUMMA DE ANIMA, DE AVERROES (MS. 5000 DE LA BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID). Edición, traducción y notas por *Nemesio Morata* (en prensa).

EL EMIRATO DE ᶜABD ALLĀH, SEGÚN EL «MUQTABIS» DE IBN ḤAYYĀN (MS. DE OXFORD). Edición, traducción y estudio previo por *Melchor M. Antuña* (en preparación).

CONTRADICCIÓN DE LA FE CRISTIANA, DE IBRAHIM TAIBILI (JUAN PÉREZ). Edición anotada y estudio de la obra de un poeta morisco por *Jaime Oliver Asín* (en preparación).

LIBRO DEL AJEDREZ, DE SUS PROBLEMAS Y DE SUS SUTILEZAS. De autor desconocido. Sacado del ejemplar único, existente en el Museo Británico. Texto árabe, traducción, comentario, vocabulario y notación algebraica por *F. M. Pareja* (dos tomos en prensa).

SERIE B:

VIDAS DE SANTONES ANDALUCES. LA «EPÍSTOLA DE LA SANTIDAD» DE IBN ᶜARABĪ DE MURCIA, por *Miguel Asín Palacios.* En 8°, 202 páginas, 8 ptas.

ELOGIO DEL ISLĀM ESPAÑOL (RISĀLA FĪ FAḌL AL-ANDALUS) DE AL-ŠAQUNDĪ (ABŪ-L-WALĪD ISMĀᶜĪL IBN MUḤAMMAD). Traducción española por *Emilio García Gómez.* En 8°, 123 páginas, 4 ptas.

EL FILÓSOFO AUTODIDACTO (RISĀLAT ḤAYY IBN YAQẒĀN) DE IBN ṬUFAYL. Nueva traducción española por *Ángel González Palencia.* En 8°, 202 páginas, 5 ptas.

SERIE C:

LOS DOCUMENTOS ÁRABES DIPLOMÁTICOS DEL ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN. Edición y traducción por *Maximiliano Alarcón Santón* (en prensa).

Pídanse a E. Maestre. Pozas, 14. Madrid (España).

BP
80
.G3A8
v.2

Asín Palacios
La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano.
1440541

Feb 1'45	Bindery
Apr 24'45	
FEB 4 1950	Lucio Chiaraviglio
FEB 20 1950	10820 Drew St. Chi 43

UNIVERSITY OF CHICAGO
48 424 199

BP80 .G3A8 v.2	1440541 Asín Palacios. La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano.
Feb 1'45	Bindery Apr24'45
FEB 4 1950	Lucio Chiaraviglio FEB 20 1950 2Wks

1440541 ORIENTAL INSTITUTE

UNIVERSITY OF CHICAGO
48 424 199

Volum

lume 3

The University of Chicago
Libraries

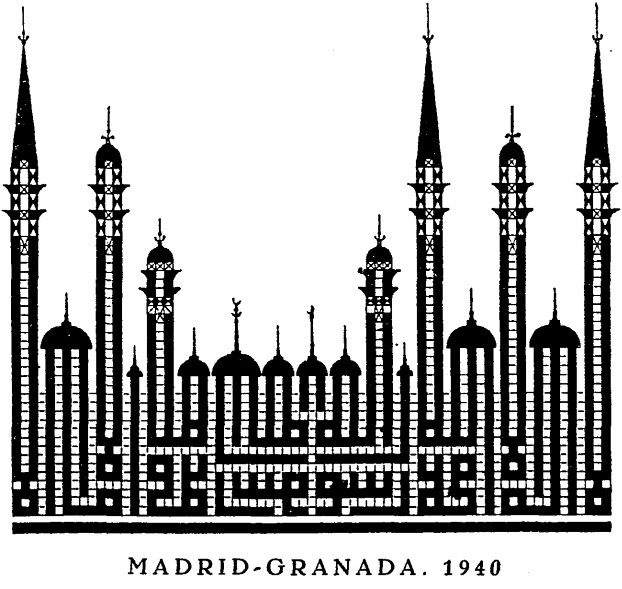
Cres
cat Sci
entia
Vita
Exco
latur

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE
MADRID Y GRANADA. SERIE A. NÚM. 2

MIGUEL ASÍN PALACIOS

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO

TOMO III



MADRID-GRANADA. 1940

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL
Y SU SENTIDO CRISTIANO

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE
MADRID Y GRANADA. SERIE A. NÚM. 2

MIGUEL ASÍN PALACIOS

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO

TOMO III

MADRID
IMPRENTA DE ESTANISLAO MAESTRE
POZAS, 14 - TEL. 13713
1936

BP80
.G3A8
v.3

ES PROPIEDAD

PRINTED IN SPAIN

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO. ILL.

Orient Inst (Pur)

1368893

PARTE TERCERA

LOS MEDIOS DE PERFECCIÓN

Antes de atravesar los umbrales de la mística, hay que completar todavía la doctrina algazeliana de sus preámbulos, conforme al plan general que de su sistema ascéticomístico esbozamos al principio de nuestro estudio [1]. Vimos allí que a la ascética devota purgativa (corrección de los vicios) y a la ascética devota unitiva (adquisición de las virtudes) había que añadir ciertas prácticas devotas o instrumentos de perfección que facilitan al alma la unión con Dios: ayuno, vigilia, silencio y soledad o retiro para consagrarse en éste a los ejercicios de la oración, en sus varias formas, de la meditación y del examen de conciencia, dentro de un plan fijo de vida o distribución del tiempo y buscando, ante todo, con tales medios la pureza y sinceridad de intención.

De todas estas prácticas, el ayuno y el silencio pertenecen a la ascética purgativa, en dos de cuyos capítulos fueron tratadas de propósito [2]. El valor relativo de la vida solitaria o eremítica, comparada con la común o cenobítica, fué también estudiado ya en los prolegómenos de la ascética [3]. El ejercicio de la vigilia nocturna puede considerarse como parte integrante de la oración y meditación. Restan, pues, tan sólo el plan de vida, o distribución del tiempo, el examen de conciencia, la pureza de intención y la oración en sus varias formas. Algunas de estas últimas, a su vez, han sido estudiadas también en la ascética ordinaria o moral religiosa para el común de los fieles: oración litúrgica, lectura alcoránica, rezo y plegaria [1]. Otras, como el canto religioso y la oración de soledad, merecen ser estudiadas aparte, por ser precursoras de la unión mística.

---

[1] Cfr. tomo I, pp. 125-127 y 194-198.

[2] *Ibidem*, pp. 134-136, 203-211 y 213-226.

[3] *Ibidem*, pp. 166-168.

Seis son, por consiguiente, los instrumentos de perfección indispensables para lograr la meta de la unión: plan de vida devota, pureza de intención, examen de conciencia, meditación, canto religioso y oración de soledad. A cada uno de ellos consagra Algazel un tratado de su *Iḥyā'*.

---

[1] Cfr. tomo I, pp. 131-133 y 138-142.

CAPITULO XXV

EL PLAN DE VIDA [1]

1. Su necesidad y mérito. — 2. Distribución de las horas del día. — 3. Distribución de las horas de la noche. — 4. Plan de vida para las distintas clases de personas. — 5. El ejercicio de la vigilia y su preparación. — 6. Sello cristiano de esta doctrina.

1 — SU NECESIDAD Y MÉRITO

HA puesto Dios al hombre en este mundo, no para que en él viva de asiento, sino para que lo tome como posada de tránsito, en la cual se provea de viático para su viaje a la patria atesorando el alma méritos de buenas obras y evitando los escollos y malos pasos del camino. La vida marcha con el hombre, como el barco con su piloto: los años son como las etapas de esa navegación; los meses, años y días son como las millas de marcha; los instantes, en fin, son como los pasos de la ruta; las obras buenas son el equipaje del navegante; los minutos de que dispone, su único capital para el negocio de su salvación; los apetitos y pasiones le espían a cada paso para cortarle el camino; la ganancia que con su viaje espera lograr, es la unión con Dios en la mansión de la paz y el goce de una felicidad infinita y duradera; la pérdida a que se expone es el alejamiento de Dios y el terrible suplicio de las penas infernales. Por eso, el que descuida de aprovechar uno solo de los instantes dejándolo pasar sin alguna obra buena que a Dios lo aproxime, aunque sea tan sólo un paso, se expone a sufrir en el día del juicio terrible desengaño y eterna condenación. Por eso también, se esfuerzan con ardor los devotos, ayudados por la gracia, a caminar de prisa, abandonando por completo los deleites sensibles y aprovechando lo que de vida les resta. Y para ello ordenan sus horas y distribuyen en ellas las diferentes prácticas de obligación y devoción, a fin de que ni una sola hora del día y de la noche quede vacía de mérito para aproximarlos al Señor. Por eso, en fin, uno de los medios más importantes que conviene conocer para la vida espiritual, es éste de la distribución del tiempo o plan de vida.

---

[1] *Iḥyā'*, I, 228-248: *Kitāb tartīb al-awrād wa-tafṣīl iḥyā' al-layl.*

Saben muy bien los hombres dotados de vista interior que sólo en la unión con Dios está la salvación, y que esa unión la logra tan sólo el alma, si muere amando a Dios y conociéndolo intuitivamente, y el amor y la familiaridad divina se consiguen tan sólo teniendo a todas horas presente al Amado en la memoria, así como su conocimiento intuitivo no se alcanza más que meditando a menudo en Él y en sus atributos y operaciones. Pero ese constante recuerdo y pensamiento de Dios no es fácil conseguirlo, sino dando un adiós al mundo y a sus deleites, es decir, usando de aquél y de.éstos tan sólo en la cantidad estrictamente indispensable. Ahora bien, para llegar a esta meta no hay otro medio que uno: consagrar los momentos todos de la noche y del día a las distintas prácticas devotas del rezo y de la meditación, aparte de las otras buenas obras que son obligatorias o de precepto, porque si el alma se consagra siempre a uno solo de los ejercicios de piedad, pronto se dejará dominar por el hastío y la tibieza. Es, por tanto, preciso, para evitar que sienta ese fastidio, hacerla pasar de un ejercicio a otro en las diferentes horas del día y de la noche, a fin de que el cambio renueve el gusto espiritual, y con el gusto aumente el deseo de perseverar en el servicio de Dios. La mayor parte del tiempo hay que consagrarla a pensar en Dios y a meditar. Y esto, porque como el alma siente instintiva inclinación a los deleites mundanos, si el devoto dedicase, por ejemplo, la mitad de su tiempo a los negocios temporales y aun a los placeres lícitos y la otra mitad a las prácticas devotas, la inclinación hacia las cosas de aquí abajo sería siempre la predominante, porque se armoniza mejor con el instinto y el hábito, mientras que los ejercicios de piedad se le hacen al alma muy cuesta arriba, y no encuentra en ellos gusto ni atención y devoción sensible, más que en contados momentos [1].

2 — DISTRIBUCIÓN DE LAS HORAS DEL DÍA

Para nuestro objeto, son cuatro las partes en que se divide el día: 1ª, el crepúsculo matutino, o sea el tiempo que transcurre entre el amanecer y la salida del sol; 2ª, la mañana, o sea desde que el sol sale, hasta tres horas después; 3ª, hasta el mediodía; 4ª, la tarde hasta que el sol se ha puesto.

1ª *Prácticas devotas del amanecer.* — Así que se despierte, debe el devoto comenzar sus buenas obras rezando la plegaria del amanecer mientras se viste, hacer luego sus necesidades y practicar a seguida el rito de la ablución, para marchar sin tardanza a la mezquita, a fin de hacer en ella, con los fieles, la primera oración litúrgica de precepto, que es la de la aurora.

Cumplido ya este precepto, empleará el tiempo que reste, hasta la salida del sol, en cuatro ejercicios devotos: plegarias, rezo de jaculatorias repetidas, lectura alcoránica y meditación.

a) *Plegarias.* — Entre ellas, son las más recomendables las siguientes:

«¡Oh Dios mío! Tú eres la salvación: de Ti procede y a Ti ha de volver. Por nuestra salvación, ¡oh Señor!, nos diste la vida y nos hiciste entrar en el Islam, morada de la salud. ¡Bendito seas, oh Dios de la gloria y de la generosidad! ¡Loado seas, Señor mío, altísimo y excelso, dador de todo bien! No hay otro Dios que Tú, solo y sin compañero. Tuyo es el imperio, y a Ti solo se debe la alabanza. Tú das la vida y la muerte. Solo Tú eres el vivo que no muere.

---

[1] *Iḥyā'*, I, 228-230.

Claro es que la elección del número depende del efecto que produzca en el alma: jaculatoria que no pueda repetirse muchas veces sin atención y devoción, vale más que se reitere menos veces. Su efecto es análogo al de las gotas de agua, que, si caen seguidas sobre el suelo, hacen en él un agujero, aunque caiga sobre la dura piedra; en cambio, si cae de golpe una gran cantidad de agua o en varias veces no seguidas, ningún efecto sensible produce. Seguirá, pues, el devoto con estas plegarias todo el tiempo que reste, o con otras que le parezcan más acomodadas a su estado de espíritu o que le inspiren mayor devoción.

b) *Jaculatorias.* — Estas frases breves, que se repiten varias veces seguidas, tienen gran mérito espiritual. Cada una ha de recitarse, por lo menos, tres o siete veces seguidas; como *máximum*, cien veces o setenta; el término medio qüe se aconseja es diez veces. He aquí algunas de las diez más usuales:

> «¡Glorificado sea Dios y alabado! No hay otro dios que Allāh Grande es Dios. No hay poder ni fuerza sino en Dios, el alto y el grande.»
>
> «¡Laudable y santo Señor de los ángeles y del espíritu!»
>
> «Pido perdón a Dios, el grande, el único, el vivo, el eterno, y a Él le suplico me otorgue el arrepentimiento.»
>
> «¡Oh Dios mío! No hay quien pueda poner obstáculo a tus dones ni quien pueda otorgarnos un don o sernos útil, cuando Tú no quieres!»
>
> «¡En el nombre de Dios! Con su nombre no hay cosa que dañe en la tierra o en el cielo. Él es el que oye y el que sabe.»
>
> «¡Bendice, oh Dios mío, a Mahoma, tu siervo, profeta y enviado, a su familia y compañeros, y dales la salud!»
>
> «En Dios me refugio contra Satanás el maldito. En Ti, ¡oh Señor!, busco defensa contra sus tentaciones.....»

Si cada una de estas jaculatorias se repite diez veces, resultan cien en total, y su rezo es más meritorio que el de una sola de ellas recitada cien veces, porque cada una tiene ya, de por sí, un mérito peculiar y despierta en el corazón ideas y sentimientos diferentes de las otras, a más de un gusto espiritual propio suyo. Por otra parte, el alma encuentra cierto descanso en pasar de una jaculatoria a otra, y así evita el hastío y la tibieza.

c) *Lectura alcoránica.* — Es también de desear que el devoto lea ciertos trozos del Alcorán, cuyo provecho espiritual consta por tradición del Profeta, es decir, determinados capítulos y versículos, que por sí solos bastan para sustituir las plegarias y jaculatorias antedichas.

d) *Meditación.* — Aunque a esta práctica devota se dedicará luego un tratado especial [1], explicando las materias y el método de su ejercicio, resumiremos aquí sus dos puntos principales, atinentes a la vía ascética y a la iluminativa o mística.

Por lo que toca al primero, el devoto debe meditar examinando por la mañana su conciencia, es decir, trayendo a la memoria sus defectos pasados, previendo los actos que en el día que comienza habrá de realizar, para proponerse firmemente evitar cuantas tentaciones y peligros puedan apartarle de la senda de la virtud, y considerando, en fin, su propia debilidad en las ocasiones en que habitualmente falta, para proponer la enmienda, y rectificando la intención respecto de los actos que haya de realizar para consigo mismo o para con sus prójimos [2].

Por lo que toca al segundo punto, es decir, en lo atinente a la vía iluminativa, debe meditar, unas veces, sobre los beneficios divinos, ponderando su muchedumbre, continuidad y varias especies — espirituales y temporales —, a fin de conocerlos más íntimamente y despertar así en su corazón sentimientos de gratitud a Dios por ellos. Otras veces, meditará sobre los castigos divinos, a fin de conocer bien a fondo la omnipotencia de Dios y su absoluta independencia, a la vez que para despertar en el alma sentimientos de temor a su justicia. Cada uno de estos dos temas generales da de sí multitud de puntos de meditación, que son útiles para unas o para otras personas, según lo explicaremos en el tratado de la meditación.

Cuando este ejercicio le es fácil de practicar al alma, es el más alto de todos los de piedad y devoción, porque con él se logra, no sólo el provecho espiritual propio de las jaculatorias — que es el recuerdo de Dios —, sino que además se obtienen otros dos resultados: uno es aumentar en el alma la intuición de Dios, ya que la meditación es la llave de la intuición y de la revelación; otro es aumentar en el corazón el amor de Dios, ya que el corazón no ama sino a aquel de cuya majestad y excelencia está convencido, y la majestad y gloria de Dios sólo se revelan al alma cuando ésta conoce intuitivamente sus atributos y los maravillosos efectos de su omnipotencia. De modo que con la meditación se logra la intuición; con ésta se forma el alma una altísima idea de Dios; y esta idea engendra el amor.

---

[1] Cfr. *infra*, cap. XXVIII.

[2] Cfr. *infra*, cap. XXVII.

Cierto es que también las jaculatorias repetidas producen en el alma el sentimiento de la familiaridad con Dios, que es una de las especies del amor; pero el amor que la intuición engendra es mucho más intenso, firme y duradero: el amor del místico intuitivo, comparado con la familiaridad de quien sólo practica el ejercicio de las jaculatorias, sin llegar a la perfecta contemplación, es algo así como la pasión amorosa de quien contempla con los ojos la hermosura física de una persona y conoce, además, por experiencia la bondad de sus cualidades morales, sus virtudes y acciones laudables, comparada con la mera familiaridad que otro sentiría si tan sólo conociera de un modo general y abstracto la hermosura y bondad de esa misma persona, por haber oído repetidas veces ponderar sus dotes, pero sin haberla jamás visto con sus propios ojos ni haberla tratado. Es evidente que el amor de este último no sería igual que el de quien la contemplara y tratase. La noticia que se oye no es nunca como la visión real. Por eso, los simples devotos o ascetas que asiduamente practican el ejercicio de las jaculatorias, no hacen más que asentir de palabra y dar crédito de corazón a lo que de Dios han dicho los profetas, es decir, frases generales y vagas acerca de las bellezas que los atributos divinos encierran. En cambio, los místicos intuitivos contemplan esa majestad y hermosura de Dios con los ojos del alma, cuya vista interior es más penetrante e intensa que la de los ojos del cuerpo.

Cierto es que ni ellos ni nadie conoce de manera comprehensiva la esencia misma de la majestad y hermosura de Dios, porque ello es del todo imposible a la criatura; pero cada uno de los místicos contempla de ella la parte que se le revela al descorrer Dios los velos que lo ocultan. Ni la hermosura de la divina presencia tiene fin, ni tampoco sus velos. El Profeta dijo que esos velos, que merecen más bien el nombre de luz, son en número de setenta, y quien hasta ellos llega, cree haber ya casi logrado la unión con Dios. Pero añade el Profeta que si Dios los descorriese, el esplendor de su divino rostro abrasaría cuanto la vista percibiera. Esos velos ocupan diferentes grados, y sus luces, asimismo, son de intensidad gradualmente distinta, como la del sol, la luna y las estrellas. Al principio, aparece la luz menor y luego siguen apareciendo las otras. Algunos *ṣūfíes* las interpretan como símbolo de los grados que en su ascensión espiritual fué sucesivamente alcanzando Abrahán, y añaden que cuando éste dijo que se le oscureció la noche y vió una estrella, quiso decir que llegó a uno de aquellos velos de luz, pero sin que la palabra « estrella » significase para Abrahán uno de los cuerpos luminosos del cielo, pues ni aun las gentes del vulgo ignoran que la divinidad nada tiene de común con los cuerpos, y en un error en el que ni el vulgo incurre, menos había de incurrir Abrahán. Tampoco hay que entender por « luz », al hablar de esos velos luminosos, la lumbre física que los ojos perciben, sino más bien lo que expresa la palabra « luz » en aquel versículo del *Alcorán* (XXIV, 35), que dice: «Dios es la luz de los cielos y de la tierra. Ésa su luz es como un nicho en el cual hay una lámpara..... », etc.[1] Pero no pasemos más adelante en la explicación de estas ideas, que se salen ya de la esfera de la ascética, y cuya realidad no se alcanza sino con la revelación mística, efecto de la meditación sin imágenes, cuya puerta pocos son los que logran franquear, pues al vulgo no le es fácil más que la meditación sobre temas ascéticos. Ello, sin embargo, no quiere decir que esta meditación carezca de utilidad espiritual. Antes bien, la tiene y mucha.

---

[1] Cfr. *Miškāt,* apud *Crestomatía algazeliana.*

2ª *Prácticas devotas de la mañana.* — Desde que el sol ha salido hasta tres horas después, el devoto debe emplear su tiempo en dos cosas. Primero, ha de hacer la segunda oración litúrgica cotidiana, que corresponde a esta hora del día. Después, todo el tiempo restante puede dedicarlo a obras de caridad y beneficencia que en tales horas es costumbre hacer, v. gr., visitar a los enfermos, asistir a los entierros y honras fúnebres, frecuentar las clases, etc. Si no tuviere que hacer ninguna de estas obras buenas para sí o para el prójimo, vuelva a practicar alguno de los cuatro ejercicios devotos que antes dijimos: plegarias, jaculatorias, lectura alcoránica y meditación, o bien, oraciones litúrgicas supererogatorias.

3ª *Prácticas devotas hasta medio día.* — Las tres horas siguientes de la mañana, hasta que el sol pasa por el meridiano, puede y debe el devoto emplearlas en dos ocupaciones. Una de ellas, el trabajo en su oficio o profesión, para ganarse la vida, bien en el mercado, si fuere comerciante, bien en el taller, si fuere artesano, pero sin olvidar, durante estas ocupaciones profanas, el rezo de las jaculatorias y limitando sus ganancias a la cantidad estrictamente precisa al sustento cotidiano, para marchar en seguida a la mezquita, que es la casa de su Señor, y buscar en ella el sustento espiritual de su vida futura, que es más indispensable que el otro de su vida presente. Por eso se ha dicho que el creyente no debe encontrarse más que en tres lugares: o en la mezquita, o en su casa, o en donde tenga que satisfacer alguna necesidad propia o del prójimo.

La otra ocupación en que ha de emplear parte de este tiempo, será dormir la siesta para poder luego practicar por la noche el ejercicio devoto de la vigilia. Si por no haberlo de practicar dejase de dormir la siesta, es de temer que en vez de emplear ese tiempo en buenas obras, lo pase en conversaciones y tertulias con gente mundana. Por eso, es siempre preferible que la duerma, si no siente ganas de volver a los rezos y jaculatorias habituales para el tiempo libre, puesto que, por lo menos, durmiendo se guarda silencio y ¡cuántos son los devotos cuyas mejores horas en el servicio de Dios son las que pasan en el sueño, porque estando despiertos no le sirven con la pureza de intención debida! Y si esto es así aun con los devotos, ¿qué diremos de los mundanos y pecadores? Caso de que duerma la siesta, debe despertar con tiempo suficiente para prepararse a la oración litúrgica del mediodía y poder llegar a la mezquita antes de que los oficios comiencen, hecha ya la ablución ritual. Si no la duerme, lo mejor que puede hacer en ese rato, caso de que no se gane la vida con su trabajo, será consagrarlo a la oración, pues en esas horas en que la mayoría de las gentes se dedican, olvidados de Dios, a los negocios y a las ocupaciones profanas, el corazón consagrado al servicio de Dios hácese más digno de que Dios lo distinga entre sus siervos como amigo íntimo y le conceda la gracia de la intuición. Su mérito es, efectivamente, igual que el de la vigilia nocturna, porque si las horas de la noche son, por razón del sueño, horas de negligencia y olvido de Dios, las de que ahora tratamos lo son también, ya que en ellas los hombres se entregan a los negocios mundanos y a la satisfacción de sus apetitos. No se debe ya en el resto de la tarde dormir, tanto si se tomó la siesta, como si no se tomó. De las veinticuatro horas que tiene el día, conviene dedicar al sueño, por término medio, ocho horas tan sólo. De modo que si el devoto las duerme enteras por la noche, no hay razón ya de que durante el día duerma; mas si de las ocho suprime algunas por la noche, puede suplir la falta durante el día. Aun así, de los sesenta años que dura la vida media del hombre, puede calcularse que pasa veinte durmiendo, puesto que las ocho horas que dedica al sueño son la tercera parte de las veinticuatro horas que tiene el día. Sin embargo, esas ocho horas le son indispensables, porque el sueño es el alimento del espíritu, lo mismo que la comida lo es del cuerpo, e igual que el conocimiento y el recuerdo de Dios lo son del corazón. Por eso no conviene menguar esa ración de sueño, pues podría alterar la salud física, salvo el caso de que el sujeto se haya ido habituando gradualmente a dormir menos.

4ª *Prácticas devotas de la tarde.* — En las horas que transcurren entre el mediodía y la puesta del sol, la liturgia obliga, como es sabido, a dos oraciones rituales, la del *ʿaṣr* o media tarde y la del *magrib* o puesta del sol. El resto de sus horas libres hay que emplearlo, como en las matutinas, en los cuatro ejercicios devotos que allí se explicaron: plegarias, jaculatorias, lectura alcoránica y meditación. Además, una vez terminado el día con la oración ritual del *magrib*, conviene que el devoto examine su conciencia [1], repasando con la memoria cuanto hizo en aquella jornada de su viaje: si del examen resulta que el día de hoy ha sido para su alma igual que el día de ayer, ha de pensar que lo ha perdido, no adelantando en la virtud; y si, por desgracia, ha sido hoy peor que ayer, habrá incurrido en la maldición divina; en cambio, si advierte que su día abundó en obras de virtud, deberá alegrarse y dar gracias a Dios por el favor que le ha otorgado ayudándole a seguir por el recto camino. En los dos casos anteriores, opuestos a éste, ha de pensar que la noche viene tras del día y proponerse con todo empeño suplir y enmendar en ella lo que durante el día no hizo o hizo mal, pues las obras buenas borran las malas.

Después de esto, dé gracias a Dios por haberle conservado la vida y la salud en el día pasado y considere que la mañana de su vida tendrá alguna vez fin, es decir, un momento en el cual el sol de la vida se pondrá definitivamente para no volver ya a salir de nuevo por el horizonte, sin que le reste tiempo para corregirse y enmendarse [2].

3 — DISTRIBUCIÓN DE LAS HORAS DE LA NOCHE

Después de hacer la oración litúrgica nocturna, llamada de *al-ʿašā'*, que es la quinta y última del día, puede ya el devoto entregarse al sueño, si no prefiere pasar la noche consagrado al ejercicio piadoso de la vigilia, que luego se explicará.

Los requisitos que se recomiendan para antes del sueño son diez: 1°, la ablución del cuerpo y purificación del alma; 2°, hacer intención de levantarse a orar, si se despierta alguna vez; 3°, poner en la cabecera del lecho su testamento escrito; 4°, arrepentirse de todos sus pecados y singularmente limpiar el corazón de todo sentimiento de enemistad, envidia o aversión respecto del prójimo; 5°, evitar toda comod dad y molicie excesiva en el lecho; 6°, no esforzarse por dorimirse antes de que espontáneamente le venza el sueño, salvo si se propone consagrar luego al ejercicio de la vigilia las horas últimas de la noche; 7°, dormir acostado en dirección de la *al-qibla,* es decir, orientado el cuerpo o, al menos, el rostro hacia el templo de la *Kaʿba;* 8°, no entregarse al sueño, sin rezar antes la plegaria que comienza: «En tu nombre, Señor, me acuesto y en tu nombre me levantaré.....», etc. Convendrá también leer algunos versículos del Alcorán acomodados al caso y recitar varias de las jaculatorias conocidas; 9°, acordarse, al comenzar a dormir, que el sueño es una especie de muerte, como el despertar es en cierto modo una resurrección, y que así como al despertar se le descubren a uno cosas visibles que ninguna relación tienen con las que en el sueño le han pasado, así también al resucitar verá lo que jamás en vida vió ni le pasó por las mientes; piense, en fin, al dormirse, qué sentimiento domina en su corazón: si el amor de Dios o el amor del mundo, y hágase a la idea de que ha de morir tal y como haya sido en vida su sentimiento dominante, y habrá de resucitar también tal y como haya muerto, pues el hombre está con quien ama y con lo que ama; 10°, al despertar entre sueños o al cambiar de postura, recitar alguna jaculatoria que le traiga el recuerdo de Dios, pues el último pensamiento al dormirse, como el primero al despertar, ha de ser el de Dios, ya que éste es el signo infalible del amor divino.

---

[1] Cfr. *infra*, cap. XXVII.

[2] *Iḥyā'*, I, 230-235.

En el tiempo que queda desde la media noche hasta cerca del alba, se levantará el devoto y hará las preces acostumbradas al despertar, y seguidamente la ablución ritual y la oración del alba, según se dijo anteriormente.

Esta distribución de las horas del día y de la noche es laudable completarla añadiendo a las prácticas de obligación y devoción enumeradas otras cuatro obras buenas, de supererogación también, a saber: el ayuno; la limosna, aunque sea pequeña; la visita a los enfermos, y la asistencia a los entierros [1].

4 — PLAN DE VIDA PARA LAS DISTINTAS CLASES DE PERSONAS

Todo el que aspire a la perfección, pertenecerá evidentemente a una de estas seis clases de personas: asceta de profesión; maestro, dedicado al estudio y la enseñanza; discípulo; gobernante; artesano o comerciante; místico consagrado a la vida contemplativa.

1° El asceta de profesión es aquel que consagra su vida al servicio de Dios, sin ocuparse en ninguna otra cosa; de modo que cuando interrumpe sus ejercicios devotos, es para permanecer inactivo. El plan de vida que le corresponde es cabalmente el que hemos trazado en líneas generales, aunque puede muy bien variar la distribución de las obras en las diferentes horas del día y de la noche, sustituyendo a su arbitrio las oraciones por las lecturas alcoránicas o por el rezo de jaculatorias. Así se cuenta de algunos compañeros del Profeta que rezaban al día doce mil jaculatorias o treinta mil y aun trescientas mil. Otros consagraban el día entero y la noche a la meditación de un solo versículo alcoránico, recitándolo repetidas veces.

Es cierto que la lectura del Alcorán, hecha de pie y con atención y devoción, reúne por sí sola el mérito espiritual de todas las otras prácticas de piedad; pero es seguro que tal ejercicio, constante y seguido sin interrupción, produce fastidio y se hace muy cuesta arriba. Por eso es preferible cambiarlo por otro u otros que estén más en armonía entonces con el estado del alma. Cabalmente, el fin a que se aspira variando los ejercicios devotos es limpiar, purificar y adornar al alma con el recuerdo de Dios y familiarizarlo con Él. Examine, pues, el asceta su propio corazón, y vea qué ejercicio es el que más efecto le hace en cada caso, para practicarlo con preferencia a los otros; y tan pronto como en él advierta fastidio, sustitúyalo sin demora, pues el hastío es el estado de ánimo predominante en la mayoría de las personas, y por eso conviene distribuir las horas entre diversos ejercicios, según hemos dicho. En cambio, si nota que el sentido espiritual latente en una jaculatoria determinada le produce honda impresión en su corazón, repítala asiduamente mientras sienta que le hace efecto.

---

[1] *Iḥyā'*, I, 235-239.

2° El hombre de ciencia que se consagra a ser útil al prójimo, bien resolviendo casos dudosos de conciencia, bien enseñando, bien redactando libros, ha de distribuir sus horas con arreglo a un plan de vida diferente del que sigue el asceta, puesto que necesita leer y consultar obras, escribir las suyas y dar clase, para todo lo cual le hace falta, indudablemente, tiempo. Si a esas solas tareas pudiese consagrar todas las horas que le queden libres después de cumplir con las obligaciones religiosas de precepto, habrá logrado el máximo provecho espiritual, porque el mérito de la tarea de aprender y de enseñar supera al de todas las obras buenas, ya que a ella va asociado el pensamiento y el recuerdo de Dios y de cuanto Dios y su Profeta han revelado a los hombres, además de que con ella se le enseña al prójimo la doctrina de la verdad y se le dirige por el recto camino de la vida futura. ¡Cuántas veces una sola cuestión dogmática o moral, explicada a una persona, contribuye directamente a que sirva a Dios con devoción todo el resto de su vida, mientras que, si no se la hubiesen explicado, habría perdido el tiempo lastimosamente!

Claro es que, al hablar de ciencia, no nos referimos a las que fomentan en los corazones el apetito de las riquezas, de los honores y de la fama mundana, sino tan sólo a las que sirven de preámbulo a la ascética, es decir, a las que fomentan en las almas el deseo de la vida futura, apartándolas de las cosas de acá abajo, o a las que ayudan con su doctrina a recorrer el camino espiritual, y eso en el supuesto de que se las cultive con esos fines tan sólo.

Según esto, el plan de vida más recomendable para el hombre de ciencia exigirá que distribuya las horas entre los menesteres de su profesión y las otras ocupaciones profanas y religiosas, ya que la naturaleza humana no es capaz de soportar el ejercicio del estudio durante todo el día sin interrupción. Convendrá, pues, que se dedique desde el alba a la salida del sol a las prácticas devotas que para el amanecer se explicaron ya. Desde la salida del sol hasta cerca de mediodía, se dedicará a enseñar, si tiene discípulos aptos, y si no los tiene, puede consagrar esas horas a meditar sobre los puntos dudosos que se le ofrezcan en las materias teológicas cuyo estudio tenga entre manos, pues la limpieza de corazón que se logra después de los ejercicios devotos y antes de engolfarse en los negocios mundanos, ayuda mucho a aguzar el entendimiento para disipar las dudas en materia especulativa.

Desde mediodía a la mitad de la tarde, puede dedicarse a redactar sus obras y a estudiar o consultar libros, salvo el tiempo indispensable para comer, hacer la oración litúrgica y dormir una ligera siesta: esto último en las estaciones del año en que el día es largo. Desde la media tarde hasta que el sol empieza a palidecer, se dedicará a tomar a sus alumnos las lecciones que les haya explicado de exégesis alcoránica, tradiciones proféticas o cualquier otra ciencia útil. Luego, hasta la puesta del sol, se consagrará al rezo de jaculatorias, actos de contrición y letanías de alabanza a Dios.

Con esta distribución de las horas, habrá ejercitado sucesivamente: en las primeras del día, la lengua rezando; en las siguientes, el entendimiento meditando; en las primeras de la tarde, la vista y la mano, leyendo y escribiendo; en las siguientes, el oído escuchando a sus alumnos, para que los ojos y la mano descansen, pues a esas horas perjudica a la vista el leer; y por fin, en el crepúsculo vespertino, volverá a ejercitar la lengua con los rezos, como en el matutino, para que así no quede sin ejercicio ninguno de los órganos y potencias.

Por lo que toca a la noche, la mejor distribución de sus horas será la que observaba el canonista al-Šāfiʿī, que la dividía en tres partes: la primera para estudiar y ordenar la materia de sus obras; la segunda para pasarla en oración, y la tercera para dormir. Sin embargo, tal distribución cabe tan sólo en las noches de invierno, que son largas, pues las del verano quizá no lo permitan, a no ser durmiendo mucho más durante el día.

3° El discípulo podrá seguir el plan mismo de vida que el maestro, claro es que dedicando a estudiar y aprender las horas que éste dedique a enseñar y a componer y redactar sus obras. Y aunque no se trate de discípulos propiamente dichos, sino de gentes del vulgo iletrado, ganarán más mérito espiritual asistiendo a las clases o conferencias de ascética y a las pláticas morales, que orando o practicando los ejercicios devotos de rezo, jaculatorias, etc.

4° El artesano o comerciante que con su trabajo se gana la vida para sí y para la familia, no tiene derecho a dejar morir de hambre a los suyos por ocupar todas las horas en el rezo o en otros ejercicios devotos. La obligación que, por el contrario, le incumbe es la de ejercer su oficio o permanecer en el mercado ganándose el sustento. Sin embargo, conviene que durante esas horas en que trabaja no pierda el recuerdo de Dios, sino que recite a la vez jaculatorias y preces o lea el Alcorán. Cabe, efectivamente, aunar ambas cosas. Lo único que no es fácil hacer simultáneamente es la oración litúrgica, a no ser que esté desocupado en aquel momento. Una vez que acabe sus tareas, deberá volver a las prácticas devotas consabidas; pero si prefiere seguir trabajando, con el propósito de destinar a limosnas lo que ganare de sobra, todavía le será esto de más mérito que los rezos, pues la limosna es en sí misma un acto de virtud y de servicio de Dios, útil, no sólo para quien la da, sino además para el prójimo pobre a quien con ella se socorre, aparte de servir de ejemplo a los demás.

5° El gobernante, v. gr., el *imām*, el *qāḍī* y, en general, todo el que tiene a su cargo la gestión de los negocios públicos, debe preferir, como obra más meritoria que todos los ejercicios devotos, el celoso cumplimiento de los deberes y funciones de su cargo para bien de los fieles y ajustándose exactamente a la ley divina con pureza de intención. Por eso habrá de limitarse durante el día a cumplir con las oraciones rituales de precepto, sin otras prácticas de devoción, para poder así vacar a los deberes de su cargo; en cambio, por la noche le será ya posible dedicar a prácticas devotas las horas que los simples fieles acostumbran emplear en su ejercicio.

6° El místico, que vive absorto en la contemplación de Dios, que amanece todos los días con el pensamiento fijo en Dios tan sólo, que no ama ni teme a nadie más que a Él, que de ningún otro ser espera su sustento y que no mira cosa alguna sin que en ella vea a Dios, no necesita, llegado a tan alto grado, elegir ni distribuir ni variar sus devociones. Fuera de las oraciones obligatorias o de precepto, una sola práctica devota le basta: la presencia de Dios en cada momento. No le viene a las mientes idea, ni a sus oídos voz, ni a sus ojos imagen, sin que le sugieran materia para reflexionar y pensar en Dios, porque Él es quien le mueve y le aquieta. Por eso, todos sus estados de ánimo y todos los instantes de su vida le aprovechan para su perfección espiritual, sin que encuentre diferencia entre unas y otras devociones.

Sin embargo, a este sublime grado de los íntimos amigos de Dios no se llega, sino después de haber seguido largo tiempo y con asiduidad el plan de vida devota que hasta aquí hemos trazado. No debe, por tanto, el principiante, cuando oye hablar de este alto grado, hacerse la ilusión de que lo pueda lograr fácilmente, ni dejar por eso que se entibie su celo en la práctica asidua del plan ordinario de la vida devota, pues tal ilusión nace de sugestión diabólica. Síntoma seguro de haber alcanzado tan alto grado será que al corazón no le asalten ya tentaciones ni pecados y que nada le turbe ni asuste de los peligros y escollos que en la vía de la perfección surjan. Pero tan sublime estado no lo alcanza cualquiera, y por eso a la mayoría de los devotos se debe recomendar el plan de vida ordinario.

Por lo demás, todos los caminos que hemos trazado conducen a Dios. Aunque cada uno de ellos sea más acomodado que los otros a la índole de cada persona, todos, en el fondo, son caminos derechos y acertados, diferenciándose tan sólo entre sí por el grado mayor o menor de proximidad a Dios que con ellos se logra. El que más cerca de Dios consigue llegar, es el devoto que más intuitivamente lo conoce, y éste será, sin duda, el que más rendidamente le sirva, pues el que a Dios por intuición conoce, no puede servir a ningún otro ser.

El secreto del éxito en el plan de vida devota se cifra, para toda clase de personas, en la asiduidad de su fiel cumplimiento, ya que el objetivo que con él se trata de lograr es transformar las cualidades espirituales del alma, y como cada obra buena o práctica devota es muy poco la que por sí sola influye en la realización de aquel objetivo, y sólo todas juntas producen efecto sensible, resultará que, no produciendo un primer acto aislado ese efecto sensible, será del todo inútil, si no se le añaden seguidamente un segundo y un tercer acto. Exactamente lo mismo le ocurre al que aspira a ser un verdadero jurista: no lo logra, más que con el estudio constante y sin interrupción, pues aunque una noche entera la pase estudiando, si luego deja transcurrir todo un mes o una semana sin estudiar, ningún progreso sensible advertirá cuando después reanude el trabajo y en él consuma otra noche entera; en cambio, si aquel mismo esfuerzo lo distribuye en varias noches seguidas, de seguro que notará el progreso obtenido [1].

5 — EL EJERCICIO DE LA VIGILIA Y SU PREPARACIÓN

Para su más fácil práctica, el devoto debe prepararse con varios requisitos externos e internos.

Cuatro son los externos: 1° Evitar el exceso de comida y bebida, para que no le venza el sueño y pueda así pasar en vela la noche entera. Éste es el requisito fundamental. — 2° Evitar asimismo, durante el día, el excesivo trabajo físico, que produce fatiga y sueño invencible. — 3° No suprimir la siesta. — 4° Evitar durante el día todo pecado, pues las faltas endurecen el corazón y lo hacen refractario a los auxilios de la divina gracia. Como el bien llama al bien, asimismo el mal llama al mal.

---

[1] *Iḥyā'*, I, 232-242.

Cuatro son también los requisitos internos: 1º Tener el corazón limpio de odio a sus prójimos y de toda preocupación excesiva por los cuidados temporales, pues esa preocupación absorbente le dificultará velar, y si vela, no pensará en lo que rece, sino en las cosas que le preocupen, dando vueltas y más vueltas a las ideas que le turban el ánimo. — 2º Tener el corazón poseído por sentimientos de temor y exigua confianza en la propia salvación, pues así, cuando medite, durante la vigilia, en las terribles penas de la vida futura y en las horrorosas mansiones del infierno, el sueño huirá de sus ojos. — 3º Estar bien penetrado del alto mérito de la vigilia, leyendo para ello u oyendo leer los versículos del Alcorán, las sentencias del Profeta y los dichos y ejemplos de los santos que lo ponderan, para concebir deseos vehementes de lucrar ese mérito y de ganar por él las más altas mansiones del cielo. — 4º El amor de Dios y la fe viva de que durante la vigilia no ha de pronunciar palabra que no sea coloquio con Dios, al cual vea y contemple como con los ojos, y que, además, las ideas que se le ocurran en su oración son realmente palabras con que Dios le habla. El que a Dios ama no puede menos de amar, efectivamente, también la soledad y deleitarse en conversar con Él, y ese deleite del coloquio con el Amado le ayudará sin esfuerzo a pasar la noche entera en vigilia. El que ama a una mujer por su hermosura, o a un príncipe por sus beneficios, deléitase también estando a solas con la persona amada y conversando con ella, sin que el sueño le venga y hasta sin darse cuenta de que la noche entera ha transcurrido. Ni se diga que el enamorado se deleita mirando la hermosura de su amada, mientras que Dios es invisible, porque aun en la hipótesis de que la amada estuviese oculta tras un velo o en una habitación oscura, también el enamorado sentiría placer y deleite de estar a su lado, por más que no la pudiese contemplar con los ojos ni aspirar a otra cosa que a expresarle su amor de palabra, sabiendo que ella le oye aunque no lo vea. Ni se diga tampoco que eso es porque, aun así, el amante se puede deleitar con la esperanza de poder escuchar la respuesta de su amada, mientras que a Dios no se le puede oír, pues aunque el amante supiera que no le habría de responder su amada, quedaríale aún el deleite de sentirse junto a la persona que ama. Y ese mismo deleite goza, además, el místico contemplativo, porque está cierto de que de labios de Dios oye las ideas que a su mente le vienen en medio de sus coloquios con Él. Así también el que a solas con el príncipe le expone sus necesidades en el silencio de la noche, siente el placer de la esperanza de ser escuchado y atendido. Ahora bien, la esperanza en la misericordia de Dios es mucho más segura, útil y duradera, que la que en un príncipe de la tierra puede ponerse. ¿Cómo, por tanto, no ha de sentir placer exponiéndole sus necesidades en la soledad?

Con esta doble preparación, externa e interna, puede ya entrar el devoto en el ejercicio de la vigilia, el cual admite seis grados, según su mayor o menor duración.

El grado 1°, patrimonio exclusivo de las almas fuertes que se han desnudado ya de todo lo mundano, consiste en pasar la noche entera en vela, entregadas a la oración y gozando del placer espiritual del coloquio con Dios, que viene a ser el alimento y la vida de sus corazones. A pesar de ser tan larga esta vigilia, no sienten fatiga y dejan el sueño para el día siguiente, durante el tiempo en que el común de las gentes se entregan a sus negocios. — El grado 2° consiste en velar la mitad de la noche con la siguiente distribución de las horas: dormir el primer tercio y el último sexto de ella, para que las horas de la vigilia caigan en el centro de la noche. — El grado 3° consiste en velar un tercio de la noche, durmiendo durante toda su primera mitad y su último sexto, como en el grado anterior, pues, por regla general, es siempre más recomendable el sueño del fin de la noche, porque es más sano y disipa mejor la somnolencia de la madrugada, para poder así hacer en ella las devociones propias de esa hora matinal. — El grado 4° consiste en velar sólo una sexta o quinta parte de la noche, después de su mitad y antes del último sexto de ella, el cual, según hemos dicho, conviene dedicarlo al sueño. — El grado 5° consiste en no llevar el devoto mismo la cuenta de las partes de la noche en que haya de velar (pues su cálculo exacto no es cosa fácil más que para quien conozca bien la marcha de la luna) y encomendar ese cuidado a otra persona que vigile y cuide de despertarlo, y aun así, en las noches oscuras o nubladas, toda distribución de horas resulta a veces expuesta a error. El devoto, pues, para evitar estos inconvenientes, hace su vigilia desde el principio de la noche hasta que el sueño le vence, y, así que despierta de este su primer sueño, vuelve al ejercicio de la vigilia, hasta que de nuevo el sueño le vence. De esta manera echa dos sueños durante la noche y hace en ella dos ratos de vigilia, lo cual es en realidad más duro y penoso y, por lo tanto, más meritorio. — El grado 6°, que es el mínimo, consiste en velar tan sólo una hora, consagrada al rezo y a las plegarias.

De estos diferentes grados elegirá el devoto aquel que estime le ha de ser más fácil de practicar. Y si encontrase difícil velar en el centro de la noche, no debe por eso dejar de pasar en vigilia, al menos, el espacio de tiempo que transcurre entre la puesta de sol y el tercio primero de la noche, ni dejar tampoco de levantarse antes de la aurora para consagrar asimismo a la vigilia ese rato que precede al alba. De esta manera, ya que propiamente no vele de noche, habrá velado durante el principio y el fin de ésta.

Finalmente, es también recomendable consagrar al ejercicio de la vigilia ciertas noches que son de particular devoción, v. gr., cinco de las diez últimas del mes de ramadán, u otras que correspondan a las vísperas de grandes solemnidades, como la festividad de la ascensión de Mahoma a los cielos y las dos pascuas [1].

---

[1] *Iḥyā'*, I, 245-248.

6 — SELLO CRISTIANO DE ESTA DOCTRINA

Difícilmente se encontrará en la historia de la espiritualidad cristiana, anterior al islam, un tratado que se asemeje al que acabamos de extractar. Las reglas de vida eremítica o conventual del oriente cristiano redactáronse exclusivamente para las almas consagradas a Dios lejos del mundo, y en ellas no se aludía para nada al común de los fieles que en él viven. Tan sólo en la baja Edad Media, cuando en Europa aparecen las llamadas «terceras órdenes» para los seglares afiliados a las religiones mendicantes, es cuando se insinúa en la espiritualidad cristiana occidental un esbozo de reglas de vida devota. Mucho más tarde, en los siglos XVI y XVII, los escritores de ascética incluyen ya en sus tratados el estudio de la distribución del tiempo o plan de vida para mejor alcanzar la perfección. Pero es a San Francisco de Sales, con su *Introducción a la vida devota,* a quien realmente se debe el éxito definitivo en la difícil empresa de extender y adaptar a toda clase de personas, religiosas y seglares, estas reglas de conducta que hasta entonces los ascéticos habían considerado aplicables tan sólo a quienes, fuera del mundo, se consagraban al servicio de Dios [1].

Como en otros aspectos de la cultura, el islam se adelanta, pues, en éste a la tardía evolución y progreso que las doctrinas y prácticas ascéticas alcanzan, cinco siglos más tarde, en la Europa cristiana, debiéndose tal vez esa precocidad del islam en la reglamentación escrupulosa y menuda de la vida devota, al prurito casuísta y analítico que caracteriza a su teología moral y a su derecho canónico, ciencias de las cuales no es la ascética más que una rama o corolario. Tampoco dejaría de influir en esa precocidad del islam el hecho de que la vida religiosa o de perfección espiritual fué profesada, antes y más que fuera del siglo, en medio del tráfago de las ciudades y por gentes de toda condición, ofreciendo así a los seglares propiamente dichos un ejemplo sugestivo, que explicaría la imitación por éstos de las reglas monásticas, mucho antes que en la Europa cristiana, que hasta el siglo XIII no crea, como hemos dicho, órdenes conventuales destinadas a convivir con los seglares en medio del tráfago de las grandes urbes.

---

[1] Cfr. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne,* III, 419.

Pero aun siendo así, es también innegable que la doctrina de Algazel en este capítulo ofrece el sello indeleble de su origen cristiano, no sólo porque el plan de vida devota que para todos los fieles recomienda tiene sus precedentes indiscutibles en las reglas del monacato cristiano oriental [1], sino porque además los ejercicios espirituales que lo integran son calco fidelísimo de los que practicaban los monjes y eremitas cristianos anteriores al islam.

Distribuir las horas del día y de la noche entre las ocupaciones profanas indispensables a la vida, las prácticas religiosas de precepto y los ejercicios de mera devoción, para lograr la perfección espiritual, no es una idea de las simples y primarias que se ofrecen obvia y espontáneamente al espíritu humano, sobre todo cuando la distribución del tiempo constituye un plan de vida tan complejo y pletórico de obras variadísimas como el que Algazel dicta. Sin tipo previo en el cual moldearlo por adaptación imitativa, es difícil explicar la ocurrencia. Ahora bien, el islam, desde su nacimiento, tenía ante los ojos el modelo de las reglas monásticas cristianas que le daban hecho el plan, sin necesidad de grandes retoques para su adaptación. Singularmente el precepto islámico de las cinco oraciones canónicas, distribuídas entre el día y la noche, era ya imitación palmaria de las cinco que también tenía el oficio divino entre los monjes cristianos de Siria y Mesopotamia en el siglo V de nuestra era [1], y ofrecía por sí sola el marco general indispensable para encuadrar en él las prácticas de mera devoción.

---

[1] Cfr. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine* (451), cap. IV: *Les règles monastiques*, pp. 67-94, y, sobre todo, p. 92: «La règle, en fixant l'organisation du monastère et en déterminant les devoirs de chaque religieux, faisait régner partout l'ordre..... L'emploi du temps, la mesure du travail et de l'abstinence étaient de la sorte réglés avec sagesse. Chaque chose se faisait à son heure..... Qu'il s'agisse des repas ou du sommeil, il ne fallait pas s'écarter de l'heure fixée par la règle..... C'est la règle tout entière qu'il fallait observer jusque dans ses moindres détails.»

Pero además, las prácticas devotas que llenan el cuadro son también, como éste, de filiación monástica. Prescindiendo por ahora de la lectura alcoránica, del examen de conciencia y de la oración mental o meditación metódica que estudiaremos en siguientes capítulos [2], quedan otras dos, las jaculatorias y la vigilia nocturna, cuya procedencia cristiana es indiscutible.

Las *Vitae Patrum* están llenas de ejemplos, casi inverosímiles, de constancia infatigable en el reiterado rezo de oraciones breves, que los eremitas y monjes proferían día y noche como ejercicio devoto, dentro y fuera del oficio divino. Estas *orationes breves, sed frequentiores*, más conocidas con el nombre de «jaculatorias», se repetían centenares de veces cotidianamente, acompañadas o no de genuflexiones, con los brazos en cruz o levantados al cielo, de pie y vuelto el rostro al oriente. Escogíanse para este ejercicio varios versículos de los salmos, o uno tan sólo, v. gr., *Deus in adjutorium meum intende*, o bien la oración dominical [3]. Y como necesitaban algún medio seguro para contar el número de veces que la jaculatoria había de ser repetida, algunos eremitas, como el abad Pablo, del desierto de Ferme, acostumbraba llevar en los pliegues de su túnica trescientos pequeños guijarros, que iba sacando uno a uno, a medida que recitaba las trescientas jaculatorias que diariamente se había impuesto repetir [1].

---

[1] Cfr. Besse, 333-336. Sin contar la oración nocturna o vigilia, San Basilio señala estas horas para las cinco oraciones diurnas: amanecer, tercia (o media mañana), sexta (o mediodía), nona (o media tarde) y vísperas (o puesta del sol). Cfr. Besse, 334 nota 9.

[2] Véanse *infra*, los caps. XXVII y XXVIII.

[3] Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum*, «*Index rerum*», s. v. *Oratio*. He aquí los pasajes más típicos: *Orat jugiter Posthumius* (235 *a*); *Orat extensis manibus Josaphat* (329 *a*); *Orat Apollonins centies in dies singulos et singulas noctes* (460 *b*); *Orat centum vicibus flexis genibus in nocte Christophorus* (886 *b*); *Orationes breves et frequentiores laudantur* (544 *a*); *Orationes plurimas omni die Simeon Stylites Deo offert* (847 *a*); *Orationes virgo fundit quotidie 700* (727 *b*); *Orationes centum publicis rebus implicato non minoris praetii, quam tercentas nihil aliud agentis* (727 *b*); *Orationes facit Macarius eundo 24 et totidem redeundo* (720 *b*). Cfr. Besse, 327-328.

Compárese ahora con este modelo el ejercicio recomendado por Algazel y se verá la estrecha semejanza que los une. Cierto que el instrumento calculatorio de que Algazel habla en otros tratados del *Iḥyā'* [2], es el rosario, utilizado también para facilitar el examen particular de conciencia y cuyo origen hay que buscar en la India; pero otras fuentes islámicas nos hablan también del recurso mismo ideado por el abad Pablo para contar las jaculatorias, que ascetas musulmanes, más próximos en fecha al monacato cristiano preislámico, utilizaban antes de que el uso del rosario se introdujese [3].

La vigilia, recomendada por Algazel, tiene también su modelo en el oficio nocturno de los monjes cristianos, que según las reglas se celebraba a la media noche, como los maitines en ciertas órdenes monásticas de nuestros días. Para no adelantar ni retrasar con exceso la hora del oficio, los cenobitas o los eremitas que vivían más o menos agrupados, encargaban a uno que pasase la noche en vela observando el curso de las estrellas, para despertarlos a tiempo. Los anacoretas aislados se servían para ello del canto del gallo. En cuanto a la duración del oficio, los más fervorosos reducían al *mínimum* las exigencias naturales del sueño, pasando toda la noche sin dormir consagrados a la oración y al rezo de salmos e himnos, de pie o sentados para vencer el sueño. Así evitaban el peligro de no despertarse a tiempo para el oficio de la media noche. Ejemplos de esta heroica austeridad abundaban en Palestina, Siria y Capadocia. Este oficio de la vigilia total celebrábase, sobre todo, en la noche del sábado al domingo; las demás de la semana, los monjes dormían desde después de la hora de vísperas, hasta media noche, y terminada la vigilia volvían al lecho para descansar, sobre todo en las largas noches invernales, por espacio de dos horas, hasta el alba [1]. Casiano insiste en recomendar la conveniencia de este último y breve sueño para el común de los monjes, con reiteración análoga a la que Algazel emplea al recomendar que el sexto último de la noche se dedique al descanso, para evitar mejor la somnolencia al día siguiente, sobre todo en la oración del alba [2]. Finalmente, las prácticas devotas que integraban el oficio de la vigilia entre los monjes cristianos — cantos de salmos e himnos, oraciones y lecciones de la Sagrada Escritura — son de tipo análogo a las que Algazel recomienda: jaculatorias repetidas, plegarias y lectura del Alcorán.

---

[1] Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum*, 727 *a: Calculis in orationibus annumerandis utitur Paulus de Pherme.* Cfr. Besse, *loc. cit.*

[2] Cfr. *supra*, tomo I, p. 474, nota, e *infra*, caps. XXVII y XXVIII.

[3] Cfr. Margoliouth, *Yáqút's Dictionary of learned men* (Gibb Memorial), VI, 6, p. 109, biografía de ʿIsà b. Da'b († 171 héjira): «Alababa a Dios con guijarros» (يسبح بالحصى).

---

[1] Cfr. Besse, 336-342.

[2] Cfr. *Cassiani Inst.*, lib. III, cap. VIII: *Idcirco seniores hiemali tempore, quo noctes sunt longiores, usque ad quartum gallorum cantum per monasteria moderantur, ut post excubias totius noctis, reliquis duabus ferme horis reficientes corpora sua, nequaquam per totum diei spatium somni torpore marcescant, brevis hujus temporis requie pro totius noctis refectione contenti.*

CAPÍTULO XXVI

DE LA INTENCIÓN Y DE SU PUREZA Y SINCERIDAD[1]

1. Introducción general. — 2. Excelencia y mérito de la intención. — 3. Explícase en qué consiste la esencia de la intención. — 4. Explícase el misterio que encierra la sentencia del Profeta que dice: «La intención del creyente es mejor que su obra». — 5. Clasificación de los actos por la intención. — 6. Demuéstrase que la intención no cae bajo la esfera de la libertad humana. — 7. En qué estriba la pureza de intención. — 8. De los graduales defectos que impurifican la intención. — 9. Del mérito que pueda tener la obra buena, practicada sin pura intención. — 10. Esencia y grados de la sinceridad. — 11. Sello cristiano de esta doctrina.

1 — INTRODUCCIÓN GENERAL

CON la vista interior que da la fe y con las luces del Alcorán revélase a los místicos esta verdad: que sólo con dos cosas se llega a la felicidad eterna, a saber: la ciencia del alma y el servicio de Dios. Todos se pierden, menos los que saben; y los que saben, piérdense también todos, menos los que practican lo que saben; y los que practican, piérdense asimismo todos, menos los que obran con pureza de intención; y aun estos últimos se hallan también en grave peligro de perderse. La obra buena, hecha sin intención, es inútil fatiga; la intención sin pureza es hipocresía, que equivale al pecado; y hasta la intención pura, sin sinceridad y verdad, es también polvo impalpable que el viento disipa. Ahora bien, ¿cómo podrá obrar con intención saludable aquel que ignore lo que significa la intención, su pureza y sinceridad? Por eso, la primera obligación que incumbe al siervo de Dios, si quiere obedecerle y servirle, es aprender, ante todo, en qué consiste la intención, para que, una vez conocida su pureza y sinceridad, pueda obrar con arreglo a lo que significan estos dos medios o instrumentos indispensables para su salvación eterna. Trataremos, pues, separadamente de la *intención*, de su *pureza* y de su *sinceridad*.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 259-281: *Kitāb al-niyya wa-l-ijlāṣ wa-l-ṣidq.*

2 — EXCELENCIA Y MÉRITO DE LA INTENCIÓN

Su excelencia consta por gran número de textos revelados y sentencias de los autores ascéticos. El Profeta dijo que los actos humanos valen sólo por la intención con que se practican, y que todo hombre será recompensado, según el propósito que tuvo al obrar. En otra ocasión, aseguró que Dios no mira ni a los rostros ni a las riquezas de los hombres, sino que únicamente mira a sus corazones y a sus obras; y si mira al corazón es, no más, porque en él se supone que reside la intención del agente.

Dijo también el Profeta: «Cuatro son las clases de los hombres: 1ª Aquel a quien Dios concede ciencia y riqueza y que hace el bien con ésta y según aquélla. — 2ª Viene luego otro hombre y dice: 'Si Dios me hubiese concedido lo mismo que concedió a ése, también habría yo hecho el bien que él hizo.' Ambos hombres recibirán de Dios la misma recompensa. — 3ª Aquel a quien Dios concede riqueza, pero sin ciencia, y que, por su ignorancia, hace mal uso de su riqueza. — 4ª Viene entonces otro hombre y dice: 'Si Dios me hubiese concedido lo mismo que concedió a ése, habría yo también hecho lo que él hizo.' Ambos recibirán de Dios el mismo castigo.» Se ve, pues, que la intención influye en las obras buenas lo mismo que en las malas.

En las tradiciones israelitas se cuenta que un hombre pasó junto a unos montones de arena, en un país azotado por el hambre, y al verlos, exclamó: «Si toda esta arena fuesen manjares, los distribuiría entre la gente.» Dios entonces le reveló a un profeta: «Dile: — El Altísimo ha aceptado tu limosna y ha agradecido tu buena intención y te ha dado ya, como recompensa, lo mismo que te habría dado si realmente la arena fuesen manjares y los hubieras repartido en limosna.»

Uno de los antiguos dijo: «A veces una obra leve, por la intención se hace grave; y, al revés, una obra grave, por la intención se hace leve.»

Un sabio dijo: «Busca y procura la intención de la obra, antes de la obra, y así, si tu intención es buena, buena también será tu obra.»

Cierto novicio andaba consultando por doquier a los maestros de espíritu y les decía: «—¿Quién me indicará lo que haya de hacer yo para obrar siempre por Dios? Porque no quisiera pasar ni una sola hora del día o de la noche sin practicar alguna obra por Dios.» Y un maestro le respondió: «—Pues ya encontraste lo que necesitas y deseas: haz el bien, mientras puedas; y cuando te entibies u omitas la práctica del bien, haz intención de practicarlo, pues el que tiene el propósito de hacer el bien es como el que de hecho lo practica.»

Uno de los antiguos decía: «Las gracias que Dios os concede son más de las que podéis contar, y vuestros pecados son más ocultos que cuanto podéis vosotros conocer. Pero, eso no obstante, amaneced penitentes y anocheced penitentes, y así, Dios os perdonará.»

Y Jesús dijo: «Bienaventurado el ojo que se duerme sin intención de ofender a Dios y que se despierta sin haber caído en pecado» [1].

En la *Tora* está escrito: «Lo que se hace por Mí, aunque sea poco, resulta mucho; y lo que se hace por algo que no soy Yo, resulta poco, aunque sea mucho.»

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, nº 92. Parece encerrar este *logion* alguna reminiscencia del texto evangélico (*Mat.*, VI, 23): *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit.*

De lo dicho resulta, pues, que la intención es el fundamento y base de las obras, ya que éstas necesitan de la intención para ser buenas o malas [1].

3 — EXPLÍCASE EN QUÉ CONSISTE LA ESENCIA DE LA INTENCIÓN

Intención, voluntad y propósito son voces sinónimas que expresan una sola y la misma idea, a saber, un estado y cualidad del alma que implica dos elementos, uno cognoscitivo y otro activo, de los cuales el primero, el conocimiento, precede a la intención, por ser origen y condición de ésta, mientras que el segundo la sigue, por ser su fruto y consecuencia. Esto es así, porque todo acto, es decir, todo movimiento y reposo libre, necesita para ser realizado por completo tres cosas: un conocer, un querer y un poder. El hombre, en efecto, no quiere lo que no conoce; y si lo conoce, es también forzoso que no lo haga, mientras no lo quiera. El querer, por tanto, es asimismo necesario. La voluntad es un impulso del corazón hacia aquello que estima conveniente para un fin, ya en el momento actual, ya en lo futuro. El hombre ha sido creado por Dios con una tal naturaleza, que ciertas cosas le son convenientes y se armonizan bien con su fin, mientras que otras le contrarían. Necesita, por ende, atraer hacia sí lo que le conviene y se adapta a su naturaleza, y rechazar lo perjudicial y contrario a ésta. Ahora bien, para ello le es indispensable conocer y percibir lo dañoso y lo útil, si ha de buscar esto y huir de aquello. El que no ve el manjar ni lo conoce, es imposible que lo tome. El que no ve el fuego, no puede huir de él. Dios, por eso, ha creado en el hombre la facultad de conocer, que está integrada por los sentidos externos o internos, de los que no hemos de tratar ahora. Pero, luego, aunque el hombre vea el manjar y conozca que le es conveniente, tampoco le basta eso para tomarlo, si en él no existe además una cierta inclinación, deseo o apetito que le lleve hacia el alimento. El enfermo, efectivamente, ve el alimento y sabe que le conviene; pero no puede tomarlo porque le falta el deseo y la inclinación del apetito. Dios, por eso, ha creado además en el hombre la facultad del deseo y de la voluntad, es decir, un cierto impulso que existe en su alma y una tendencia en su corazón hacia el alimento. Pero tampoco esto le basta todavía, porque ¡cuántos hay que, a pesar de contemplar un manjar y tenerlo a la vista y aun desear y querer de veras tomarlo, son incapaces de hacerlo por estar paralíticos! Dios, por eso, creó también en el hombre la facultad del poder y los miembros dotados de movimiento, a fin de que con éstos y aquélla se realice por completo el acto de tomar el alimento; pero el órgano corpóreo no se mueve, sino por dicha facultad del poder, la cual, a su vez, espera a que el impulso que la excite surja; ese impulso espera también, para surgir, a que exista el acto de conocer, creer, saber u opinar que la cosa aquella le es conveniente; y entonces, cuando adquiere la convicción de que aquella cosa le conviene y tiene que realizarla, y, además, dicha convicción se ve libre de la oposición de todo otro impulso contrario, surge entonces y nace la voluntad y se realiza la inclinación; y nacida la voluntad, surge el poder para mover los miembros. El poder, por consiguiente, es el servidor de la voluntad, como ésta sigue a la decisión tomada por el juicio.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 259-261.

La intención es, pues, según esto, la cualidad del alma, intermedia entre el poder y el conocimiento, o sea, la voluntad, es decir, la inclinación, tendencia y deseo del alma hacia lo que es conveniente para el fin, en lo presente o en lo futuro. El motor primero es el fin, en cuanto buscado, que obra como excitante. A la vez, este mismo fin excitante es también el término propuesto o que se intenta. El impulso o tendencia es la intención y el propósito. Finalmente, la excitación efectiva de la facultad de poder, puesta al servicio de la voluntad para mover los miembros, es el acto.

Pero esta excitación de la facultad de poder para realizar el acto se debe, a veces, a un solo excitante, y, a veces, a dos juntos para un mismo acto. Y en este último caso, puede ocurrir que cada uno de los dos excitantes se baste por sí solo para mover a la facultad de poder, o puede ocurrir también que ambos sean incapaces para ello estando aislados, y capaces tan sólo si influyen unidos, o puede también ocurrir que uno de ambos se baste por sí solo sin el otro, pero que éste le sirva, sin embargo, como adyuvante y auxiliar. Nacerán, por tanto, de esta división cuatro casos, que vamos a explicar mediante ejemplos, aplicándole a cada uno su correspondiente nombre.

Caso 1º — Es aquel en que el excitante único se basta por sí solo, aislado del otro. Sirva de ejemplo el hombre que se ve asaltado por un león. Así que lo ve, se levanta de su sitio, sin otro excitante para ello que el fin o propósito de huir del león, pues al verlo y conocer que es una fiera dañina, su alma se siente excitada y movida a huir, y, al desear la fuga, surge la facultad de poder y realiza el movimiento exigido por aquella excitación. La intención de ese hombre es, pues, escapar de la fiera, sin que exista otra intención distinta que le mueva a levantarse. Esta intención se llama «pura» o «simple» *(jāliṣ)*, y el acto con ella realizado se llama «puro», respecto a la intención que lo mueve, en el sentido de que se realiza por ese solo fin, sin mezcla o asociación con otro distinto.

Caso 2º — Es aquel en que se asocian o juntan dos excitantes, cada uno de los cuales se bastaría por sí para mover a la voluntad, si estuviese aislado. Ejemplo de este caso, tomado de las cosas sensibles, es el de dos hombres que se prestan mutua ayuda para llevar una carga, poniendo cada cual la fuerza suficiente para llevarla él por sí solo. Otro ejemplo, aplicable ya directamente a nuestro propósito, sería el de un pobre que pide dinero a un pariente suyo, el cual se lo da por la doble razón de su pobreza y de su parentesco, aunque a conciencia de que se lo daría también por ser su pariente, aunque no fuese pobre, y viceversa, se lo daría igualmente, sin ser pariente suyo, tan sólo por razón de su pobreza. Esta seguridad o convicción la adquiere, cuando se le presentan pidiéndole dinero un pariente rico y un extraño menesteroso. Otro ejemplo análogo es el del enfermo a quien su médico le prohibe comer, y, al llegar un día de ayuno obligatorio, ayuna, sabiendo muy bien que si no fuese día de ayuno, privaríase también de comer por prescripción del médico, y aunque éste no se lo hubiera prohibido, ayunaría igualmente por ser día de ayuno. Únense, pues, aquí ambas razones, y realízase por ambas el acto de ayunar; y como el móvil o excitante segundo, el religioso, ha venido a asociarse al primero, llamaremos a este segundo caso «asociación de móviles o intenciones» *(murāfaqa)*.

Caso 3º — Que no se baste por sí solo cada uno de los dos móviles aislados, sino que cabalmente nazca de la unión de ambos la fuerza necesaria para excitar la facultad del poder a realizar el acto. Ejemplo, en las cosas materiales, será el de dos hombres débiles que se ayudan uno a otro para llevar una carga que cada cual por sí solo no podría llevar. Y ejemplo que hace ya a nuestro propósito, será el de un rico que le pide a su pariente una moneda de plata, y éste no se la da; luego, se la pide asimismo un extraño pobre y tampoco se la da; pero, por fin, se la pide un pariente pobre, y a éste sí se la da. En este ejemplo se ve que la excitación ha nacido de la unión de los dos móviles, la pobreza y el parentesco. Otro ejemplo análogo es el de aquel que hace limosnas ante la gente por el doble fin de la recompensa eterna y de la alabanza humana, pero de modo que, si estuviese solo y sin que la gente lo viera dar limosna, no se movería a darla; y, al revés, si el pobre a quien se la da fuese un malvado y perdiese por ello la limosna todo mérito, tampoco se la daría por el solo fin de la vanidad y ostentación de virtud; en cambio, unidos ambos fines o móviles, logran mover su corazón. A este género tercero lo llamaremos de «coparticipación» *(mušāraḳa)* en los móviles.

Caso 4º — Que uno de los dos móviles se baste por sí, y el otro no; pero, unido éste con el primero, le sirve de ayuda para facilitar la excitación de la voluntad al acto. Ejemplo, en lo material, es el del hombre débil que ayuda al fuerte a llevar la carga: si el fuerte quisiera, llevaríala por sí solo; en cambio, al débil no le sería posible; pero la ayuda que presta al fuerte permite a éste llevarla con menor fatiga. Ejemplo, acomodado ya a nuestro propósito, será el de aquel que tiene la costumbre de practicar ciertas devociones supererogatorias, es decir, de hacer algún rezo o de dar alguna limosna que no son de obligación ritual. Al llegar el momento de practicar ese rezo o de dar esa limosna, se ve rodeado de gente, y la presencia de esta gente le hace más fácil y ligera la práctica de sus devociones, aunque él tiene conciencia de que, si estuviese solo y sin que nadie le viera, no dejaría tampoco de practicarlas, como sabe también que si los actos que practica no fuesen religiosos, no los haría tampoco por mera ostentación y vanidad. Es, sin embargo, una tacha o mácula que impurifica la intención; pero, aun así, ayuda a obrar, y por eso llamaremos a este género cuarto «coadyuvación» *(mu^{c}āwana)*.

Resulta, pues, de este análisis que el móvil segundo puede ser *asociado, copartícipe* y *coadyuvante* del primero, en cada uno de los tres últimos casos. En el artículo de la pureza de intención trataremos del valor respectivo de estos tres fines o móviles. Ahora no nos proponíamos más que explicar las diversas formas que puede tener la intención, para mostrar cómo el acto sigue al móvil y toma su valor moral de éste, pues por eso se dice que las obras se valoran por las intenciones, ya que aquéllas, en sí mismas, carecen de valor moral y lo toman tan sólo del fin por el cual se hacen [1].

4 — EXPLÍCASE EL MISTERIO QUE ENCIERRA LA SENTENCIA DEL PROFETA QUE DICE: «LA INTENCIÓN DEL CREYENTE ES MEJOR QUE SU OBRA»

Creen algunos que la razón y causa de esta preferencia estriba en que la intención de la obra es siempre un secreto misterio del alma, que solo Dios puede penetrar, mientras que la obra es algo exterior y aparente, y el mérito de los actos religiosos internos es siempre mayor que el de las obras exteriores. Esto es exacto; pero la sentencia citada del Profeta no tiene ese sentido, pues si lo tuviera, resultaría que cuando el devoto se propone, por ejemplo, hacer oración mental o meditar, la intención de meditar sería mejor que la meditación misma.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 261-262.

Creen otros que la razón de dicha preferencia está en que la intención perdura, desde que se forma, hasta el fin o terminación del acto externo, mientras que éste no perdura; pero tal razón es bien endeble, puesto que en definitiva se reduce a afirmar que los actos, muchos en número, valen más que los pocos. Y además no es así, pues la intención de los varios actos externos que integran la oración litúrgica no dura más que brevísimos instantes contados, mientras que los actos mismos duran largo rato. Ahora bien, el tenor general de la sentencia del Profeta exigiría, en ese sentido, decir que la intención de rezar valía más que el rezo mismo.

Otros, en fin, dicen que el sentido es que la intención, por sí sola, separada del acto, es mejor que el acto, por sí solo, separado de la intención. Esto sí que es exacto; pero, sin embargo, resulta inverosímil que sea tal el sentido de la sentencia, ya que el acto, hecho sin intención o sin advertencia, carece de todo mérito, mientras que la intención por sí sola siempre tiene alguno. Ahora bien, para que exista preponderancia de mérito entre dos cosas, es evidentemente preciso que ambas lo tengan.

El sentido que tiene la sentencia del Profeta es, más bien, el siguiente: todo acto de virtud consta de dos elementos, entre sí enlazados: una intención y una obra; la intención es, por sí misma, una cosa buena; y la obra es también, por sí sola, una cosa buena; pero de estos dos elementos que integran el acto de virtud, la intención es cosa mejor que la obra; es decir, que aunque cada uno de ambos influya en el mérito, el influjo de la intención es mayor que el de la obra. Según esto, pues, la sentencia del Profeta significa que la intención del creyente, parte integrante de su acto de virtud, es mejor que su obra, la cual es también parte integrante de aquél. De modo que el propósito del Profeta fué afirmar que el siervo de Dios puede optar entre la intención y la obra, pues ambos son actos meritorios; pero que, de ambos, el mejor es la intención.

Ahora, en lo que atañe a la causa de que la intención sea mejor y, por tanto, de preponderante mérito respecto de la obra, no la comprenderá sino el que comprenda cuál es el fin de la espiritualidad, cuál el camino que a este fin conduce, y cuál el influjo del camino para llegar al fin, pues comparando luego unos efectos o influjos parciales con otros, acabará por hacérsele evidente cuál de todos ellos es el principal o preponderante, con relación al fin. El que afirma que el pan es mejor que la fruta, quiere decir tan sólo que es mejor, por relación al fin del alimento y de la nutrición. Y eso que ha querido decir no lo comprenderá, sino el que comprenda que el alimento tiene un fin (que es la salud y la conservación de la vida) y que los varios manjares influyen en ese fin de manera diversa; conociendo, luego, los efectos propios de cada manjar y comparándolos unos con otros, inferirá cuál de ellos influye más en el logro del fin.

Así también, las obras buenas son el alimento de los corazones: su fin es curarlos, conservarles la vida espiritual y salvarlos en la vida futura por el logro de la felicidad eterna, que consiste en gozar de Dios. El fin último es, pues, el deleite de la felicidad de encontrar a Dios y no más; pero de esta felicidad no puede disfrutar, sino el que muere amando a Dios y conociéndolo intuitivamente; no puede amarlo, sino quien así lo conoce; ni se familiariza con Él, sino quien por largo tiempo en Él piensa. La familiaridad con Dios se logra mediante la continua oración mental; el conocimiento intuitivo de Dios se logra con la meditación constante; el amor de Dios sigue entonces a su conocimiento intuitivo de un modo necesario. Mas el corazón no se entrega por completo a la práctica de ambos ejercicios — oración mental y meditación —, sino cuando está vacío de los cuidados mundanos, y de éstos no se libra, sino cuando ha roto ya las ataduras de las pasiones, hasta el punto de sentirse inclinado hacia el bien y quererlo, y abominar del mal y huirlo. Pero esta inclinación a las obras buenas y actos de virtud no la siente, sino cuando ha conocido que su felicidad en la vida futura va implicada en ellas, lo mismo que el hombre sensato se inclina a someterse a la sangría y a las ventosas, porque conoce que en ellas va implicada su salud física.

Una vez lograda en principio la inclinación del alma hacia la intuición de Dios, fortalécese únicamente practicando lo que esta misma inclinación exige y perseverando en ella asiduamente, pues la perseverancia en querer y practicar lo que una cualidad del alma exige hace las veces del alimento y nutrición de esa cualidad, para que ésta se intensifique y fortalezca por su causa. Así, el que se siente inclinado a adquirir la ciencia o a conquistar el poder, su inclinación es al principio débil; pero si sigue tras aquello a que se siente inclinado, es decir, si se ocupa en el estudio o en las cosas y acciones que al poder conducen, la inclinación se irá fortaleciendo hasta serle difícil ya evitarla; en cambio, si la contradice, se irá debilitando y disminuyendo, hasta desaparecer quizá y disiparse del todo. El que ve, por ejemplo, una cara bonita, siente hacia ella una inclinación natural, que al principio es débil; pero si sigue mirándola y haciendo lo que la inclinación le pide, es decir, frecuentando su trato y compañía y conversando con ella, se hará también más fuerte cada vez la inclinación, hasta el punto de que le será ya imposible evitarla, porque saldrá fuera del dominio de su albedrío. En cambio, si al principio reprime la inclinación y contraría lo que ésta le pide, es seguro que ello será como si le quitase el alimento a la inclinación sentida y le pusiese obstáculos e impedimentos, por cuya virtud se irá debilitando, quebrando, refrenando y desapareciendo al fin.

Asimismo ocurre con todas las cualidades humanas, tanto las buenas y virtuosas con que se busca la vida futura, como las malas y viciosas con que se busca sólo la vida presente. La inclinación del alma hacia los bienes eternos y su apartamiento de los mundanos es cabalmente lo que la desocupa y deja vacía para la oración y la meditación. Y esa inclinación no se fortalece, sino practicando asiduamente las obras buenas y evitando los pecados externos, porque entre los miembros del cuerpo y el alma humana existe una relación tan estrecha, que aquéllos influyen en ésta y recíprocamente. Tanto es así, que cuando un miembro enferma o es herido, el alma siente el dolor de la llaga o herida; y al revés: cuando el corazón se apena por la noticia de la muerte de un ser querido o por el asalto imprevisto de un peligro temible, verás también que los miembros corpóreos sufren su influjo y las venas del cuello tiemblan y el color del rostro se demuda. Sólo que, aun siendo mutua la influencia entre el corazón y los miembros, el corazón es el elemento principal y como el emir que gobierna y el pastor que guía, mientras los miembros son como sus criados, grey y séquito, pues sirven al corazón fortificando en éste sus cualidades. El corazón es, pues, el fin, y los miembros son los instrumentos para llegar al fin.

Bajo este aspecto resulta indudable, por lo tanto, que los actos del corazón tienen que ser más meritorios o excelentes que los movimientos de los miembros corpóreos. Y después de esto, resulta también evidente que, de todos los actos del corazón, la intención debe ser asimismo el acto más excelente, pues que expresa la inclinación y voluntad del corazón al bien. Y como el fin de los actos realizados con los miembros corpóreos no es otro que habituar al corazón a querer el bien y fortalecer en él la inclinación hacia ese mismo bien para vaciarlo de los apetitos mundanos y aficionarlo a la oración y meditación, por fuerza tiene que ser la intención mejor, respecto del fin, ya que consolida y refuerza aquello mismo que se trata de conseguir.

Así como cuando uno enferma del estómago se le somete a cura, bien poniéndole aceite sobre el pecho, o bien dándole bebidas y medicinas que lleguen directamente al estómago (y esta última medicación es mejor que la primera, porque con el aceite puesto sobre el pecho lo que se busca es hacer llegar al estómago los efectos de ese medicamento, mientras que la bebida que directamente va al estómago mismo, tiene que ser mejor y más útil), así también debe entenderse que influyen los actos todos de religión en el alma, pues lo que con ellos se busca es tan sólo transformar los corazones y cambiar sus cualidades, sin que para nada entren los miembros en el propósito.

Porque no creerás, por ejemplo, que al poner la frente sobre el suelo para orar, el propósito sea simple y directamente juntar la frente con la tierra, sino más bien y tan sólo arraigar en el corazón, por la fuerza de la costumbre, la virtud de la humildad. Porque el que ya experimenta en su propia alma algún sentimiento de humildad, si adopta luego con su cuerpo una actitud humilde e informa así sus miembros con la forma exterior de esta virtud, es seguro que su humildad naciente se aumentará y fortalecerá.

Asimismo, el que siente cariño y compasión hacia un huérfano, notará que su ternura aumenta, si le pasa la mano por la cabeza y lo besa. Por eso, en cambio, es inútil el mismo acto, hecho sin intención: porque quien pasa la mano por la cabeza del huérfano estando distraído o creyendo que la pasa, v. gr., por una tela, es imposible que de sus miembros corpóreos se difunda hasta su corazón influjo alguno espiritual que fortalezca su cariño compasivo hacia el huérfano.

Así también, el que se postra en tierra distraído y puesta su atención e intención en las preocupaciones mundanas, es imposible que de su frente hundida en el polvo se difunda hasta su corazón influjo alguno que fortalezca su humildad, pues haciéndolo distraído, tanto da que se postre como que no se postre. Y cuando un acto vale lo mismo que su omisión respecto de un fin, se llama inútil y baldío. Por eso, pues, se dice que es inútil la obra de devoción sin intención, en el sentido de que de nada sirve si se la hace distraídamente. Ahora, si se la practica con el propósito de ostentar religiosidad, ya no es entonces igual el acto que su omisión, sino que, por el contrario, es mucho peor, ya que, en vez de fortalecer con él la virtud apetecida, lo que se logra es fortificar el vicio que se debía reprimir, es decir, la hipocresía, que en sí misma implica inclinación al mundo.

He aquí, pues, explicada ya la causa de que la intención sea mejor que la obra buena. Y por aquí se comprende también lo que quiso decir el Profeta cuando dijo: «Al que desea hacer una obra buena y no la hace, se escribe por los ángeles en su favor el mérito de una obra buena.» En efecto, el deseo del corazón es ya, por sí solo, una inclinación hacia el bien y un apartamiento de lo que el amor propio y el amor del mundo dictan, y en esto, por sí solo, se cifra ya la meta de toda obra buena, pues que la realización práctica del propósito por medio de actos externos, no hace más que aumentar el mérito de aquélla. No es el fin de los sacrificios sangrientos en honor de Dios la sangre y la carne, sino antes bien inclinar el corazón a que se aparte del amor del mundo, sacrificándolo generosamente por Dios. Y este sentimiento religioso se logra perfectamente con la simple intención y el deseo, aunque luego cualquier obstáculo impida realizar de hecho el sacrificio. No es ni la carne ni la sangre lo que a Dios se le ofrece, sino la piedad, es decir, el corazón [1].

5 — CLASIFICACIÓN DE LOS ACTOS POR LA INTENCIÓN

Aunque los actos humanos sean de muchas especies, a saber: acción, palabra, movimiento, reposo, reflexión, recuerdo, etc., sin embargo, todas ellas, imposibles de enumerar al pormenor, se reducen a tres clases, por la intención: actos buenos, malos e indiferentes o simplemente lícitos.

Clase 1ª: Actos malos o pecados. — Su inmoralidad no cambia por la intención, como podría sospechar algún necio, fundándose en aquella sentencia del Profeta que dice que los actos humanos se valoran por la intención con que se realizan. Quizá, en efecto, piense el tal que, según eso, el pecado puede, por la intención, convertirse en virtud, como si, por ejemplo, uno habla mal de un hombre para dar gusto a otro, o da de comer al pobre con dinero ajeno, o erige una mezquita, colegio o convento con bienes mal adquiridos. Aunque en tales casos la intención sea buena, es necedad pensar así, pues la intención no excluye de esos actos la naturaleza que tienen de injustos, ofensivos contra Dios y hostiles a su ley. Antes por el contrario, proponerse un fin bueno con un acto malo y en nada conforme con la ley divina, es otro acto malo. Si el sujeto lo hace a sabiendas, es rebelde a esta ley, y si lo hace por ignorancia, peca también en ignorarlo, pües todo muslim está obligado a instruirse para no errar en materia de moral, y los actos buenos únicamente se conoce si lo son o no por el estudio de la revelación divina. ¿Ni cómo es posible que lo malo sea bueno? Antes bien, quienes tal doctrina ponen en circulación, es porque en lo íntimo de sus corazones ocultan apetitos y pasiones inconfesables: cuando el corazón humano se siente inclinado al logro de la fama y del renombre, a atraerse las simpatías del vulgo y a satisfacer todas las demás aspiraciones del amor propio, Satanás se sirve de él astutamente para que engañe a los ignorantes.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 262-264. — Es evidente, en este último párrafo, la alusión a dos versículos del salmo «Miserere» (*Psal.* L, 18, 19): *Holocaustis non delectaberis. Sacrificium Deo spiritus contribulatus: cor contritum et humiliatum Deus non despiciet.*

Por eso decía Sahl [1]: « — A Dios no se le ofende con pecado más grave que el de la ignorancia.» Y como se le preguntase: « — ¿Conoces cosa más grave que la ignorancia?», respondió: « — Sí, por cierto: la ignorancia de la ignorancia.» Y ello es, efectivamente, tal y como Sahl lo dijo, pues la ignorancia de la ignorancia cierra por completo la puerta del estudio, ya qüe quien se cree por completo sabio, ¿cómo ha de estudiar? Así es que la más meritoria de las obras buenas es la de instruirse, porque el principio del saber está en saber saber, como el principio de la ignorancia está en ignorar que se ignora. El que no conoce cüál saber es el útil ni lo distingue del perjudicial al alma, ocúpase en el estudio de aquellas ciencias que, a pesar de su aparente y falaz brillo, son tan sólo medios para lograr los bienes de acá abajo. Y ésta es la materia de la que la ignorancia está hecha y el manantial del que fluye la corrupción de la ciencia.

Todo esto viene a cuentas de que quien por ignorancia aspira a realizar un bien mediante un pecado, no tiene excusa, salvo el caso de que sea persona recién convertida al islam y que no ha encontrado aún tiempo u ocasión propicia para instruirse.

---

[1] Sahl ibn ʿAbd Allāh al-Tustarī, místico oriental, que murió en Basora, el año 283 de la héjira.

En suma, pues, la sentencia aquella del Profeta — «los actos humanos valen sólo por la intención» — es aplicable a los actos buenos y a los indiferentes o lícitos, pero no a los actos pecaminosos: el acto bueno se convierte en malo por la intención; el indiferente se transforma, también por la intención, en bueno o en malo; pero, en cambio, el pecado jamás puede convertirse en acto bueno por la intención. Cabe, sí, que la intención agrave el pecado, cuando éste se comete con varios fines perversos que redoblan su malicia, según dijimos en el tratado de la penitencia.

Clase 2ª: Actos buenos. — Estos actos están ligados con la intención, así en cuanto al principio y raíz de su bondad moral, como en cuanto al aumento de su mérito. Por lo que toca al principio de su bondad moral, ella estriba en que el acto sea realizado con el fin de servir a Dios y no con otro propósito, pues en tal caso se tornaría pecado si se practicase con intención, v. gr., de vanagloria u ostentación hipócrita. Por lo que toca al aumento del mérito, puede nacer de que el acto bueno se realice por muchos fines buenos, pues con un solo acto de virtud cabe proponerse muchas y diferentes intenciones buenas, y entonces, a cada intención le corresponderá su mérito propio, en razón de que es buena, y así resultará que el acto de virtud o religiosidad multiplicará su mérito singular por el número de los fines con que se hizo.

Así, por ejemplo, el mero hecho de permanecer de asiento en la mezquita es ya, por sí solo, un acto bueno; pero, además, si se realiza con varias intenciones santas, puede acrecer su mérito, hasta constituir uno de los más altos grados de la vida espiritual. La primera de esas intenciones será adquirir la convicción de que el templo es la casa de Dios, y que quien en él entra, lo visita; y así, forma la intención de visitar a su Señor para honrarle y ser por Él honrado. La segunda intención será la de estar esperando allí la hora de una oración ritual tras otra. La tercera será el consagrarse allí a la vida devota, mortificando el oído y la vista con la guarda de ambos sentidos y evitando, además, todo movimiento inútil, pues en eso estriba principalmente el ejercicio devoto del retiro espiritual, que viene a ser una especie de ayuno. Por eso dijo el Profeta: «El monacato de mi pueblo consiste en el retiro temporal dentro de las mezquitas.» La cuarta intención será la de poder elevar hacia Dios todas las aspiraciones y cuidados del alma y en meditar constantemente en la vida futura, evitando todas las preocupaciones mundanas, mediante el retiro en el templo. La quinta será consagrarse a la oración de jaculatorias, ya sea solo, ya en compañía de otros. La sexta será aprovechar la estancia de asiento en la mezquita para corregir de palabra y obra los abusos en ella cometidos por los fieles que acuden a la oración litúrgica. La séptima puede ser el ayudar y servir a alguno de sus hermanos en Dios, y lucrar con ello méritos para el cielo, pues la mezquita es el nido a que se acogen las almas piadosas y amantes de Dios. La octava será el conseguir más fácilmente la enmienda de los vicios y el evitar los pecados por respeto al lugar sagrado en que habita. Por un método semejante pueden, pues, multiplicarse las intenciones santas en todas las obras de religión y virtud, lo mismo que en este ejercicio del retiro espiritual.

Clase 3ª: Actos indiferentes o simplemente lícitos. — No hay acto indiferente que no pueda, por la intención o intenciones con que se practique, transformarse en obra buena, merecedora de los más altos grados de gloria. ¡Cuán grave es, por tanto, la quiebra que sufre el que practica estos actos indiferentes con negligencia e inadvertencia, al modo de las bestias! El siervo de Dios no debe despreciar, por eso, ni uno solo de sus pensamientos, pasos y miradas. De todos y cada uno de ellos se le pedirá estrecha cuenta el día del juicio: por qué los hizo y qué fin se propuso al realizarlos. Y eso, aun tratándose de actos enteramente lícitos y exentos de toda tacha que los haga desagradables a Dios. Y así dijo el Profeta que de los lícitos se tomará cuenta y de los ilícitos castigo. Y en otra ocasión añadió: «El día del juicio se tomará cuenta del acto más insignificante, incluso de ungirse los ojos con colirio, quitarse con el dedo una mota de barro, o poner la mano en el vestido del prójimo.» Todavía dijo más, otra vez: «El que se perfuma por Dios, resucitará el día del juicio exhalando un aroma más fino que el almizcle. Y el que se perfuma por otro fin diferente, exhalará el día del juicio un hedor más insoportable que la carne podrida.» Ahora bien, es sabido que el uso de los aromas es perfectamente lícito y, sin embargo, de ahí resulta que no puede estar exento de alguna intención.

Objeción. — Mas quizá diga alguno: «Pero ¿qué fines religiosos cabe proponerse en el uso de los aromas, que es realmente una cosa mundana y sensual? ¿Cómo es posible perfumarse por Dios?»

Respuesta. — Ten presente que quien se perfuma, por ejemplo, no sólo el viernes, sino todos los días, se concibe que lo haga por alguno o algunos de los siguientes fines, a saber: para deleitarse con el grato olor que lleva consigo; por ostentación de sus riquezas que le permiten ese gasto y para excitar de paso la envidia de sus prójimos; para hacerse simpático y grato a éstos o conquistar el amor de las mujeres ajenas. Todos estos y otros fines que no es posible enumerar del todo, convierten en pecado el hecho indiferente de perfumarse, exceptuado tan sólo el primero de ellos, es decir, el simple deleite sensible del aroma grato, el cual no constituye por sí mismo ofensa de Dios, si bien en la otra vida amenguará el grado de gloria eterna, en proporción del placer temporal gozado en la presente, y no hay necesidad de ponderar cuán grande quiebra significa perder en lo futuro un mayor deleite que nunca ha de acabar, a cambio de un placer inmediato que por fuerza ha de tener fin.

Los propósitos buenos y religiosos que cabe también tener en el uso de los aromas, son éstos: imitar la conducta del Profeta, que se perfumaba los viernes; honrar así la mezquita, que es la casa de Dios, para que no entre en ella a visitar al Señor nadie que no exhale de su persona un aroma grato; deleitar con éste a los fieles que estén próximos a él en la mezquita; ocultar con los perfumes el hedor que por acaso exhale su propia persona y que pudiese molestar a sus vecinos e inducirlos por eso a ofender a Dios murmurando de él porque huele mal; aliviar el dolor de cabeza que le impida consagrarse al ejercicio espiritual de la meditación.

Estas y otras intenciones semejantes podrían igualmente considerarse en cualesquiera otros actos lícitos o indiferentes. Por eso dijo un místico contemplativo de los antiguos [1]: «En verdad que yo gustaría tener, en toda cosa, alguna intención buena, incluso al comer, al beber, al dormir y hasta al entrar a la letrina.» Todos estos actos pueden, efectivamente, practicarse con intención de que sirvan al alma de medios para acercarse a Dios, pues que todo cuanto contribuye a conservar la vida del cuerpo y a vaciar el corazón de los cuidados temporales, es un auxiliar de la vida espiritual. El que al comer no se propone otro fin sino adquirir fuerzas para servir a Dios, y el que al realizar el acto sexual aspira tan sólo a preservar su alma contra el peligro de faltar a la castidad, a satisfacer el débito conyugal, a procrear hijos santos que sirvan a Dios después de su muerte y a multiplicar con ellos el número de los creyentes, realiza actos de virtud y de religiosidad con esos actos de la comida y del coito, a pesar de ser, como son, los más sensuales que dominan al hombre. En ellos, pues, no tiene nada de imposible el proponerse, como se ve, fines buenos e intenciones santas, para quien la aspiración dominante de esta vida es la futura. Por eso mismo, conviene rectificar la intención, cuando se pierde, v. gr., un capital o cualquier otro bien temporal, diciendo: «¡Que sirva para la causa de Dios!» Y cuando uno se entera de que su prójimo le injuria y le quita la fama, debe por lo mismo alegrarse pensando que en la otra vida cargará el prójimo con los pecados suyos, mientras que a él le será imputado el mérito de las buenas obras de éste; y así, rectificando la intención, no responderá a sus injurias, sino que guardará silencio.

---

[1] Alude probablemente al apóstol San Pablo, que en su epístola *Iª Ad Cor.*, X, 31, dice: *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis: omnia in gloriam Dei facite.* Cfr. *Ad Col.*, III, 17: *Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Jesu Christi, gratias agentes Deo et Patri per ipsum.*

No hay, pues, que menospreciar, por pequeña que sea, ninguna acción ni movimiento, ni mucho menos dejar de precaverse contra sus peligros de extravío y maldad, sino, más bien, prepararse para dar de todo estrecha cuenta en el día del juicio, pues Dios, que te ve, será testigo, en ese día, de la menor palabra que pronuncies. Mira, pues, ahora por tu alma y examina y juzga con escrúpulo tus acciones, antes de que seas juzgado [1]. Vigila atentamente tus intenciones y no te muevas ni te estés quieto, mientras no reflexiones primero por qué razón lo haces y con qué fin, qué objeto temporal tratas de obtener y qué mérito espiritual pierdes con ello para la otra vida. Y comparados ambos fines, mira por qué has de preferir lo temporal a lo eterno. Y una vez que estés ya bien seguro de que el móvil de tu acto es tan sólo el religioso, haz lo que hayas pensado y te hayas propuesto. Pero, si no, abstente. Vigila también atentamente tu corazón en las abstenciones, pues el dejar de hacer es también un acto que debe tener su intención recta y no ha de practicarse por estímulo alguno de pasión oculta o latente, que escape a tu vigilancia. Ni te extravíes dejándote engañar por las externas apariencias de las cosas que vulgarmente pasan por buenas, sino aguza, más bien, tu penetración en el examen de las intenciones íntimas y secretas para librarte del peligro de la ilusión y el extravío [2].

6 — DEMUÉSTRASE QUE LA INTENCIÓN NO CAE BAJO LA ESFERA DE LA LIBERTAD HUMANA

El necio, al oír las exhortaciones que preceden acerca del mérito de la intención, es fácil que se diga para sus adentros cuando se ponga a enseñar, o a negociar, o a comer: «Hago intención de enseñar, o de negociar, o de comer, por Dios», y se creerá ya que eso, y no más, es la intención. Pero no hay tal. Eso es tan sólo un pensamiento que le ha ocurrido, un simple decir y pensar, mero tránsito de una idea a otra idea, mientras que la intención es algo completamente distinto de todo eso. La intención, en efecto, es un resurgimiento del alma, que se dirige e inclina hacia aquello en lo cual le parece que está su fin, próximo o remoto. Ahora bien, la inclinación del alma, cuando no existe, no es posible crearla y adquirirla por la sola voluntad. Antes al contrario, decir lo que ese necio piensa es como, si el que está ya harto, dijese: «Hago intención de tener apetito y de sentir inclinación de comer.» O bien, como si el que no siente amor a una persona dijese: «Hago intención de enamorarme de fulano, de amarlo y de adorarlo en mi corazón.» Todo ello es igualmente imposible y absurdo, pues no hay otra manera de adquirir la inclinación y tendencia del corazón hacia la cosa, más que adquiriendo previamente las causas que la producen; y esto, unas veces es posible lograrlo y otras no. El alma no se siente excitada o movida al acto, si no es respondiendo al fin que le es conveniente. Mientras el hombre no tiene la convicción de que su fin está subordinado a un acto cualquiera, no tiende ni dirige hacia éste su intención y propósito. Ahora bien, esta convicción no es posible adquirirla siempre y en todo momento. Y aun después de adquirida, tampoco el corazón tiende hacia el acto conveniente al fin, si no está, además, vacío de todo otro fin que le solicite y preocupe con mayor fuerza. Lo cual tampoco es posible en todo momento. A su vez, esos varios móviles, que le solicitan y provocan, tienen sus causas, que son muchas en número y muy diversas. Y así, el resultado es muy diferente, según los casos, las personas y los actos de que se trate.

---

[1] Alusión evidente al texto de San Pablo (*I^a Ad Cor.*, XI, 31): *Nam si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur.*

[2] *Iḥyā'*, IV, 264-267.

Cuando, por ejemplo, el sujeto se siente excitado por el apetito sexual, pero sin que a satisfacerlo le mueva ninguno de los varios fines honestos, así temporales como religiosos, que dijimos cabe proponerse en la procreación de la prole, es imposible que realice aquel acto por el fin de tener hijos, sino únicamente por el de saciar el apetito, pues la intención responde siempre al móvil que la excita, y allí no hay otro móvil que el apetito sexual. ¿Cómo, por ejemplo, cabe que el sujeto se proponga en tal caso imitar la conducta del Profeta, si esta consideración no ha entrado para nada en su decisión? Aunque de palabra así lo diga y su corazón así lo piense, ello será tan sólo una idea fugaz que le ocurre, pero no verdadera intención. Eso sí: lo que cabe es procurar adquirir la intención, fortaleciendo primeramente la fe en la verdad de la revelación y, después, la fe en la gran recompensa prometida por Dios a quienes contribuyen, mediante el acto conyugal, a multiplicar el número de los creyentes; y luego, echando fuera de sí todas las razones que en lo humano aconsejan no tener hijos, esto es, la pesada carga de su crianza y manutención, etc. Después que todo esto se haya hecho, es fácil que del corazón surja el deseo de tener hijos por la recompensa eterna; y entonces, sí: ese deseo le moverá y los miembros corpóreos entrarán en función para realizar el santo propósito.

Por eso cabalmente los muslimes de los primeros tiempos no creían deber practicar cualquier obra de piedad o devoción sin intención: porque sabían que la intención es el espíritu de la obra buena, y que ésta, sin intención sincera, es hipocresía y fingimiento, que merece de Dios el odio y no el amor. Sabían también que la intención no consiste sencillamente en decir con la lengua «hago propósito», sino más bien en que el corazón se sienta excitado, como si la gracia de Dios le moviera, lo cual en ciertos momentos resulta fácil y en otros difícil. A los corazones dominados de ordinario por el sentimiento religioso, les es fácil en la mayoría de los casos formar esa intención recta para las obras buenas, porque como están inclinados fundamentalmente al bien, se mueven casi siempre a ello. En cambio, al corazón inclinado al mundo y dominado por él ya no le es tan fácil. Ni siquiera para cumplir los preceptos puede formar intención recta, si no es con grande trabajo, es decir, trayendo a su memoria las penas del infierno y la felicidad del paraíso, para que la voluntad se mueva a evitar aquéllas y desear ésta. Aun así, a menudo la excitación conseguida será muy débil, y claro es que entonces el mérito del acto bueno será asimismo exiguo, en proporción del deseo y propósito que lo inspira.

Por lo que toca a las obras buenas que se hacen a intención de la gloria de Dios, es decir, sólo porque Dios merece ser obedecido y servido, no son en modo alguno fáciles para el que tiene puestos sus deseos en las cosas mundanas. Esta intención es la más preciosa y alta, y son contadas las almas capaces de comprenderla en toda la superficie de la tierra. Muchas menos son aún las capaces de formarla y ponerla en práctica.

Porque es de saber que las intenciones con que los hombres practican la virtud, pueden ser de muchas y diferentes especies. Unos obran el bien, respondiendo al móvil del temor, porque tienen miedo al fuego del infierno. Otros lo hacen movidos por la esperanza y el deseo del cielo. Esta intención, aun siendo inferior en mérito a la de la sola gloria de Dios, es decir, a la del que obra el bien para honrar y engrandecer la majestad de Dios, sin ningún otro propósito, es todavía intención recta, porque es inclinación a un bien prometido para la vida futura, aunque del mismo género y esencia que los bienes habituales de la vida presente. De éstos, los que con más fuerza excitan al hombre son dos, el apetito del vientre y el apetito sexual, que en el paraíso serán plenamente satisfechos. De modo que quien obra el bien por la esperanza del paraíso, realmente obra por dar gusto al vientre y a los órganos sexuales, es decir, como obra el mal siervo, que sólo trabaja por el salario. Su grado de gloria es, pues, el grado mismo de los imbéciles y simples que, en el paraíso, serán los más en número. En cuanto a las almas dotadas de corazón, sirven a Dios casi exclusivamente con la oración mental y la meditación, y tan sólo por amor de Dios y por darle gloria. Todas las demás obras buenas que hacen vienen a ser no más que ayudas y secuelas de aquellos dos ejercicios. Estas almas ocupan un grado mucho más alto que el de las que obran el bien por los deleites sensuales del paraíso, ya que no aspiran a éste, sino que, por el contrario, son de aquellas almas que piden, día y noche, a su Señor les muestre su rostro y no más. Y como la recompensa de las almas en el cielo es proporcionada a la intención de sus obras, esos bienaventurados encontrarán allí todo su deleite en contemplar la faz gloriosa de Dios, y se burlarán de los que se deleitan en mirar al rostro de las huríes, como éstos se burlarían de quienes se recrearan mirando las caras de imágenes modeladas en barro. Dije mal: se burlarán mucho más, porque la distancia que separa la hermosura de la majestad divina, de la belleza de las huríes, es mucho mayor que la que hay entre la de éstas y la de las imágenes hechas del lodo. Más todavía: la aspiración de las almas bestiales y sensuales a satisfacer en el paraíso el apetito sexual apartadas de la contemplación de la gloriosa faz del Señor, parécese más bien a la afición que por su hembra siente el sucio escarabajo, al cual, por eso, ni le ocurre siquiera levantar su vista para contemplar la belleza de los rostros de las mujeres. La ceguera de la mayoría de los corazones humanos, que no les permite ver la hermosura y majestad de Dios, se asemeja, en efecto, a la del escarabajo para percibir la belleza femenina, de la cual ni se da cuenta ni, por lo tanto, hace ningún caso, porque carece de inteligencia [1].

En suma, pues, estas varias especies de intención ocupan diferentes grados de mérito, y cuando una de ellas domina por completo al corazón, le es ya quizá muy difícil evitarla y adoptar otra.

El profundo conocimiento de estas ideas determina en las almas ciertos actos y prácticas espirituales, que los moralistas superficiales no osarán negar. Así, por ejemplo, al alma que consiga formar intención meritoria para un acto meramente lícito y en sí indiferente, y que en cambio no la pueda formar para un acto de virtud, le convendrá más practicar el acto indiferente que el bueno, y este último se le convertirá en imperfección, si se empeña en practicarlo sin intención recta, pues los actos valen y merecen no más que por su intención. Perdonar las injurias es, evidentemente, más meritorio que evitarlas; y, sin embargo, cabe muy bien que el injuriado pueda formar intención recta de lo último y no de lo primero, y entonces será más perfecto y meritorio no perdonar. Asimismo, cabe muy bien que uno forme intención de comer y dormir, a fin de recobrar con ello fuerzas para la vida devota en lo futuro, y, en cambio, no le sea fácil entonces formar intención recta de ayunar y de pasar la noche en oración. En tal caso, también el comer y el dormir le será más meritorio que el ayunar y velar. Más aún: si la vida devota llega a causar fastidio por la continua rutina de las prácticas religiosas y ascéticas, y el alma siente decaer su fervor y entibiarse su devoción, pero a la vez sabe de cierto que distrayéndose un rato con algún juego o charla volverá a enfervorizarse, la distracción entonces le será más conveniente y meritoria.

---

[1] Esta doctrina de las tres clases de intención — por temor, esperanza o amor — coincide con la de las tres clases de devotos que sirven a Dios por cada uno de esos mismos tres móviles, y que Algazel desarrolla por extenso en su tratado del amor de Dios. Cfr. *supra,* tomo II, p. 441 y p. 555, donde demostramos el abolengo cristiano de todas estas ideas.

Éstas son verdades sutiles que sólo conocen quienes penetran hasta el fondo de las cosas, sin fiarse de las palabras vacías de sentido. El médico experto y sagaz receta a veces la carne al enfermo de calentura, a pesar de que la fiebre es refractaria a esa medicación, y por eso rehuye recetarla el médico ordinario. Pero si el experto y sagaz la receta, es tan sólo para devolver, primero, con esa alimentación sólida las fuerzas al doliente y poder así luego tratarle las fiebres con la medicación contraria. El buen jugador de ajedrez se deja comer a veces la torre y el caballo, para lograr así la victoria, mientras que el jugador de cortos alcances se ríe de su jugada, que le causa extrañeza. Asimismo, el campeón experto en la lucha huye, a veces, ante su adversario y le da la espalda; pero es una treta de que se vale para atraerlo así a un desfiladero, donde de repente vuelva sobre él y lo venza. Así, pues, igualmente, la marcha del alma por el camino de Dios es un combate con Satanás y una medicina del corazón, en que los discretos e ilustrados por la divina gracia atinan con sutiles artimañas, que los de cortos alcances creen inverosímiles. Por eso no conviene que el novicio contradiga interiormente lo que ve hacer a su director espiritual, ni menos aún conviene que el discípulo ponga objeciones a su maestro. Por el contrario, debe detenerse ante el límite de su luz interior, y lo que de su director y maestro no comprenda, admitirlo hasta que se le revelen los misterios, cuando haya llegado al grado que aquéllos ocupan [1].

7 — EN QUÉ ESTRIBA LA PUREZA DE INTENCIÓN

Cuando una cosa, que se concibe pueda estar mezclada con otra, se halla exenta y limpia de esa posible mezcla, se la llama «pura». A la pureza se opone su contrario, que es la asociación o mixtura. A la pureza en el acto de fe monoteísta, se opone el politeísmo, que es la asociación de varios seres en la divinidad. Esta asociación puede ser oculta y aparente, lo mismo que puede serlo la pureza. Una y otra tienen por asiento el corazón, pues ambas residen tan sólo en los propósitos e intenciones. Ya hemos explicado anteriormente que la esencia de la intención se reduce a un acto de asentimiento, prestado a los móviles o estímulos de obrar que solicitan la voluntad. Esto supuesto, siempre que el móvil o excitante que provoca la acción sea uno sólo, la acción que de él procede se llamará «pura», respecto de la intención que la provoca. Así, el que da limosna con el solo propósito de hacer ostentación de su caridad, obra con igual pureza de intención, que el que da limosna sólo por amor de Dios. Sin embargo, el uso habitual del lenguaje reserva especialmente el nombre «pureza de intención» a la limosna hecha con el fin exclusivo de agradar a Dios, sin mezcla de otras intenciones cualesquiera. Los que dan limosna sólo por ostentación, están gravemente expuestos a perderse; pero de estos tales no hemos de tratar ahora, porque ya hablamos de ellos lo bastante al tratar del vicio de la ostentación o hipocresía. (Tomo I, cap. XII.)

Únicamente, pues, trataremos aquí de quienes se mueven a obrar por amor de Dios, aunque este estímulo vaya mezclado con otros móviles, bien sea el de la ostentación, bien cualquiera de los estímulos del amor propio. Sirvan de ejemplo los casos siguientes: el que ayuna por servir a Dios, a la vez que para observar el régimen de abstinencia que le ha prescrito el médico; el que liberta a un esclavo, para eximirse de la obligación de sustentarlo o librarse de su mal carácter; el que hace la peregrinación a la Meca, para mejorar, con el ejercicio físico del viaje, su complexión orgánica, o para librarse de un mal que en su país le amenaza, o para huir de un enemigo doméstico o de los disgustos que le dan la mujer y los hijos o de cualquier otra preocupación que con la ausencia desea olvidar durante algunos días; el que se va a hacer la guerra santa, pero para ejercitarse a la vez en la estrategia y aprender así sus artes y la organización y mando del ejército; el que pasa la noche en oración, pero con el propósito, además, de evitar el sueño rezando y poder así vigilar a su mujer o a sus cabalgaduras; el que se dedica al estudio de la teología, para ganarse más fácilmente los medios de subsistencia que le faltan o lograr fama de sabio entre sus amigos; el que se consagra a la enseñanza y a la predicación, para librarse del fastidio del silencio y entretenerse hablando; el que se toma el trabajo de servir de fámulo a los maestros de espíritu o a los *ṣūfīes*, para que éstos y la gente le tengan en buen concepto o para lograr con ello algún provecho temporal; el que copia ejemplares del Alcorán, para hacerse con este ejercicio un buen pendolista; el que hace a pie la peregrinación a la Meca, para ahorrarse el alquiler de una cabalgadura; el que hace las abluciones litúrgicas, para estar limpio o para refrescarse o para oler bien; el que enseña tradiciones proféticas, para dar a conocer a los otros su grande erudición; el que se retira a vivir de asiento en la mezquita, para ahorrarse el alquiler de una vivienda; el que ayuna, para excusarse de guisar la comida o lograr así tiempo libre para sus ocupaciones; el que da limosna, para librarse de la importunidad del mendigo; el que visita a un enfermo, para que le visiten a él cuando lo esté; el que asiste a un entierro, para que los demás asistan al de alguno de su familia; el que hace, en fin, cualquiera de estas obras buenas, para que las gentes lo tengan por virtuoso y hablen bien de él y lo miren con respeto y simpatía.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 267-269.

Siempre, pues, que el estímulo sea el de agradar a Dios, pero a la vez vaya asociado con cualquiera de estos otros fines, de modo que por razón de ellos el acto se le haga más ligero y fácil al sujeto, quedará privado el acto de la pureza de intención. En resumen puede decirse que todo interés mundano, en que el amor propio encuentre su descanso y hacia el cual, poco o mucho, se incline el corazón, si por su estímulo el acto se realiza, queda enturbiada la pureza de intención. Ahora bien, como el hombre está fuertemente ligado por esos intereses del amor propio y vive sumergido en medio de sus apetitos, son contados los actos buenos que realiza y las obras devotas que practica, que estén libres de estímulos interesados y fines temporales, del género de los que antes hemos puesto como ejemplos. Por eso se ha dicho, con razón, que quien logra realizar en toda su vida un solo acto, tan breve como un abrir y cerrar de ojos, con pureza de intención, se salva: por lo raro que es conseguir esa intención, pura de todo fin temporal, y lo difícil que es limpiar el corazón de esas tachas, pues tan sólo tiene intención pura el que no busca otra cosa más que acercarse a Dios.

Si esos intereses temporales fuesen los únicos estímulos del acto bueno, a nadie se le ocultaría la gravedad que tal conducta implica para el sujeto. Pero es que ahora aquí nos referimos tan sólo a los casos en que el fin o propósito fundamental del agente es acercarse a Dios y hacérsele grato con el acto bueno, y luego, a esta intención principal se le anexionan aquellos otros fines temporales, a título de *asociados*, de *copartícipes* o de *coadyuvantes,* según dijimos al explicar la esencia de la intención. Y después hay que ver si el fin temporal es estímulo tan fuerte como el religioso, o más fuerte o menos fuerte que éste, pues en cada uno de estos casos el resultado será muy diferente, como más adelante diremos. El acto no tendrá intención pura, mientras no esté exento de la influencia, poca o mucha, de todos esos estímulos temporales y desnudo de cualquier fin que no sea el puro y simple de agradar a Dios.

Ahora bien, esto no se concibe más que cuando el sujeto ama a Dios con pasión, y sus cuidados y aspiraciones todas se cifran sólo en la vida futura, de modo que en su corazón no quede resquicio para el amor del mundo; es decir, cuando ni siquiera ama el comer y el beber, porque aun esto, si lo desea, le es exactamente igual que el desear evacuar los excrementos; en ambos casos, obra tan sólo para satisfacer una necesidad natural inexcusable. No apetece el alimento en cuanto tal, sino tan sólo en cuanto le da fuerzas para servir a Dios; y desearía soportar el dolor del hambre, si pudiese pasarse sin comer por no necesitar del alimento para vivir, de modo que en su corazón no queda deseo alguno de lo que le sea superfluo o innecesario para el sustento, y aun el deseo de la cantidad estricta para este fin lo tiene tan sólo porque le es medio indispensable para el fin religioso de servir a Dios, que es su única preocupación y aspiración. Persona que así piense y sienta es seguro que aun en los actos de comer, de beber y de satisfacer cualquiera de sus necesidades, obrará con intención pura y fin recto, así cuando se mueva, como cuando se esté quieto. Si duerme, por ejemplo, con el fin de descansar de sus fatigas y cobrar de nuevo fuerzas para servir, después del sueño, a Dios, su sueño será un acto de devoción. Y quien así no sienta, tiene cerrada casi siempre la puerta de la pureza de intención.

Así como de quien está dominado por el amor de Dios y de la vida futura, puede decirse que todos sus movimientos habituales adquieren la misma calidad moral del fin en que están inspirados y son, por eso, actos de intención pura, así también los actos todos de quien se deja vencer por el amor del mundo, de la gloria temporal y, en general, de todo lo que no es Dios, adquieren la calidad misma del fin que los inspira y por eso ni uno solo de sus actos devotos, ayunos, oraciones, etc., le sirven de mérito, más que raras veces.

Resulta de aquí, que el tratamiento médico para lograr la pureza de intención consiste en romper con todos los intereses del amor propio, cortar por lo sano la ambición del mundo y entregarse en absoluto a la vida futura, en forma que ésta domine al corazón. Entonces ya la pureza de intención es cosa fácil. ¡Cuántos actos, buenos en sí, realiza el devoto a duras penas, creyendo que los hace con intención pura de agradar a Dios, y, sin embargo, se equivoca y no ve la tacha que los invalida! De uno de ellos se cuenta que dijo: «Treinta años seguidos hice la oración ritual en la mezquita, ocupando siempre la primera fila; pero una vez me retrasé por una ocupación y hube de hacer la oración en la segunda fila, lo cual me llenó de confusión y vergüenza, porque los fieles vieron que había llegado más tarde. Entonces me di cuenta de que la causa de mi alegría y tranquilidad de conciencia por haber hecho siempre la oración en primera fila radicaba, aunque yo antes no lo advirtiese, en el hecho de que los fieles me veían en la fila primera.» Ésta es, en verdad, una tacha bien sutil y oscura, de la que pocos actos se libran y que poquísimos son también los devotos que aciertan a descubrirla, si la gracia de Dios no los ayuda con su luz. Y los que de ella no se dan cuenta, verán luego en la otra vida que las obras, que ellos creyeron buenas, eran todas malas.

Los más expuestos a esta prueba son los sabios, porque el estímulo que a la mayor parte de ellos les mueve a divulgar las ciencias religiosas, es el deleite del renombre y la alegría de verse rodeados de admiradores que les elogian, aunque Satanás les haga creer que el propósito único que les mueve es el de propagar la fe y defender la religión. Asimismo, el orador sagrado cree hacer a Dios un favor exhortando al pueblo y a los príncipes, y se llena de alegría cuando ve que sus oyentes dan oído a sus exhortaciones, porque con ellas piensa que defiende y propaga la religión. Mas si por acaso surge otro predicador más elocuente que él y los fieles le abandonan para escuchar al otro, tómalo a mal y se llena de tristeza, cuando, si realmente fuese la gloria de Dios el estímulo que le moviera, daríale a Dios gracias por ello. Y todavía Satanás le sugiere entonces que su tristeza obedece, no a envidia de su émulo en la oratoria sagrada, sino tan sólo a que éste le priva del fruto espiritual que de su predicación podría lograr, y que así su tristeza, lejos de ser pecado, es virtud muy laudable. Ignora el desgraciado que si aceptara resignado y sumiso lo que Dios quiere y dispone, lograría un mérito mucho mayor y más útil para él en la vida futura, que no predicando él sólo y con fruto a los fieles [1].

8 — DE LOS GRADUALES DEFECTOS QUE IMPURIFICAN LA INTENCIÓN

De las tachas que turban la pureza de la intención, unas son evidentes y otras ocultas, unas ligeras, aunque evidentes, y otras graves, aunque ocultas. No se puede comprender bien esta diferencia de grados en cuanto a la evidencia e intensidad, sino mediante ejemplos; y porque la más aparente de las tachas que impurifican la intención es la hipocresía espiritual, de ésta nos serviremos como ejemplo que explique esos varios grados.

Grado 1º — Supongamos que, mientras alguien está haciendo su oración ritual con pureza de intención, el demonio le sugiere la idea de que los fieles le contemplan, y le dice entonces: «Haz bien la oración, para que los fieles te miren con buenos ojos, te consideren como persona grave y religiosa y no te menosprecien ni murmuren de ti como hombre ligero y tibio.» Inmediatamente, adopta una actitud humilde y devota con todos sus miembros y se esfuerza por hacer la plegaria con toda perfección en los ritos. Este grado es hipocresía palmaria, y muy frecuente en los novicios o principiantes.

Grado 2º — Ese novicio se ha dado ya exacta cuenta del defecto anterior y toma sus precauciones para evitarlo: el demonio nada puede contra él, bajo ese respecto, porque, sin hacer caso alguno de su tentación, sigue orando con igual pureza de intención que antes. Entonces, el demonio vuelve a tentarle, pero ahora con apariencias de virtud, diciéndole: «Los fieles que te miran, pueden imitarte y seguir tu conducta y dejarse impresionar por tu ejemplo. De modo que, si haces bien la oración, tendrás parte en el mérito de los que te imiten; y si la haces mal, serás reo de las faltas en que ellos incurran. Hazla, pues, bien, y así imitarán tu religiosidad y devoción.» Este grado es ya más oculto que el primero. Por eso se dejan engañar con él quienes al primero resisten.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 271-273.

Pero, a pesar de todo, sigue siendo también hipocresía que impurifica la intención. Porque, en efecto, si el devoto estima que la religiosidad y la devoción son perfecciones espirituales tan meritorias para el prójimo, que no le parece bien frustrarlas en éste, ¿por qué no gusta de ellas para sí mismo en la soledad? ¡Su propia alma no es posible que le sea de menos precio que el alma de su prójimo! Sufre, además, una lamentable equivocación, porque quien merece en verdad ser imitado por los fieles, es tan sólo aquel que, por obrar con recta intención para consigo mismo, su corazón se ilumina con la divina luz, y esta luz alumbra luego al alma de sus prójimos y les hace obrar el bien. Entonces es cuando su imitación es meritoria. En cambio, en el caso dicho se trata más bien de pura hipocresía y engaño que, lejos de ser meritoria, es digna de censura y castigo, por manifestar al exterior virtudes que no se poseen.

Grado 3° — Es éste mucho más sutil que los anteriores, y tiene lugar cuando ya el devoto ha logrado superar las pruebas a que el demonio lo somete y se da exacta cuenta de que es pura hipocresía el adoptar distinta actitud espiritual en la práctica de la virtud estando acompañado y estando solo, y advierte, en cambio, que la pureza de intención estriba en practicar la oración ritual con el mismo fervor en ambos casos. Así advertido, avergüénzase el devoto ante su alma y ante su Señor de haber sentido mayor devoción al orar en presencia de sus prójimos que estando solo. Y, en consecuencia, busca la soledad para hacer su oración con el mismo fervor que antes la hacía en público, y la hace luego en público como estando solo.

También esto es hipocresía, aunque más oculta, puesto que el devoto hace bien su oración en secreto, cabalmente para hacerla luego bien en público, sin establecer diferencia alguna entre ambos estados, porque en ambos hace caso de las gentes, siendo así que la pureza de intención exigiría que la presencia de las bestias y la de los hombres fuese para él exactamente igual al hacer la oración. De modo que a este tal parece como si le disgustase orar mal ante los hombres y se avergonzara de ser tenido por hipócrita, y luego creyese remediar la cosa sencillamente haciendo la oración en la soledad igual que en presencia de las gentes. ¡Error profundo! El remedio está en hacer de los hombres exactamente el mismo caso que de las piedras, así en público como en privado. Es ésta una de las más secretas astucias de Satán.

Grado 4º — Es ya el más oculto y sutil. El devoto hace su oración en público, sin que el demonio pueda tentarle de vanidad y ostentación, porque sabe que contra tales tentaciones está bien prevenido. Pero, entonces, le dice: «Meditas en la majestad y alteza de Dios. Mas ¿quién eres tú para ponerte en su presencia? Avergüénzate de que el Señor dirija sus miradas a tu corazón, mientras en Él tu corazón no piensa.» El devoto, entonces, se esfuerza por ponerse en la presencia de Dios, adopta con todos sus miembros la actitud respetuosa y humilde del siervo y cree que ya con eso ha logrado la pureza de intención, cuando, realmente, aquello no es más que impostura y fraude. Y en efecto: si su actitud humilde y rendida naciese de contemplar la majestad de Dios, adoptaríala también en la soledad y no tan sólo cuando se siente, como entonces, en presencia de sus prójimos. Síntoma, por consiguiente, seguro de que el devoto no incurre en tal defecto, será éste: que el sentimiento de la divina presencia le produzca aquella humilde actitud del alma con igual familiaridad en secreto que en público; o en otros términos: que la presencia del prójimo no sea la causa ocasional de dicho sentimiento, como no lo sería la presencia de una bestia. Mientras siga sintiendo el devoto alguna diferencia en sus estados de alma, al orar, entre la presencia de un hombre y la de una bestia, seguirá todavía estando fuera de la pureza de intención, es decir, manchado su interior con el vicio del politeísmo secreto que en la hipocresía espiritual late.

No se librará, pues, de las asechanzas del demonio, sino quien logre afinar su vista interior, ayudado por la gracia de

Dios y su auxilio. De lo contrario, el demonio seguirá asediándolo, como constantemente asedia a los devotos, sin dejarlo en paz ni un solo momento, hasta hacerle cometer pecado de vanidad e hipocresía espiritual en cualquiera de sus movimientos y actos más insignificantes, v. gr., hasta en el hecho de ungirse los ojos con colirio, recortarse el bigote, vestirse y perfumarse el viernes, porque como estos actos son recomendables, a título de prácticas tradicionales autorizadas por el ejemplo del Profeta, y como, en ellas late, a la vez, cierta satisfacción del amor propio, ya porque instintivamente tiende a ellas el apetito natural, ya porque contribuyen a atraer las miradas del prójimo, invita el demonio al devoto a que las haga diciéndole: «Esas prácticas tradicionales son, como del Profeta, recomendables y no debes omitirlas». Y, sin embargo, el estímulo real que interiormente mueve su corazón a practicarlas no es ése, sino aquel otro móvil oculto del apetito o amor propio, que con su mancha impurifica la intención.

Mientras de todos estos defectos no se libre, no logrará el devoto la pureza de intención, aunque se retire a la mezquita para consagrarse a los ejercicios espirituales en la soledad. Porque cabe muy bien que para ello elija precisamente una mezquita limpia, bellamente decorada y acogedora para el apetito natural. El demonio, efectivamente, le tentará invitándole a retirarse a la mezquita para hacer ejercicios espirituales, porque éstos son altamente meritorios; pero, en realidad, el oculto estímulo que le moverá no será otro que el bienestar que siente recogiéndose en aquella hermosa mezquita. Criterio seguro para deshacer el error será éste: que sienta inclinación a elegir una mezquita más que otra, o un lugar de devoción más que otro, por razón de su mayor belleza.

Todo esto es mixtificación de la intención recta con las tachas del amor propio. Todas ellas destruyen la pureza de intención en mayor o en menor grado. Porque es claro que también el oro puro puede falsificarse más o menos, según sea mucha o poca la cantidad de otro metal con que se le mezcle: cabe que sea tanta, que el oro puro desaparezca casi; cabe que sea menor, aunque fácilmente se la pueda apreciar; cabe, en fin, que sea tan exigua, que sólo los expertos la distingan. Lo mismo ocurre con la intención: el amor propio y las falacias del demonio la impurifican con mezclas todavía más sutiles e imperceptibles [1].

9 — DEL MÉRITO QUE PUEDA TENER LA OBRA BUENA, PRACTICADA SIN PURA INTENCIÓN

Cuando no se hace la obra buena con la sola y pura intención de agradar a Dios, sino que esta intención va mezclada con hipocresía u ostentación u otro cualquiera estímulo del amor propio, los maestros de espíritu discuten si merece premio o merece castigo, o no merece ni uno ni otro. Todos, sin embargo, convienen en que la obra hecha por mera ostentación, es punible y merece la ira de Dios. Asimismo convienen en que la obra hecha con la sola y pura intención de agradarle, es digna de premio. La discusión versa, pues, tan sólo sobre la obra practicada con intención mixta o impura, pues aunque los *ḥadīṯs* del Profeta le niegan todo mérito, no dejan de ofrecer esos *ḥadīṯs* alguna contradicción en su sentido.

Lo que a nosotros nos parece más atinado (aunque sólo Dios conoce la verdad), es que en tales casos habrá que aquilatar la energía que tengan los estímulos que provocan al acto: si el estímulo religioso es igual en fuerza al del amor propio, de modo que ambos se equilibren y destruyan entre sí, el acto no tendrá ni mérito ni demérito; si el móvil de la ostentación es el que predomina y sobrepuja, el acto será, no sólo inútil para el alma, sino también dañoso y punible, aunque el castigo que merezca será más leve que el del acto hecho por mera hipocresía, sin mezcla de intención de agradar a Dios; y si, finalmente, esta intención de agradar a Dios es la que predomina en la mezcla con el móvil del amor propio, el acto entonces merecerá premio, pero en la sola medida en que el estímulo religioso sobrepuje al humano, y esto en virtud de la palabra de Dios que nos asegura (*Alcorán*, IV, 44) que «quien obre un átomo de bien, se lo verá, y quien obre un átomo de mal, se lo verá asimismo».

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 273-275.

Para aclarar mejor este problema, hay que tener presente que los actos externos influyen en el alma fortaleciendo sus cualidades, buenas o malas. Ahora bien, el estímulo de la ostentación o hipocresía espiritual es uno de los vicios que matan la vida del alma, el cual se nutre y fortalece realizando los actos externos consiguientes a su impulso. En cambio, el estímulo religioso es virtud salvadora del alma, y se fortifica igualmente obrando con arreglo a su impulso. Cuando, pues, ambos estímulos o cualidades se juntan en el corazón, como son entre sí contrarios, resultará que, si el sujeto obra conforme al estímulo de la ostentación, se intensificará en el alma el vicio, y si obra según el impulso religioso, se intensificará la virtud. Y como aquél es mortal y éste saludable, síguese que cuando ambos se hayan intensificado en igual medida, sus efectos se equilibrarán y destruirán mutuamente. Es algo así como lo que le ocurre al que, molestado por el calor, toma refrescos en cantidad suficiente para anular el efecto mortificante del calor que sufre: después de haber tomado los refrescos, el efecto resultante es igual que si no hubiese tenido antes calor ni hubiera tomado refrescos. En cambio, si uno de ambos predomina sobre el otro, no dejará de influir en el sujeto. Así como ni el más pequeño átomo de manjar, bebida o medicamento se pierde ni deja de hacer su efecto en el organismo, así tampoco queda sin eficacia espiritual la más pequeña obra, buena o mala, que se haga, alumbrando al corazón o entenebreciéndolo, aproximándolo a Dios o alejándolo de Él. Si con una obra buena se acerca a Dios un palmo y con otra mala se aleja de Él otro palmo, el resultado será nulo: no merecerá premio ni castigo. Y dígase lo mismo en los otros casos: si, v. gr., se acerca a Dios dos palmos con la obra buena y se aleja de Él uno tan sólo con la obra mala, le sobrará de mérito todavía uno [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 275-276.

10 — ESENCIA Y GRADOS DE LA SINCERIDAD

En seis graduales sentidos se emplea la voz «sinceridad» (*ṣidq*): sinceridad en las palabras; en la intención; en la resolución; en el cumplimiento del propósito; en la práctica de las obras buenas, y en la posesión de las moradas espirituales.

Grado 1º — La sinceridad en *las palabras* afecta tan sólo a las proposiciones que informan acerca de los hechos, ya pasados, ya futuros. En este último caso, a la sinceridad corresponde la fidelidad en las promesas y el juramento con que se las da fuerza. Este primer sentido es el más evidente y conocido de los que admite la voz «sinceridad». En su virtud, el devoto está obligado a cumplir su palabra y a no proferir ninguna sin sinceridad. Es, pues, sincero o veraz el que se guarda bien de hablar de las cosas o de los hechos en forma diferente de lo que éstos son en sí.

Dos perfecciones implica esta virtud. La primera consiste en evitar sin necesidad las expresiones equívocas por su oscuridad buscada. De tales expresiones se dice que excusan de la mentira, porque aunque hacen las veces de ésta, como lo punible en el mentir consiste en dar a entender algo diferente de lo que el sujeto tiene por verdadero y justo, tales expresiones equívocas quedan exentas de culpa si se profieren por necesidad o por utilidad social, como ocurre en ciertos casos, v. gr., para la educación de los niños, para poner paz entre las esposas, para evitar un grave daño, para lograr la victoria contra los enemigos en la guerra santa o evitar que conozcan los secretos de Estado. En todos estos casos, la sinceridad de quien usa de tales expresiones con restricción mental, exige que las emplee sólo por Dios, es decir, con intención de lograr los fines justos que Dios se ha propuesto y que la religión exige. Sus palabras entonces son sinceras, aunque den a entender algo diferente de lo que las cosas son en sí mismas. La sinceridad, en efecto, no se la busca *per se*, sino como indicio de lo justo e invitación a ello. No hay, pues, que atender a la forma de la expresión, sino a su sentido e intención última. De modo que no constituirá mentira, mientras la intención del sujeto sea sincera y su propósito justo y encaminado exclusivamente al bien. Un ejemplo de tales restricciones mentales es el que se cuenta de cierto individuo que, al verse perseguido por un tirano, dijo a su mujer: «Traza con tu dedo un círculo; ponlo, después, dentro de él y dile: 'No está aquí.'» Con tal recurso, evitó el mentir y, a la vez, se libró de la injusta violencia del tirano, puesto que lo que le dijo era verdad, aunque dándole a entender que él no estaba en la casa. La perfección primera, por consiguiente, en cuanto a las palabras, consiste en abstenerse de la mentira franca y también de esas restricciones mentales cuando no hay de ellas necesidad [1].

La perfección segunda estriba en observar la sinceridad en las jaculatorias y demás frases que el devoto profiere en sus coloquios espirituales con Dios. Cuando, v. gr., le dice en su oración: «Vuelvo mi rostro hacia el Creador de cielos y tierra», si su corazón está entonces apartado de Dios y preocupado de las cosas del mundo y de los apetitos sensuales, mentirá y no será sincero en sus palabras. Asimismo, si exclama: «¡A Ti adoramos!», o «¡Siervo soy de Dios», sin que su alma posea de veras la virtud de la servidumbre divina, porque adora y desea algo que no es Él, tampoco será sincero, pues cuando en el día del juicio se le pida cuenta de su sinceridad al proferir tales jaculatorias, habrá de reconocer que entonces era siervo, no de Dios, sino de sí mismo o del mundo o de sus pasiones, ya que el corazón es siervo de aquello a que está encadenado.

En este sentido es en el que exclamaba Jesús: «¡Oh, siervos del mundo!», como nuestro Profeta, asimismo, llamaba a los mundanos «siervos del dinero y del vestido»: porque quien a una cosa está atado, es siervo suyo. En cambio, el verdadero siervo de Dios es el que se emancipa, primero, de todo lo que no es Él y se hace así libre por completo, y, luego, una vez conquistada su libertad, ya el corazón queda vacío y dispuesto, por tanto, para lograr la morada de la servidumbre divina *(al-ʿubū-*

---

[1] Cfr. tomo I, pp. 218-219.

diyya), la cual viene a llenar aquel vacío con Dios y con su amor, atándose interior y exteriormente por la obediencia a su voluntad, de modo que ya ninguna otra cosa quiera, sino Dios. Y todavía pasa, tras esta morada, a otra más alta, que se llama de la «libertad espiritual» *(al-ḥurriyya),* en la cual el alma se emancipa también hasta de su propia voluntad de querer a Dios en cuanto tal, para contentarse ya tan sólo con lo que Dios quiera para él, tanto si quiere acercarlo hacia Sí, como si quiere alejarlo. En tal morada, la voluntad del hombre se aniquila en la voluntad de Dios. Esa alma era sierva, pero, emancipada ya de todo cuanto no es Dios, vino a ser libre; y luego, volvió de nuevo a emanciparse de sí misma y se hizo otra vez libre, al perderse para sí misma y encontrarse para su Señor y Dueño: si Éste la mueve, se mueve; si la deja quieta, quieta se queda; si la prueba con tribulaciones, en ellas se complace, porque ya no le queda, en tal morada, capacidad alguna para desear y pedir, ni tampoco para oponerse y rehusar. Antes bien, entre las manos de Dios está, como el cadáver entre las del que lo lava. Y ésta es la meta de la sinceridad en la servidumbre de Dios: que el verdadero siervo es aquel que existe para Dios y no para sí.

Grado 2º — La sinceridad en *la intención* viene a identificarse con la pureza de intención *(ijlāṣ),* pues consiste en que el móvil o estímulo de los actos y omisiones sea tan sólo Dios. Si cualquier móvil egoísta se mezcla con el estímulo religioso, desvanécese la sinceridad de la intención y el sujeto puede muy bien ser calificado de mendaz o falaz, no en las palabras, sino en el propósito, puesto que si bien parece al exterior que cree lo que dice, sin embargo miente de hecho al dar a entender lo que en su corazón no existe.

Grado 3º — La sinceridad en *la resolución.* A veces, el hombre toma previamente la resolución de obrar y dice: «Si Dios me concede un capital, lo distribuiré en limosnas total o parcialmente.» O bien: «Si encuentro al enemigo en la guerra santa, le atacaré, sin que me importe el morir.» O bien: «Si Dios me concede el cargo de gobernador, lo desempeñaré con toda justicia.» Cabe que en estos casos la resolución sea sincera, firme y decidida, y cabe también que sea vacilante y débil, es decir, falta de sinceridad. Aquí, pues, la voz «sinceridad» significa energía y perfección o integridad. Así también se dice que fulano tiene verdadero apetito; y al revés, se dice que el enfermo tiene un apetito falaz, cuando no procede éste de una causa real, positiva y fuerte, sino débil. Según esto, se dirá que el devoto es sincero en su resolución de obrar el bien, cuando ésta proceda de una decisión enérgica y perfecta, sin inclinación alguna contraria, sin debilidades ni vacilaciones, sino que, antes bien, con generosidad espontánea, constante y firme persevera en su propósito de obrar el bien.

Grado 4º — La sinceridad en *el cumplimiento del propósito*. A veces, el alma se resuelve con toda generosidad a obrar el bien, pero esta resolución es sincera tan sólo en aquel instante, porque no cuesta ningún trabajo prometer y hacer propósitos para lo futuro; en cambio, cuando llega realmente la ocasión de obrar y las pasiones se sublevan, entonces ya el propósito formado se deshace, la pasión vence y la fidelidad en el cumplimiento de las promesas se desvanece. He aquí, pues, otro grado de la sinceridad al que se puede contradecir.

Grado 5º — La sinceridad en *la práctica* de las obras buenas consiste en esforzarse para que estas obras exteriores no expresen o revelen una cualidad interior que el sujeto no posea realmente. Obsérvese que ello no se logra absteniéndose de practicarlas, sino procurando que el alma acredite interiormente la verdad de lo que exteriormente significan sus obras. Es, pues, este grado de sinceridad lo contrario de lo que dijimos ocurre cuando se evita el vicio de la ostentación o hipocresía espiritual, pues el hipócrita se propone eso cabalmente: a veces, en efecto, el devoto se pone en la actitud humilde, propia del que ora, sin proponerse, no obstante, que lo vean los demás; pero su corazón entre tanto está distraído y sin pensar en la oración; el que lo mira, cree que está en la presencia de Dios, y, sin embargo, está pensando en el mercado o sometido su corazón al yugo de alguno de sus apetitos. En casos tales, la obra buena expresa, mediante su lenguaje de acción, una mentira respecto del estado interior del sujeto. Asimismo, cuando marcha por la calle en actitud grave y humilde, sin que su alma se sienta afectada por ambos sentimientos, falta a la sinceridad en el obrar, aunque el sujeto no se preocupe de que las gentes lo miren o no. De este defecto no cabe librarse más que logrando la indiferencia o igualdad entre lo público o manifiesto y lo privado u oculto, de modo que en ambos casos los sentimientos devotos que el alma experimente sean los mismos y aun mejores que los que la obra exterior hace suponer. Precisamente por temor a este defecto prefieren algunos devotos adoptar las actitudes y aun vestir el traje de los malvados, para que nadie piense bien de ellos juzgándolos por su exterior y evitar de este modo el vicio de la insinceridad. En suma, pues, si de propósito se procura que lo exterior contradiga a lo interior, se incurre en hipocresía, que contradice a la pureza de intención; y si ocurre lo mismo, pero sin propósito formal, se pierde la sinceridad.

Grado 6º — La sinceridad en la posesión de las moradas espirituales, v. gr., en el temor y la esperanza, en el ascetismo, en la abnegación, en el amor o caridad, en la complacencia con el divino beneplácito, etc., es el más sublime y el más precioso y raro de los grados de la sinceridad. Todas esas moradas, en efecto, tienen sus pródromos, a los que ya se aplican, aunque impropiamente, sus respectivos nombres, y tienen también cada una su meta última y perfección real. Pues bien: tan sólo merecerá el calificativo de «sincero» quien posea perfecta, real y esencialmente cualquiera de esas moradas. Tomemos como ejemplo la del temor: todo siervo de Dios que cree en Él y en la vida futura, es forzoso que tema al Señor con un temor que merezca en cierto sentido tal nombre, pero sin que llegue al grado real y perfecto de la sinceridad. Y en efecto: ese mismo hombre, cuando teme al sultán o al ladrón que puede asaltarle en su viaje, verás que su color se demuda, su cuerpo tiembla, toda su vida se altera y perturba, rehusa comer, no puede conciliar el sueño y hasta su razón se trastorna a tal extremo, que no puede servir de provecho alguno a su esposa e hijos; huye de repente y abandona su patria, prefiriendo la soledad salvaje del desierto a la dulce familiaridad doméstica, y al descanso tranquilo del hogar los trabajos, apuros y peligros a que con la fuga se expone. Todo esto lo prefiere por el temor de caer en el peligro que le amenaza. Ahora bien, ese mismo hombre dice temer el infierno; pero no da muestras de experimentar ninguna de esas emociones cuando ha pecado [1].

11 — SELLO CRISTIANO DE ESTA DOCTRINA

Para ponerlo de relieve, bastaría transcribir aquí, a guisa de epílogo, el capítulo IV del libro II de *Imitatione Christi*, titulado *De pura mente et simplici intentione*, en el cual Tomás de Kempis funda, como Algazel, en la pureza del afecto y en la sencillez de la intención todo el mérito de la obra buena, que con ambas, a modo de alas, se levanta de lo terreno para elevarse hasta Dios. La sinceridad es, en efecto, la más típica de las virtudes cristianas [2]. Como agudamente nota Newman [3], lo que San Pablo decía de sí mismo y de sus compañeros de apostolado — que ellos eran veraces porque Cristo es la verdad — se aplica exactamente a todos los cristianos. La doctrina del Apóstol, en su *Epístola IIª Ad Corintios* (I, 12-20), a la que Newman alude, parece ser, en efecto, un resumen o tema abreviado de la desenvuelta por Algazel en su tratado: «El motivo u objeto de nuestra gloria — dice el Apóstol — es el testimonio, que nos da nuestra conciencia, de habernos conducido en este mundo (sobre todo, respecto de vosotros) con sencillez de corazón y con la sinceridad de Dios; es decir, no según la prudencia carnal, sino siguiendo las inspiraciones de la gracia de Dios..... Cuando yo tomo una resolución, ¿la tomo acaso siguiendo los dictados de la prudencia de la carne?»

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 277-280.

[2] Cfr. *Jac.*, I, 8: *Vir duplex animo, inconstans est in omnibus viis suis.*

[3] En su sermón titulado *Unreal words* (apud *Parochial and plain sermons*, V, 2). Cfr. *Newman: La Vie chrétienne* par H. Brémond (París, 1911), p. 17.

Claro es que si la doctrina de Algazel tiene en la evangélica y paulina sus raíces, el desarrollo sistemático de las ideas logra para éstas un orden y claridad que en vano se iría a buscar en los ascéticos cristianos, anteriores o posteriores al islam, que prestaron alguna atención al tema de la rectitud de intención. Apenas si en los moralistas católicos del siglo XVII se encuentra dilucidado con algún método, que sólo de lejos recuerda las líneas del esquema algazeliano. Pero no es este aspecto del problema el que aquí nos interesa poner de relieve. Basta a nuestro propósito insistir en el espíritu cristiano que pone su acento en las líneas todas de aquel esquema. Al tono general del texto paulino ya citado añádese luego otro más evocador todavía: la explícita confesión que Algazel hace, en el artículo quinto al justificar su consejo de rectificar la intención de todo acto, con el testimonio de un «antiguo místico contemplativo» [1], que no puede ser otro que el mismo apóstol San Pablo, el cual, efectivamente, en su *Epístola Iª Ad Corintios* (X, 31), dice: *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis: omnia in gloriam Dei facite.* Esta evocación de las palabras mismas del Apóstol vale por una declaración franca de que todo el tratado deriva de esa fuente. Porque, en efecto, la sentencia paulina es aducida cabalmente para demostrar que aun los actos indiferentes cuya moralidad es nula, por ser meramente lícitos, logran la categoría de buenos y hasta el más alto mérito a los ojos de Dios, con sólo enderezarlos a su gloria. Late aquí, como se ve, la sutil pero real distinción que nuestros moralistas establecen entre el *finis operis* y el *finis operantis*, en cuya virtud un acto neutro, v. gr., el de comer o andar, que en sí considerado no tiene relación alguna con la ley moral porque no implica ni conveniencia ni repugnancia con ella, adquiere por medio del *finis operantis* la moralidad, buena o mala, que el *finis operis* no le otorga. Por eso San Alfonso María de Ligorio conviene con Algazel en invocar la autoridad citada de San Pablo para enseñar que todo hombre está obligado a referir sus actos todos a Dios, cuando obra con plena deliberación, pues con tal referencia, su intención, al menos virtual, de dar con ellos gloria a Dios, los eleva a la categoría de buenos y los hace meritorios.

---

[1] قال بعض العارفين من السلف.

Este cotejo podría sin dificultad prolongarse aplicándolo a muchos otros de los principios generales y casos particulares que Algazel discute en este tratado, al desenvolver su teorema cardinal de què la intención es el alma de la obra; pero ello saldría ya del plan propuesto. Baste sólo recordar lo relativo a la cuestión de los tres móviles o fines en que puede inspirarse el acto bueno para ser meritorio: el temor del castigo, la esperanza del premio y el amor de Dios. Algazel la toca en el artículo sexto, aunque sólo de pasada, porque en el *Tratado del amor de Dios* la estudió más a fondo [1]. Pero en uno y otro lugar, el punto de vista que adopta para valorar cada uno de los tres móviles es el mismo: sin negar mérito y bondad moral a los dos primeros, reserva para el tercero — el puro y desinteresado fin de dar gloria a Dios — el máximo mérito en la escala de valores sobrenaturales. En ello Algazel coincide con Casiano, que en sus *Conlationes* [2] pone también por encima de todas las obras buenas, aun las más perfectas y difíciles de practicar, a la caridad que, a guisa de fin sumo, debe inspirar aquéllas. Esta intención pura y simple de hacer las cosas por Dios es la que los ascéticos cristianos entienden que late en el símil evangélico del «ojo simple» [3], cuya reminiscencia, aunque remota, conserva, según vimos, una sentencia que Algazel pone en boca de Jesús, al ponderar el mérito de la recta intención.

---

[1] Cfr. tomo II, pp. 444 y 555.

[2] Cassiani, *Conlationes*, I, 6: *Ea igitur, quae sequentia sunt, id est jejunia, vigiliae, anachoresis, meditatio scripturarum, propter principalem scopon, id est, puritatem cordis, quod est charitas, nos convenit exercere, et non propter illa principalem hanc perturbare virtutem.*

[3] *Mat.*, VI, 23: *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit.* Cfr. Surin, *Catéchisme spirituel*, I, VIII, 2°: *Qu'est ce que la simplicité? C'est l'unique regard de l'âme que l'Évangile appelle l'œil simple, qui n'envisage que Dieu.*

CAPITULO XXVII

DEL EXAMEN DE CONCIENCIA[1]

1. Su necesidad y elementos integrantes.—2. El compromiso previo al acto.—3. La vigilancia al obrar. — 4. El examen de conciencia, después de obrar. — 5. La penitencia medicinal. — 6. La penitencia expiatoria. — 7. La reprensión del alma. — 8. Sello cristiano y monástico de esta doctrina.

1 — SU NECESIDAD Y ELEMENTOS INTEGRANTES

SABEN muy bien los maestros de espíritu que Dios nos vigila atento y que de todas nuestras obras nos ha de exigir estrecha cuenta, hasta de las miradas y pensamientos. Están, además, convencidos de que de los terribles peligros de esa cuenta nadie se verá libre, si no es tomándosela él a sí mismo de antemano, mediante el examen de conciencia, escudriñando hasta los más inadvertidos movimientos, respiraciones, pensamientos y miradas. Para el que se examine a sí mismo, antes de que lo examine Dios, ligero será el examen en el día del juicio, fácil le será responder a las demandas que allí se le hagan y feliz será su éxito. Al que, por el contrario, deje de examinarse en esta vida, prolija será la cuenta que se le tome, larga y penosa su comparecencia ante el tribunal divino y desgraciado el fin a que le conducirán sus pecados.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 281-304: *Kitāb al-murāqaba wa-l-muḥāsaba.*

Por eso, porque a los maestros de espíritu se les han revelado estas verdades, saben que de tamaños peligros no se librarán más que obedeciendo las órdenes que Dios les ha dado de someter sus almas a este ejercicio, el cual abarca seis actos sucesivos diferentes: la recomendación o el previo compromiso antes de obrar *(mušāraṭa)*; la vigilancia al obrar *(murāqaba)*; el examen de conciencia después de obrar *(muḥāsaba)*; la penitencia medicinal *(muᶜāqaba)*; la penitencia expiatoria *(muŷāhada)*; la reprensión *(muᶜātaba)* [1].

2 — EL COMPROMISO PREVIO AL ACTO

En las compañías o sociedades mercantiles, bien sabido es que los socios no buscan, cuando hacen las cuentas de su negocio, más que el saldo favorable o la ganancia. El comerciante capitalista sírvese de la ayuda de su socio gerente, al cual le entrega el capital para que con él negocie y le rinda luego cuentas. Así también, el entendimiento, que es el comerciante en el negocio de la vida futura, busca tan sólo la ganancia, que es la salvación del alma mediante las buenas obras. El entendimiento se sirve de la ayuda de su socio gerente, que es el alma, a la cual le impone la obligación de realizar los actos que han de proporcionarle la salvación, que es su ganancia. Asimismo, en el comercio, el socio gerente puede convertirse a veces en enemigo del capitalista, porque ambos se disputen luego entre sí la ganancia, y para evitarlo procura el capitalista imponerle previas condiciones al gerente y, después, vigilarle mientras negocia y, por fin, tomarle cuentas para reprenderle y castigarle si faltó a las normas que le impuso. De igual manera, pues, el entendimiento necesita imponerle sus condiciones al alma, darle normas de dirección para salvarse y obligarle previamente a que las siga. Pero no basta todavía con eso; después, tampoco debe descuidarse ni un minuto en vigilarla, porque si se distrae, es fácil que le traicione y pierda el capital que le encomendó, como hace el criado, infiel a su amo, que, si se siente solo, malgasta y dilapida el capital. Por eso también, después que el negocio ha terminado, ha de pedirle estrecha cuenta del cumplimiento de las condiciones que le impuso. El negocio que aquí se ventila es la salvación del alma, cuya ganancia consiste en el logro del paraíso, cerca de Dios, con los profetas y los mártires. Por eso, hay que tomar cuenta al alma con un cuidado mucho más escrupuloso que en los negocios de acá abajo, que son despreciables en comparación de la felicidad eterna. Todos ellos, en efecto, consisten en bienes caducos y perecederos, y no hay bien en el bien que no dura; más aún: el mal que no dura es un bien mejor que el bien que no dura, porque aquél, al desaparecer, deja siempre la satisfacción y el contento de haber acabado, mientras que éste, es decir, el bien que no dura, deja siempre la triste añoranza de haberlo perdido. Por eso dijo el poeta:

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 282.

> La tristeza mayor es, a mi juicio, la de la alegría
> cuando el alma está cierta de perderla.

Deber es, pues, de todo hombre sensato, si cree en Dios y en la vida futura, el no dejar de examinar su conciencia y vigilar su alma en todos sus actos y omisiones, ideas y pasos. Cada uno de los instantes de su vida es una perla preciosa, de valor incomparable, pues con él pueden comprarse inmensos tesoros de una felicidad infinita y eterna [1], y, en cambio, el dejar pasar esos instantes sin aprovecharlos o empleándolos en actos que acarreen la eterna condenación, es una desgracia enorme y terrible, a la cual no debe exponerse el hombre prudente.

Así, pues, tan pronto como amanezca el día y haga el devoto la oración ritual del alba, conviene que vacíe su corazón de todo otro cuidado, para consagrar una hora al ejercicio del propósito o compromiso impuesto al alma, lo mismo que el comerciante al entregar sus mercancías, para que las negocie, al socio gerente, deja vacío de gente el despacho, a fin de imponerle a solas las condiciones del negocio que ha de llevar a cabo. Dígale, pues, el entendimiento al alma:

---

[1] Alusión al símil evangélico (*Mat.*, XIII, 45-46): *Iterum simile est regnum coelorum homini negotiatori, quaerenti bonas margaritas. Inventa autem una praetiosa margarita, abiit et vendidit omnia quae habuit, et emit eam.*

«No tengo más mercancías que la vida, y si la pierdo, habré perdido todo mi capital y con él la esperanza de poder comerciar y obtener lucro. Este día nuevo, que Dios me concede de vida y con el cual retrasa el día de mi muerte, es un singular beneficio que me otorga, pues si ya me hubiera muerto, desearía en verdad que me volviera Dios al mundo, aunque fuese un día tan sólo, para poder merecer con alguna obra buena. Hazte, pues, alma mía, la cuenta de que ya te has muerto y has sido vuelta hoy al mundo, y guárdate mucho de desperdiciar este día, puesto que cada una de tus respiraciones en él es una joya que no tiene precio. Hazte cargo, alma mía, de que el día y la noche constan de veinticuatro horas y que, como dijo el Profeta, 'al siervo de Dios le serán presentados en el día del juicio veinticuatro cofres alineados, correspondientes a las horas de cada día de su vida. Abrirásele uno y verá que está lleno de la luz de las buenas obras que en aquella hora practicó, y su corazón sentirá tal alegría al contemplar aquellas luces con las cuales se hace acepto y grato al Rey de los cielos, que si se la distribuyera entre los condenados al fuego eterno, bastaría para hacerlos insensibles al terrible dolor de sus tormentos. Abriránle otro cofre, negro, tenebroso y maloliente, símbolo de aquella hora del día en que ofendió a Dios, y al verse envuelto en sus tinieblas, sentirá tal terror, que si se lo repartiese entre los bienaventurados del cielo, bastaría para turbar y amargar la felicidad y dicha que disfrutan. Abriránle, por fin, otro que estaría vacío, sin cosa que le alegre ni le entristezca, símbolo de las horas del día que pasó durmiendo o desocupado u ocupado en cosas lícitas, pero mundanas e inútiles para el alma, y sentirá tal decepción al ver su inutilidad, cual la que siente el mercader que, pudiendo realizar un buen negocio y lograr con él pingües ganancias, deja pasar la ocasión por negligencia y descuido. Asimismo le irán presentando uno tras otro los tesoros de todos los momentos de su vida'. Dígale entonces a su alma: 'Esfuérzate, pues, en el día de hoy para llenar de riquezas tus cofres y no los dejes vacíos de esos tesoros que te han de conquistar la felicidad eterna, y no te dejes llevar de la pereza, negligencia y descuido que pueden hacerte perder, por lo menos, los grados altísimos de gloria que otros logran para sí, pues, aun en el caso de que llegues a entrar en el cielo, la pena de lo que por tu negligencia perdiste será enorme, si bien inferior a la del fuego.'»

Tras esta recomendación del entendimiento al alma acerca de cómo ha de aprovechar las horas del nuevo día, habrá de hacerle otra sobre el uso de sus siete miembros: ojos, orejas, lengua, vientre, órgano sexual, manos y pies. Ellos son, para el negocio de la salvación eterna, súbditos y servidores del alma, a la cual los entrega el entendimiento con el fin de que realicen las operaciones de ese negocio mercantil. Los siete pisos de la gehena infernal están, además, destinados al suplicio de los pecadores reos de culpas cometidas con cada uno de los siete miembros corpóreos. Recomiéndele, pues, al alma que los preserve de pecar.

Al ojo, que se guarde muy bien de mirar al rostro aun de las personas que no le sean ilícitas o a las desnudeces de cualquier musulmán y que se abstenga asimismo de mirar a nadie con ojos despectivos y hasta de todo espectáculo lícito, pero inútil y superfluo, porque Dios le habrá de pedir estrecha cuenta de las miradas, igual que de las palabras inútiles. Ni con esto habrá todavía de contentarse, pues, además, deberá emplear los ojos en realizar actos provechosos para su negocio y ganancia espiritual, es decir, para el fin por el cual le han sido dados, a saber: para contemplar las maravillosas obras de la creación de Dios con espíritu religioso, y las obras buenas de sus prójimos con ánimo de imitarlas; para leer el Libro de Dios y las tradiciones de su Enviado, y para estudiar los libros de máximas devotas y espirituales, con el propósito de que le sirvan de exhortación y enseñanza.

Eso mismo habrá de recomendarle respecto de los demás órganos corpóreos, uno tras otro, y singularmente respecto de la lengua y del vientre. De la lengua, porque por su naturaleza está siempre suelta y nada le cuesta el moverse para cometer pecados de murmuración, mentira, calumnia, alabanza propia y censura del prójimo, maldición, disputa y demás faltas en que fácilmente incurre, aunque Dios se la ha dado para orar y rezar, para exhortar y enseñar al prójimo la doctrina de la verdad y para los demás fines santos y buenos. Impóngale, pues, al alma la obligación de no mover la lengua, durante todo aquel nuevo día, más que para rezar, pues de toda palabra que profiera le llevará exacta cuenta un vigilante que siempre está atento.

En cuanto al vientre, impóngale el deber de evitar toda voracidad y gula en la comida, todo manjar de dudosa licitud y gran parquedad aun de los que sean lícitos, reduciéndolos en cantidad a lo indispensable para el sustento. Además, exíjale el propósito de castigar las demasías en que por acaso incurriere, con privaciones voluntarias de los manjares lícitos que más le gusten. Asimismo ha de proceder con los restantes miembros.

Después, ha de hacer al alma una nueva recomendación acerca de las prácticas religiosas obligatorias que durante el día se le ofrecieren, y otra más, acerca de las obras de mera devoción que pudiere practicar, fijando previamente su número y orden al pormenor, así como el plan y método de realizarlas y la manera de prepararse a su mejor cumplimiento.

Todos estos propósitos habrá de hacerlos diariamente, si bien, una vez habituado el devoto durante varios días a tal ejercicio y a cumplir luego fielmente todos los compromisos contraídos por las mañanas, ya no necesitará renovar el propósito a diario, más que en aquellas materias en que haya faltado. Sin embargo, aun así es indispensable que cada día forme propósito nuevo y particular acerca de algún punto concreto e importante que de cierto sepa le ha de ocurrir y sobre el cual Dios le ha de imponer un deber nuevo. Singularmente es con más frecuencia útil esta recomendación a los que por profesión se ocupan en negocios mundanos, v. gr., a los gobernadores, comerciantes, maestros, etc., pues que raro es el día en que no se les haya de presentar un asunto nuevo que exija de ellos el cumplimiento de un nuevo deber para con Dios. Obligue, pues, en tales casos a su alma a que se conduzca con toda rectitud y se someta a las exigencias de aquel nuevo deber, evitando toda tibieza y negligencia, y exhórtele a ello como lo haría con el siervo rebelde que rehuye cumplir con su obligación. El alma es también, por natural instinto, rebelde al deber y reacia a la sumisión; mas las exhortaciones y los avisos no dejan de hacerle algún efecto.

Estos y otros parecidos ejercicios constituyen el primer acto del examen de conciencia: la recomendación o el compromiso antes de obrar [1].

3 — LA VIGILANCIA AL OBRAR

Después que el devoto haya hecho a su alma las recomendaciones que anteceden y le haya impuesto el compromiso de cumplirlas, ya no le queda más que vigilarla atentamente al obrar, pues si la abandona a su albedrío, de seguro que se rebelará y maleará. La necesidad de esta vigilancia consta, aparte de varios textos alcoránicos, por las palabras del Profeta, cuando dijo: «Sirve a Dios, como si con tus ojos lo vieras, pues aunque tú no lo veas, Él te ve.».

Y en esto cabalmente consiste la esencia de este acto segundo: en hacernos a la idea de que nos ve Dios y nos vigila. El que, cuando obra, pone toda su atención y preocupación en evitar lo que sabe le ha de desagradar a quien atento lo está mirando, dícese que obra por respeto y consideración a su vigilante. Procede, pues, este estado de alma de una especie de intuición, la cual produce luego reales efectos en las obras externas y en los actos internos del corazón. El estado de alma consiste en su respeto y consideración al Vigilante, es decir, en preocuparse de Él y tenerlo presente. La intuición, cuyo fruto es este estado de alma, consiste en la certeza de que Dios conoce los más íntimos secretos de la conciencia humana y vigila, además, los actos todos de sus siervos, para dar a cada cual su merecido. El fondo de los corazones está para Él tan al descubierto, como lo está para el hombre el exterior de sus prójimos. Dije mal, porque lo está más todavía. Esta intuición y convicción, cuando es cierta y segura, es decir, cuando está exenta de dudas y además domina y conquista con su fuerza al corazón humano, es natural que lo arrastre a respetar y guardar toda clase de consideraciones al Ser que sabe lo vigila. Pero esta vigilancia admite dos grados de intensidad.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 282-283.

Grado 1º — El de los que respetan a Dios, en cuanto digno de ser ensalzado y engrandecido por su majestad infinita: a sus corazones, absortos en la contemplación de la grandeza divina y anonadados por el respeto que les inspira, no les quedan ni fuerzas ni vagar para poner la mirada de su atención en ningún otro ser. El análisis de los actos psicológicos que integran este grado primero no puede ser tan detenido, porque se trata de fenómenos internos, que sólo al corazón afectan. Por lo que toca, en cambio, a los actos externos, ya cabe decir algo más: en ese grado, el sujeto prescinde y no hace caso alguno de los actos meramente lícitos y, menos todavía, de los que implican peligro de pecado; en cuanto a los actos de religión y virtud, muévese a practicarlos, sin necesidad de aplicar su reflexión y su albedrío para cumplir los requisitos exigidos por la ley, porque el corazón guía automáticamente a los miembros corpóreos por el recto camino del bien, al modo que el pastor a su rebaño: engolfado, como está, en la contemplación de su adorado Señor, los órganos corpóreos son como instrumentos pasivos, que sin esfuerzo alguno del sujeto realizan las obras buenas y rectas. Es que todas las preocupaciones del sujeto se han reducido a una sola, puesto que quien tal grado logra, de solo Dios se cuida y solo Dios le basta. Por eso, no hace caso alguno de las criaturas, hasta el punto de que ni ve a las cosas y personas que tiene delante, aun estando con los ojos abiertos, ni oye lo que le dicen, aunque no es sordo, y ni a su propio hijo le dirige la palabra, si a su lado pasa. De uno de estos extáticos se cuenta que a quien por su distracción le censuraba decíale: «Cuando a mi lado pases, empújame.» Ni tiene nada de inverosímil tal estado de alma, puesto que algo semejante les sucede también a los palaciegos, que sienten tan profundo respeto y veneración a la majestad de los reyes a quienes sirven, que, mientras están en su presencia, de ninguna otra cosa y persona se dan cuenta, absortos sus corazones en la contemplación y servicio del rey. Más aún: a veces, aun tratándose de cualquier preocupación, vil y despreciable, inspirada por las cosas de este bajo mundo, el hombre se abstrae y engolfa en ella con tal intensidad, que quizá pase sin darse cuenta por el lugar mismo al cual se encaminaba y olvide el fin u objeto a que iba. De Juan, hijo de Zacarías, se cuenta que, pasando junto a una mujer, le dió un empujón y la hizo caer al suelo de bruces; y cuando le dijeron por qué había obrado así, respondió: «No pensé que fuese otra cosa que una pared» [1]. Los que a este grado de absorción en Dios llegan, no oyen ni hablan sino de Dios, y por eso no necesitan vigilar su lengua ni sus miembros: porque éstos ya no se mueven más que por y para Aquél en quien absortos viven.

Grado 2º — El de los abstinentes temerosos de Dios, que se sienten dominados por la certeza de que Dios los vigila en su exterior y en lo más íntimo de sus corazones, pero sin que la contemplación de la majestad divina los extasíe y deje absortos, como a los del grado primero; antes bien, sus corazones conservan el normal equilibrio y la capacidad suficiente para darse cuenta de sus estados de alma y de sus actos, a la vez que para vigilarse atentamente al obrar. Porque eso sí: la misma vergüenza que sienten al saberse vigilados por Dios, les obliga a no hacer ni omitir algo, sin la previa convicción de que de ello no se habrán de avergonzar ante Dios en el día del juicio, porque, aun estando todavía en este mundo, ellos ven a Dios que los espía, y por eso no necesitan, para obrar bien, traer a las mientes el pensamiento de aquel terrible día.

La diferencia entre estos dos grados se puede muy bien conocer hasta por ejemplos tomados de la experiencia vulgar. A veces, en efecto, estamos solos realizando cualquier acto y se presentan un niño o una mujer; y como nos damos cuenta de que nos miran, nos avergonzamos de que nos vean y ello basta para que pongamos mayor esmero en nuestra actitud y postura, no por el respeto y consideración que nos merezcan los testigos, sino tan sólo por vergüenza, puesto que la contemplación de su presencia, sin dejarnos absortos ni atónitos, provoca en nuestro espíritu la vergüenza de que nos vean adoptar posturas o actitudes incorrectas. En cambio, si de improviso entrase a la estancia un rey o un magnate, el respeto que nos inspiraría su presencia dejaríanos tan absortos en su contemplación, que abandonaríamos lo que estuviésemos haciendo, no por vergüenza, sino por consideración a sus personas. Asimismo también se diferencian entre sí los dos grados de vigilancia que pueden alcanzar los siervos de Dios.

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, n^{os} 95 y 171.

El que ocupa el grado segundo vigila, pues, atento todos sus actos y omisiones, pensamientos y miradas, es decir, todas las decisiones de su albedrío. Esta vigilancia implica un doble examen: antes del acto y al realizarlo. Antes del acto, examina si lo que va a hacer y de cuya ejecución le ha venido la idea es exclusivamente por Dios o por satisfacer su amor propio o por seguir la sugestión de Satanás. Detiénese en este examen con todo reposo, hasta que se le descubre la verdad con la luz divina, y si resulta que el acto es por Dios, lo hace; mas si es por otro fin creado, se avergüenza en su divina presencia, abstiénese de realizarlo y, además, reprocha acremente a su alma por el deseo e inclinación que sintió, haciéndole comprender la gravedad del acto y la ignominia a que con él se habría expuesto, ya que, si Dios mismo con la gracia preservante no lo hubiera impedido, habría cometido el pecado.

Este examen previo sobre los móviles del acto es obligatorio e inexcusable para todo devoto, porque, según dice una de las tradiciones proféticas, ante los ojos del alma se le abrirán en el día del juicio tres registros, en los cuales se habrá consignado, sobre todos y cada uno de los actos, aun los más insignificantes, que en su vida cometió, las tres circunstancias siguientes: *por qué* los hizo; *cómo* los hizo, y *para quién* los hizo. El registro primero consigna si el acto fué hecho por Dios o por satisfacer el amor propio. El segundo registro consigna si el acto, hecho por Dios, se realizó o no con todos los requisitos de cantidad, calidad y tiempo, exigidos por la ley divina, es decir, si, por ejemplo, obró el sujeto con plena conciencia cierta, o con duda o con ignorancia. El registro tercero, por fin, se refiere a la pureza de intención del acto, es decir, si fué hecho exclusivamente para Dios, o por mera ostentación y respeto humano, o por lograr algún provecho temporal, o, finalmente, sin propósito alguno consciente, es decir, con el alma distraída e inatenta. Ahora bien, el devoto que sabe estar expuesto a tantas y tan graves demandas y reprensiones, no puede menos de examinarse a sí mismo, antes de que lo examinen, y tener preparada para cada pregunta su respuesta adecuada, cuidando de que esta respuesta le sea favorable por ese medio, es a saber: no haciendo obra alguna ni reiterándola, sin previo examen detenido y atento, y no moviendo párpado del ojo ni artejo del dedo, sin previa reflexión.

Viene después la vigilancia en el momento mismo del acto, a fin de no tener luego que lamentar el haberlo realizado mal, es decir, sin los requisitos de forma y modo debidos y sin la pura intención concomitante al acto. Esta vigilancia ha de extenderse a todos los momentos y estados del sujeto, pues ni uno tan sólo hay en que éste no tenga que obrar algo o abstenerse, y si sabe que Dios le está espiando en cada instante, fácil le será servirle con actos buenos, o aun indiferentes, pero realizados con intención pura y en forma correcta y respetuosa, como quien está delante de Dios. Si, por ejemplo, se sienta, lo hará en la dirección del templo de la Kaᶜba y sin poner las piernas cruzadas, pues tal postura nadie la toma en presencia de un rey de la tierra, y a él lo está mirando el Rey de los reyes. Si se echa a dormir, lo hará sobre el costado derecho y en la misma dirección que cuando se sienta. Todos estos pormenores, y otros parecidos, deben caer bajo la vigilancia del alma cuando obra. Es más: hasta al hacer sus necesidades, debe vigilar atento con análogos fines.

Esta vigilancia concomitante a los actos extiéndese, no sólo a los meramente lícitos, si que también, como es claro, a los buenos y a los malos. En los actos buenos, hay que velar para hacerlos con pura intención, de manera perfecta, en forma correcta y sin defectos. Respecto de los pecados, la vigilancia consistirá en arrepentirse de ellos, con dolor y propósito de enmienda, inspirados en la vergüenza de haber ofendido a Dios y meditando en que Él nos está mirando. En cuanto a los actos indiferentes o lícitos, aparte de lo ya dicho, la vigilancia consistirá en hacerlos en la presencia de Dios para agradecerle sus beneficios. Porque el devoto, en cada uno de los momentos de la vida, tiene por fuerza que recibir de Dios o un beneficio o una tribulación que le sirva de prueba, y así como ésta ha de sufrirla con paciencia, así también aquél habrá de recibirlo con gratitud. Ahora bien, todo esto exige atenta vigilancia.

Asimismo, a cada instante estará sujeto a algún deber para con su Señor: o bien por algún acto de religión que tenga que cumplir, o bien por algún peligro para su alma que haya de evitar, o bien por alguna obra de devoción y mero consejo a que Dios le exhorte e invite en expiación de sus culpas o simplemente en servicio suyo, o bien por cualquier necesidad temporal de cuerpo o alma, cuya satisfacción le haya de ayudar para la práctica de la virtud. Ahora bien, en cada uno de estos casos le urgirán deberes concretos cuyo cumplimiento exige vigilancia continua.

Aun en el caso de que ningún deber de estricta obligación le incumba, convendrá que, si puede practicar entonces algún ejercicio de devoción supererogatoria, elija el más meritorio para llenar con él su tiempo libre, pues si lo pierde inútilmente, pudiendo aprovecharlo, perderá el mayor mérito que para el alma se logra siempre con las obras de devoción. Todo esto es claro que sólo con paciente vigilancia se consigue, es decir, pasando aquella hora libre en un ejercicio devoto. Porque no hay que olvidar que las horas son tres: una, que ya pasó y que, por tanto, de nada le sirve al alma el haberla pasado con molestias o a gusto; otra, futura, que, por no haber llegado todavía, ignora el alma si en ella vivirá o no y en qué actos ha decretado Dios que la haya de invertir; otra, en fin, que es la hora presente, en la cual debe esforzarse por gastarla vigilando atentamente para servir a su Señor, a fin de que, si la hora futura no le llega, no tenga que lamentarse de haber dejado pasar inútil la presente; y, si le llega, pueda aprovecharla cumpliendo en ella el deber que para con Dios le incumbe, como lo cumplió en la anterior. Que no se haga la ilusión de vivir cincuenta años más, y con tal esperanza deje para más adelante el propósito de vigilarse, sino que, antes bien, sea cada día el alma hija del momento en que vive, cual si éste fuese el último de su vida, pues quizá lo sea, aunque ella lo ignore; y por si de hecho lo fuera, como es posible, debe estar dispuesta para que la muerte no le sorprenda en tal estado de abominable disipación.

Alguien dijo que son cuatro las partes del día para el hombre prudente: una para conversar con su Señor; otra para examinar su conciencia; otra para meditar acerca de las obras de Dios; otra, en fin, para comer y beber, y aun esta última le ha servir de ayuda para las otras tres. Es más: ni siquiera en esa hora, aun teniendo empleados los miembros corpóreos en la comida y en la bebida, deberá omitir el acto más meritorio de todos, que es la oración y la meditación, puesto que el mismo manjar que está comiendo es una de las grandes maravillas de Dios, y si bien la medita y en ella reflexiona, sacará de su meditación más mérito que de muchas obras externas de piedad.

Porque, frente al alimento, pueden los hombres adoptar cuatro actitudes: Unos, que son los hombres avisados, lo miran con los ojos de la consideración y contemplan en él la multitud de maravillas de la Providencia que en sí encierra, según lo expusimos en el *Tratado de la gratitud a los beneficios divinos* [1]. Otros, que son los ascetas, lo miran con ojos de odio y aversión, porque al advertir la necesidad ineludible que de él tienen para vivir, desearían, si pudiesen, estar de su apetito exentos, y como se ven sometidos por fuerza a él, por eso lo aborrecen. Otros ven, como los primeros, en el alimento las maravillas de arte que lo producen, y en ese arte ven al Supremo Hacedor, elevándose hasta contemplar sus atributos, y esta contemplación les sirve de medio ocasional para traer a las mientes varios temas de meditación, que por su causa se les hacen patentes. Ésta es la más alta morada, pues pertenece ya al grado de los místicos intuitivos y es una de las señales que distinguen a los amantes de Dios, ya que cuando el que ama ve las obras de su amado, v. gr., su mensaje escrito, olvídase de la obra para ocupar el corazón tan sólo en su autor. Ahora bien, todo cuanto al siervo se le ofrece en la vida de acá abajo, tiene alguna huella de la obra de Dios y le da por ello ocasión y materia para elevarse a la contemplación de Dios, que es su hacedor, a través de las puertas del reino de los cielos y de la tierra. Pero este sublime grado es rarísimo. Otros, en fin, son los que miran el alimento con ojos de deseo y codicia: echan de menos los manjares que les faltan y se alegran de los que tienen delante de sí, pero quejándose de los que no son de su gusto y censurando al que los ha guisado; hablan mal, pues, del guiso y del cocinero, sin advertir que en definitiva es Dios el agente supremo que ha hecho a éste y a aquél, puesto que les ha dado la ciencia y el poder que poseen, y que quien vitupera a alguna de las criaturas de Dios, sin licencia de Éste, a Éste vitupera [1].

---

[1] Tomo II, cap. XIX, pp. 125-233.

4 — EL EXAMEN DE CONCIENCIA, DESPUÉS DE OBRAR

Así como el devoto ha de tener una hora, al principio del día, dedicada a formar el propósito de cumplir en él con sus deberes, así también conviene que, al fin del día, consagre otra a pedir estrecha cuenta a su alma y a examinar su conciencia respecto de todos sus actos y omisiones. Es lo mismo que hace, en lo que toca a los negocios de este mundo, el comerciante con sus socios, al fin del año, del mes y aun del día, tomándoles cuenta, porque teme que hayan malversado en beneficio suyo el capital que les confió. Ahora bien, si así obra el mercader para evitar la pérdida de un caudal que, aunque lo conservase, sólo le habría de durar muy pocos días, ¿cómo no habrá de hacer lo mismo con su alma el hombre avisado y discreto, tratándose de un negocio en el que le va su propia felicidad o infelicidad futura, que han de ser eternas? En verdad que la negligencia en esto no puede nacer, sino de disipación, extravío y abandono de Dios.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 284-289.

Esto supuesto, la cuenta que el comerciante le toma a su socio versa sobre el capital y sobre las ganancias y las pérdidas, para poner en claro si aquél ha aumentado o disminuído, a fin de que, si hay ganancia, le pague lo que le corresponda y le de gracias; y si hay pérdida, le exija que le dé caución o garantía de que en lo futuro se la indemnizará. Análogamente, el capital del siervo de Dios está representado por las prácticas religiosas de estricta obligación; sus ganancias, por las prácticas de mera devoción y actos de virtud; y sus pérdidas, por los pecados; el tiempo de la feria en que este negocio comercial se lleva a cabo, es el día entero, y el trato lo hace con su alma, inclinada al mal.

Comience, pues, exigiéndole estrecha cuenta, primero, sobre las prácticas religiosas de estricta obligación: si las ha cumplido exactamente, dará gracias a Dios por ello, proponiendo y deseando, además, seguir cumpliéndolas en lo sucesivo; si las ha omitido del todo, exigirá a su alma que las cumpla si ello le es posible; si sólo imperfectamente las cumplió, exíjale que las enmiende o repare con prácticas de mera devoción; si cometió algún pecado, ocúpese en reprender y castigar a su alma, obligándola a que repare en lo posible con la penitencia los excesos en que incurrió, según lo hace él con su socio comerciante.

Y así como éste examina con todo cuidado las cuentas, hasta el céntimo y el quilate, vigilando atentamente las entradas y salidas para no ser defraudado por su socio en lo más mínimo, asimismo debe el devoto precaverse contra los fraudes y engaños de su propia alma, que es también traidora, falaz y astuta. Pídale, pues, cuenta y exíjale sincera respuesta, primero, de todas las palabras que a lo largo del día profirió, para estar con ello seguro y tranquilo de la cuenta que le han de tomar en el día del juicio. Y asimismo, de todas sus miradas, ideas y pensamientos; más aún, de todo cuanto hizo: sentarse y levantarse, comer, beber y dormir; hasta si estuvo callado, por qué se calló, y si estuvo quieto, por qué lo hizo.

Cuando, mediante este examen, conozca ya el devoto las obligaciones de todo orden que satisfizo y cumplió, tome de ellas cuenta en su haber, y el resto de las obligaciones incumplidas hágalo constar e inscríbalo en el debe sobre la página de su corazón, como el mercader graba en su memoria y escribe en el libro de cuentas los créditos que le debe su socio. Porque el alma es realmente como el deudor, a quien puede obligarse al pago de sus deudas, en varias formas: parte, firmando un documento de caución y garantía; parte, pagándolas en dinero contante; y parte, imponiéndole un castigo por las que no pueda pagar. Ahora bien, nada de esto será posible, sin que previamente se tome estrecha cuenta de todo, para averigűar a cuánto asciende el resto de sus deudas.

Después de esto, todavía conviene que el devoto examine su conciencia, respecto de toda la vida pasada, día tras día y hora por hora, acerca de los actos realizados con sus miembros externos y sus potencias interiores, tal como se cuenta que lo hacía Tawba ben al-Ṣimma [1], el cual, examinando cierto día su conciencia, sacó la cuenta de los días de su vida pasada — tenía entonces sesenta años de edad —, y al ver que alcanzaban la suma de veintiún mil quinientos días, exclamó: «¡Desgraciado de mí, si voy al encuentro del Rey con veintiún mil pecados! Pero ¿cómo haré, si en cada día he cometido diez mil?» Y al decir esto, cayó al suelo, sin sentido, y quedó muerto. Mas, en aquel momento, oyeron los presentes una voz que decía: «¡Eh, tú! ¡A galope, al paraíso más alto!» De este modo ha de examinar el devoto su conciencia, escudriñando los pecados externos e internos cometidos en cada momento de su vida. Si, por cada pecado que comete, echase una piedra dentro de su casa, llenaríase ésta, de seguro, en muy corto espacio de tiempo. Y, sin embargo, no se preocupa de los muchos que comete, aunque los dos ángeles de su guarda bien que los anotan y Dios mismo los tiene contados [2].

---

[1] No me es posible identificar su personalidad ni la época en que vivió.

[2] *Iḥyā',* IV, 290-291.

5 — LA PENITENCIA MEDICINAL

Siempre que del examen hecho resulte que el devoto ha cometido algún pecado o incurrido en algún defecto o imperfección para con Dios, conviene que no se abandone a la negligencia dejándolos pasar sin más, pues si tal hiciera, se habituaría a cometerlos, haríansele familiares y le sería muy difícil la enmienda, exponiéndose así a su eterna perdición. Antes bien, conviene por ello que se imponga ciertas mortificaciones: si, por ejemplo, incurrió en el defecto de comer con voracidad algún manjar de dudosa licitud, deberá mortificar su vientre con el hambre; y si dirigió sus miradas a persona o cosa prohibida, deberá castigar la vista privándola de toda mirada, aun lícita. Y asimismo mortificará todos los demás miembros de su cuerpo, privándolos de la satisfacción de sus apetitos.

Tal fué, en efecto, la práctica habitual de los antiguos ascetas al recorrer el camino de la vida futura. Así cuenta Manṣūr ibn Ibrāhīm [1] que cierto devoto se puso a conversar con una mujer y no cesó hasta poner la mano sobre su pierna; pero luego se arrepintió de su pecado, y puso en castigo su mano sobre el fuego, hasta quemarla [2]. También se refiere que había entre los hijos de Israel un hombre, consagrado en su celda a la vida devota y que, después de pasar así largos años en la soledad, vió cierto día a una mujer y se sintió tentado de pecar con ella. Sacó, pues, su pie de la celda para bajar adonde la mujer estaba; pero al ir a hacerlo, Dios le previno con su gracia y el devoto exclamó: «¿Qué es esto que quiero hacer?» Y volviendo en sí, preservólo Dios de pecar. Arrepintióse, pues, de su deseo impuro, y cuando iba ya a volver su pie hacia el interior de la celda, exclamó: «*¡Vade retro!* ¿Pie que salió queriendo ofender a Dios, ha de volver a entrar conmigo en la celda? ¡Por Dios, que esto no habrá de suceder jamás!» Y lo dejó colgando al exterior, de modo que sobre él cayeran las lluvias y los vientos y la nieve y el sol, hasta que se le desprendió del cuerpo. Dios le agradeció este hecho y lo consignó en uno de sus libros revelados [1]. Cuéntase asimismo que en una expedición de la guerra santa descubrió su velo una muchacha a Gazāwān [2] y éste la miró; pero inmediatamente levantó la mano y con ella se golpeó el ojo, hasta saltárselo [3], diciendo: «¡Miraste lo que te había de dañar!» Otro asceta dirigió también una sola mirada a una mujer y se impuso en penitencia no beber ya agua fresca en toda su vida. Al-Aḥnaf ibn Qays [4] tenía siempre consigo la lámpara encendida durante la noche y ponía en la llama su dedo, a la vez que le decía a su alma: «¿Qué es lo que te impulsó a cometer tal y tal cosa en aquel día? [5]»

---

[1] Tradicionista de Qazwīn que enseñó en Egipto. Citado apud *Mīzān*, III, 200, número 1.753, sin otros datos que ayuden a fijar la época en que floreció.

[2] Este relato tiene su precedente en otro que trae Rosweyde (*Vitae Patrum Eremi*, 579 *a*, y que más adelante examinaremos. Ambos se inspiran en *Mat.*, V, 30: *Et si dextra manus tua scandalizat te, abscide eam et projice abs te.*

Tales eran los castigos que a sus almas imponían los devotos de firme decisión. Y lo que más maravilla es que tú castigas a tu esclavo y a tu sierva, a tu mujer y a tu hijo, por actos que denuncian su mal carácter o simplemente por sus imperfecciones, y si obras con ellos así, es porque temes que de no reprenderlos y castigarlos, acabarán por salirse de lo justo y dominarte; y en cambio, eres negligente y benévolo con tu propia alma, que es tu mayor y más rebelde enemigo, y que puede acarrearte con su rebeldía daños mucho más graves que los que de tus familiares puedas recibir, pues éstos a lo sumo llegarán a turbar la tranquilidad de tu vida de acá abajo, y si tuvieras un poco de discreción sabrías que la verdadera vida es la futura, en la cual se goza una felicidad inalterable y sin fin, y que siendo tu propia alma la que te destruye esa vida futura, merece con más razón que nadie tus castigos [1].

---

[1] Alusión evidente al texto evangélico (*Mat.*, XVIII, 8): *Si autem pes tuus scandalizat te, abscide eum et projice abs te.*

[2] No me es posible identificar su personalidad.

[3] Cfr. *Mat.*, V, 29 y XVIII, 9: *Et si oculus tuus scandalizat te, erue eum et projice abs te.*

[4] De la tribu de Tamīm y contemporáneo de Mahoma que hizo grandes elogios de su bondad. Murió el año 67 de la héjira.

[5] Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum*, 579 *a* y *Mat.*, V, 30.

6 — LA PENITENCIA EXPIATORIA

Si después de hecho el examen de conciencia viese el devoto que su alma ha incurrido por negligencia o pereza en algún defecto, respecto a determinada virtud, o en algún descuido acerca de sus devociones diarias, conviene asimismo que la castigue imponiéndole la práctica de nuevos ejercicios de devoción más pesados y otras penitencias más molestas, como expiación de las faltas que cometió. Así lo hacían los devotos de los primeros tiempos, mediante limosnas cuantiosas, libertando esclavos, ayunando meses enteros, haciendo a pie la peregrinación a Meca, etcétera. Y si el alma se mostrara reacia a imponerse tales penitencias, convendrá que el devoto la cure buscando la compañía de algún asceta mortificado, para oír sus consejos e imitar sus ejemplos de mortificación. Sólo que, en estos tiempos, tal método curativo es difícil de seguir, a causa de que no abundan tales hombres mortificados, como en los primeros siglos. Por eso convendrá que, a falta de maestros vivos, el devoto recurra a la lectura o audición de los casos ejemplares de mortificación que se cuentan de los tiempos pasados. Por ellos verá, efectivamente, que las penosas mortificaciones que se impusieron pasaron ya y, en cambio, perdura todavía y durará eternamente la recompensa que por ellas merecieron. ¡Cuán grande es la felicidad de que ellos hoy gozan! ¡Cuán terrible, en cambio, la desgracia de quienes no los imitaron! Aquí abajo disfrutan, sí, aunque por muy contados días, de los deleites sensuales; pero, a más de que los gozan mezclados con disgustos, pronto les viene la muerte que los separa por eternidad de eternidades de todo aquello que amaban [2].

---

[1] *Iḥyā',* IV, 291-292.

[2] Es aquí evidente la alusión al conocido texto de San Pablo *(II^a^ Ad Cor.,*

Y en este punto [1], Algazel inserta una copiosa colección de esos casos ejemplares de penitencia y mortificación, para excitar al devoto a imitarlos. Todos ellos coinciden puntualmente con los que la hagiología cristiana, oriental y occidental, cuenta de ascetas, eremitas y monjes: largas y penosas vigilias con rezos, prolijos y repetidos, de ciertas jaculatorias, durante el día y la noche, en actitudes varias y molestas, ya de pie, ya con el rostro en tierra; uso de disciplinas para azotarse sin piedad; exponerse de propósito a las inclemencias del sol, en verano, y del frío, en invierno; ayunos heroicos, prolongados hasta la extenuación, etc. El modelo monástico de tales penitencias resalta, todavía además, por el hecho de intervenir, en algunos de estos casos ejemplares, la figura del monje cristiano *(rāhib)* exhortando a los musulmanes a la imitación de sus mortificaciones. He aquí algunos de los más relevantes [2]:

1° «Pasó un grupo de gente cerca de un monje cristiano y, al ver cuán terriblemente se mortificaba, le preguntaron por qué lo hacía. A lo cual él les respondió: '¿Qué vale todo esto, comparado con los terribles tormentos a que la criatura se expone en la otra vida, pasando los días en el descuido negligente, entregada a satisfacer sus apetitos y olvidada de su máxima felicidad y de su Señor?'»

2° «Cuéntase también que unos viajeros perdieron el camino y errantes toparon con un monje cristiano *(rāhib)* anacoreta, que vivía solitario en su celda. Llamáronle a gritos y el monje se asomó desde lo alto de su ermita para saber lo que de él querían. Dijéronle: ' — Hemos perdido el camino. Dinos cómo lo podremos encontrar.' El monje les respondió con un simple gesto, levantando su cabeza hacia el cielo. Los viajeros entendieron bien lo que les quiso decir y replicaron: ' — ¡Oh monje! ¿Quieres acaso contestarnos a lo que te preguntamos?' Dijo el monje: ' — Preguntad, pero sed breves, porque el día que pasa no vuelve, y la vida no retorna, y el que busca, prisa lleva.' Maravillados los viajeros de su respuesta, le preguntaron: ' — ¡Oh monje! Y ¿con qué equipaje se presentarán las criaturas, el día de mañana, ante su Rey?' El monje contestó: ' — Con el de sus in-

---

IV, 17): *Id enim quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae....., aeternum gloriae pondus operatur in nobis.*

[1] *Iḥyā'*, IV, 292-297.

[2] *Iḥyā'*, IV, 293, lín. 6 *infra*.

tenciones.' Los viajeros insistieron pidiéndole que les exhortase todavía, y el monje añadió: ' — Preparad vuestras provisiones de viático, conforme a la importancia del viaje: la mejor provisión es la que sirve para llegar al término que se anhela.' Y, dicho esto, les indicó el camino que habían perdido y volvió a meter la cabeza en el interior de su ermita»[1].

3º «Contó ʿAbd al-Wāḥid ibn Zayd[2]: 'Pasé cerca de la ermita de un monje cristiano, de los monjes de la China, y a gritos le llamé: ' — ¡Eh, monje!'; pero no me contestó hasta la tercera vez. Asomóse entonces para verme y me dijo: ' — ¡Eh, tú! Yo no soy monje. Sólo es monje el que teme a Dios que está en el cielo y reverente le adora en su majestad y sufre con paciencia las pruebas que le envía y con gusto se resigna a sus decretos y le alaba por sus dones y le da gracias por sus beneficios y se humilla ante su grandeza y se tiene por vil ante su nobleza y se somete a su omnipotencia y con temor reverencial se le rinde y sobre a cuenta que le ha de tomar y la sanción que le ha de imponer medita; el que de día ayuna y por la noche vela en oración y de su sueño despierta pensando en el fuego del infierno y en la cuenta que al Señor omnipotente ha de rendir. Ése es el monje. En cambio, yo no soy más que un perro furioso que en esta celda me he encerrado para no morder a la gente.' Yo, entonces, le pregunté: ' — ¡Oh monje! Y ¿cuál es la causa que a los hombres aparta de Dios, después de haberlo conocido?' Respondió: ' — ¡Oh, hermano mío! No es otra que el amor del mundo y sus oropeles, porque el mundo es la mansión de los pecados y de las culpas, y el hombre discreto y sensato es aquel que de su corazón expulsa al mundo y hacia Dios, por la penitencia, se vuelve, arrepentido de su pecado, y por ella se acerca a lo que a su Señor le aproxima.'»

Mas si por acaso ni aun la lectura de estos relatos de mortificación ejemplar lograra sacar al devoto de su tibieza, porque se le antojase empresa superior a sus débiles fuerzas imitar a tan varoniles ascetas, deberá entonces leer los ejemplos de mortificación que se cuentan de las mujeres penitentes, consagradas a la vida devota, para avergonzarse de ser menos que una débil mujer. Y a este propósito, Algazel inserta otra copiosa colección de relatos hagiográficos femeninos, en los que se repiten los ejemplos heroicos de mortificación y penitencia (vigilias, ayunos, prolongados rezos y coloquios, acompañados de lágrimas y sollozos, etc.)[1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 294, lín. 6.

[2] Asceta contemporáneo de Mahoma, famoso por su santidad y doctrina.

Finalmente, si todavía el devoto se resistiese a imitarlos pensando en que tales ejemplos, por su rareza en la época actual, son considerados por los mundanos como extravagancias y locuras, y quienes los practican son objeto de burla para las gentes, Algazel cierra el artículo con la siguiente exhortación[2]:

> «Imita, pues, si así bien te place, a los mundanos en sus juicios y en sus actos; pero piensa en que habrás también de correr su misma suerte. Dirás acaso que 'mal de muchos, consuelo de todos'. Pero guárdate bien de suspenderte del cable de su extravío y dejarte engañar con tamaña ilusión. Antes bien, dile a tu alma: Si de improviso se desbordase un impetuoso torrente que amenazara inundar el pueblo y arrastrar consigo a los habitantes, y éstos permanecieran inmóviles en sus viviendas, sin tomar precaución alguna contra el peligro que les amenazaba por ignorarlo, mientras que tú, advertido, pudieras abandonar el pueblo embarcando en una lancha y librarte así de perecer ahogado, ¿te ocurriría, por ventura, pensar entonces que 'mal de muchos es consuelo de todos', o, por el contrario, disentirías de ellos, teniendo por necia su conducta y tomando las precauciones debidas para evitar el peligro grave que te amenazaba? Si, pues, por miedo de morir ahogado — cosa que no dura más que un rato — dejarías de imitarles, ¿cómo no huyes del suplicio eterno que te amenaza y al que estás expuesto en cada instante? Y ¿de dónde te sacas que el mal de muchos será, en ese trance, consuelo de todos, si los condenados al fuego del infierno tendrán con su propio tormento bastante preocupación para pensar en si a ellos tan sólo les afecta o no?»[3]

7 — LA REPRENSIÓN DEL ALMA

El más hostil enemigo del hombre es su propia alma, que tan junta con él está, pues por su misma naturaleza tiende al mal y huye del bien. Por eso se le ordena que la purifique y enderece, sujetándola con las cadenas de la violencia al servicio de su Creador y Señor y negándole la satisfacción de sus apetitos y gustos. Si el devoto la abandona a su capricho, se le subleva como caballo indómito y ya no hay manera de hacerse con ella después. En cambio, si constantemente se la reprende, censura y castiga, acaba por transformarse en el alma tranquila a la que Dios ha prometido formar parte del grupo de sus siervos elegidos. No hay, pues, que descuidarse, ni un solo momento, de amonestarla y reprenderla, ni ocuparse tampoco en sermonear al prójimo, mientras no nos exhortemos primero a nosotros mismos. A Jesús le fué revelado por Dios: «¡Oh, Hijo de María! Exhórtate a ti, y después, exhorta a los demás. Si así no lo hicieres, avergüénzate de Mí»[1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 297-298. Esta colección y la anterior proceden, según el mismo Algazel lo declara, del famoso libro hagiográfico titulado *Ḥilyat al-awliyā'*, de Abū Nu'aym al-Iṣfahānī († 430 = 1038).

[2] *Iḥyā'*, IV, 299.

[3] *Iḥyā'*, IV, 292-297.

El método que debe seguirse para la reprensión del alma consiste en ponerse frente a ella y hacerle confesar su propia necedad y estupidez, a pesar de lo envanecida que está de su sagacidad y talento y a pesar de la rebeldía violenta con que se niega a confesar su ignorancia. Algazel ofrece a continuación una escogida serie de acres invectivas al alma, para facilitar esta tarea al devoto. Constituyen en su conjunto un patético sermón, muestra elocuente de lo que era entre los *ṣūfíes* la oratoria sagrada de tipo homilético. Su excesiva extensión nos veda insertarlo íntegro, limitándonos a extraer de él algunos fragmentos para dar idea de su tono y carácter[2]:

«¡Cuán grande es tu ignorancia, oh alma mía! Presumes de ciencia, sagacidad y talento, y eres de lo más necio y estúpido que en el mundo existe. ¿Acaso no adviertes que el cielo y el infierno los tienes ante ti y que al uno o al otro has de ir a parar muy pronto? ¿Cómo, pues, estás alegre y ríes y juegas, teniendo que resolver este negocio tan grave, si hoy mismo o el día de mañana puede ser que la muerte te arrebate? Tú crees que la muerte está lejos, pero Dios la ve muy cercana. ¿No sabes acaso que todo lo que ha de venir está cerca y que sólo está lejos lo que no ha de llegar? ¿Ignoras por ventura que la muerte viene de improviso, sin heraldo que la anuncie y sin plazo previamente fijado? Porque la muerte no viene en una época o estación más que en otra: ni en el verano mejor que en el invierno, ni de día mejor que de noche, ni en la niñez más que en la juventud. Antes bien, cualquiera de los momentos en que respiras es propicio para su repentina llegada. Y si no es la muerte la que de repente llega, lo es la enfermedad que a la muerte conduce. ¿Cómo, pues, no te preparas para la muerte, si la tienes tan próxima? ¡Ay de ti, alma mía! Si te atreves a ofender a Dios porque crees que Dios no te ve, ¡cuán enorme es tu incredulidad!, y si le ofendes, a pesar de creer que te está espiando, ¡cuán grande es tu impudor y desvergüenza! Porque si uno cualquiera de tus siervos y aun de tus hermanos osara hacer en tu presencia algo que te ofendiera y disgustara, ¿cuán vehemente no sería tu cólera y odio contra él? ¿Cómo te atreves, pues, a exponerte a la ira de Dios y a su aversión y a sus terribles castigos? ¿Piensas, por ventura, que serás capaz de soportarlos? Pues no creas tal cosa. Porque si tu petulancia te lleva hasta ese extremo de reírte de los tormentos del infierno, no tienes más que hacer la prueba: exponte a los rayos del sol o enciérrate en la cámara de unas termas durante una hora o pon tu dedo en la llama, y así verás si eres o no capaz de soportarlos. ¿O es que, por ventura, te ilusionas confiando neciamente en la generosidad de Dios y en su bondad o pensando que a Dios le tiene sin cuidado que le obedezcas y sirvas? Porque si así es, ¿cómo no piensas y obras de esa misma manera en los negocios del mundo? Cuando un enemigo te acecha, ¿cómo es que entonces te afanas en buscar toda clase de ingeniosas artimañas para sortear sus ataques, en vez de entregarte confiado a la generosidad de Dios? ¿Crees, por ventura, que Dios es generoso tan sólo para las cosas de la vida futura y no para las de acá abajo?» [1]

---

[1] Cfr. Asín, *Logia*, nº 7, inspirado en el texto evangélico (*Luc.*, IV, 23): *Medice, cura teipsum.*

[2] *Iḥyā'*, IV, 299-304.

8 — SELLO CRISTIANO Y MONÁSTICO DE ESTA DOCTRINA

Toda ella gira en torno del texto paulino (*I^a Ad Cor.*, 11, 31-32): *Quod si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur. Dum judicamur autem, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur.* Los Santos Padres de la Iglesia oriental y occidental interpretaron ese texto en el sentido de una recomendación urgente del Apóstol a los pecadores para que se previnieran y dispusiesen al juicio de Dios en la vida futura, mediante el examen y juicio de sus pecados en la presente, porque así como a los reos de impenitencia final Dios no los juzga, sino que los condena, así, por el contrario, a quienes en esta vida se juzgaron ya y condenaron y castigaron como reos de culpa, en la futura los acoge y absuelve sin castigo ni juicio [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 297-304.

Ahora bien, la tradición patrística de este pensamiento aparece recogida por Algazel dos veces en este tratado: una, dándolo como suyo, al ponderar la necesidad del examen de conciencia, según hemos visto en el artículo primero; otra, más adelante [2], atribuyendo la misma recomendación a ʿUmar, el segundo califa, en estos términos: «Tomaos cuenta a vosotros mismos, antes de que os la tomen, y pesad vuestras culpas, antes de que os las pesen, y preparaos para el juicio máximo.»

Pero hay algo más importante y demostrativo del origen monástico de este ejercicio. No se trata, en efecto, simplemente del examen de conciencia, como requisito previo a la confesión sacramental en la liturgia cristiana, sino, más bien, del examen cotidiano y particular que las almas devotas practican, todavía hoy, para lograr más fácilmente la purgación del vicio o pasión dominante, la corrección y enmienda de los defectos habituales y la adquisición gradual de las virtudes. Este ejercicio devoto, usual en las órdenes religiosas modernas, fué también práctica de los monjes y eremitas cristianos del Oriente, recomendada con insistencia por los Santos Padres y escritores ascéticos. Watrigant [3] ha recogido los pasajes más salientes de la patrología sobre la materia, y con ellos a la vista resulta claro que Algazel y los *ṣūfíes* en general no hicieron más que copiar casi a la letra la práctica de este ejercicio, la doctrina en que se funda y hasta los símiles o ejemplos que la justifican.

---

[1] Cfr. *S. Cypr.*, «*Serm. de Passione Christi*»: *Bis in idipsum non judicat Deus, sed impoenitentes ipse judicat et damnat; poenitentes vero, quia a se ipsis suscipit judicatos, absolvit.* — *S. Basil.*, «*In Psalm. VII*»: *Si nosmetipsos dijudicaremus, id est, perscrutaremus, non utique judicaremur, id est, condemnationi subjiceremur.* — *S. Joan. Chrisost.*, «*Homil. XLIII in Mat.*»: *Id si quotidie diligenter facies, terribili futuri Judicis tribunali laetus assistes.* — *S. August.*, «*Serm. LXXXVIII de tempore*»: *Tu agnosce, et Deus ignoscit.*

[2] *Iḥyāʾ*, IV, 284, lín. 6.

[3] Cfr. *De examine conscientiae juxta Ecclesiae Patres.....* a P. H. Watrigant, S. J., apud *Collection de la Bibliothèque des Exercices de Saint Ignace* (Enghien, Belgique, septembre 1909).

Hemos visto, en efecto, que desde las líneas primeras del tratado, Algazel recurre al símil de la sociedad mercantil, para encontrar en él un modelo claro y convincente de la necesidad de los seis actos que integran este ejercicio: compromiso previo, impuesto al alma antes de obrar; vigilancia en el acto; examen de conciencia después de obrar; penitencia medicinal y expiatoria; reprensión. Pues bien: ese mismo símil emplearon San Juan Crisóstomo [1], San Efrén [2] y San Juan Clímaco [3], para demostrar la necesidad de examinar a diario la conciencia, comprobar, a la vista de los pecados cometidos o evitados, las pérdidas y ganancias en el negocio de la salvación y corregir, en consecuencia, las faltas y enmendar la vida pasada. Casiano, en sus *Conlationes* [4], insistió en la misma comparación del cambista *(trapezita)*, usada por San Juan Clímaco. San Jerónimo, sin usar ya del símil tradicional, reduce a dos los actos integrantes del ejercicio: el propósito y el examen propiamente dicho [1]. Finalmente, el Crisóstomo se nos vuelve a ofrecer como el modelo imitado por Algazel en los tres actos últimos del ejercicio: penitencia medicinal y expiatoria de las culpas y reprensión del alma [2].

---

[1] *Quod facis in pecunia, nec sinis ut duo dies praetereant, quin cum famulo rationem ineas, ne confusionem inducat oblivio, hoc etiam fac in actionibus: singulis diebus vesperi ab anima rationem exige. — Utique idem facere oportet in peccatis, quod in pecuniarum sumptibus: statim cum surreximus a lecto..... vocato ministro rationem sumptuum petimus..... Faciamus hoc et in operibus nostris, vocata conscientia nostra..... — Servorum mane rationem facere consuevimus, operum autem post coenam et vesperam ipsam lecto jacentes, nullo inter turbante, nullo obstrepente, omnium eorum, quae per diem facta et dicta, rationes a nobis exigamus, et, si viderimus quid peccatum esse, puniamus nos ipsos, increpemus mentem et conscientiam, compungamus rationem tanto impetu, ut non audeat ultro exsurgere, et in idem peccatorum profundum nos inducere* (apud Watrigant, *op. cit.*, pp. 9-10).

[2] *Negotiatores spirituales sumus..... Negotiator saecularis damna et lucra quotidie computat; et si damna perpessus fuerit, ea resarcire sollicite studet. Sic etiam tu diebus singulis, vesperi et mane diligenter considera quo pacto sese habeat negotiatio tua* (apud Watrigant, *op. cit.*, p. 9).

[3] *Optimus trapezita est, qui quotidie vesperi lucrum ac detrimentum omnino computat* (apud Watrigant, *op. cit.* p. 11).

[4] *Conl. I*^{a}, cap. XX: *De discernendis cogitationibus ad similitudinem probabilis trapezitae.*

Pero la imitación no se detuvo en la región de las ideas. Antes bien, pasó al terreno de los hechos. Por lo que toca al examen propiamente dicho, Algazel recomienda el uso del librito de notas para consignar en él a diario el resultado de la cuenta particular tomada al alma, el *debe* y el *haber*, las pérdidas y ganacias. Mas, por extraño olvido, no es en este tratado, sino en el de la meditación metódica [3], donde explica la forma de su ejercicio, diciendo que todo novicio debe tener consigo un libro *(ŷarīda)*, en el cual estén registrados separadamente los nombres de los vicios y de las virtudes principales, para anotar bajo cada rúbrica los pecados en que a diario incurre y los actos de virtud practicados. Con él a la vista, podrá así más fácilmente comprobar a la noche los avances y retrocesos que en el camino de la perfección le sobrevengan. He aquí un ingenioso instrumento para la enmienda de los propios defectos y para el progreso espiritual, del que los historiadores de la ascética cristiana no consignan precedente alguno en la literatura patrística y eclesiástica: Watrigant, en la monografía antes citada, examina al pormenor los textos relativos al examen de conciencia anteriores al siglo XVI, y en ninguno de ellos se cita el empleo del librito que Algazel recomienda para facilitarlo. Ello haría sospechar a primera vista que su uso, familiar hoy entre las personas devotas [1], fuese una imitación del modelo musulmán, realizada en época tardía por los ascéticos cristianos de occidente, quizá en España, donde la espiritualidad de Algazel pudo ser conocida e imitada. Pero la hipótesis, aunque nada tenga de inverosímil, ha de ser rechazada ante el hecho de que los solitarios y cenobitas de la Tebaida se sirvieron también, antes que los ascetas musulmanes, de un librito para facilitar el examen cotidiano y particular [2].

---

[1] *Duorum temporum quam maxime habenda cura, mane et vesperi, id est, eorum, quae acturi sumus, et eorum quae gesserimus* (apud Watrigant, *op. cit.*, p. 20).

[2] *«Irascimini et nolite peccare.» Suadet [Psalmista] ut suum unusquisque condemnet errorem, seipsum judicem erubescat, et aculeo quodam coërceat amaritudinis et pudoris. — Singulis diebus vesperi ab anima rationem exige, et cogitationem, quae peccavit, condemna, eam veluti in ligno suspende ac torque, et jube ne ea amplius aggrediatur. — Adducas omnia delicta tua..... scrutare et pone dignas singulorum poenas, dicas tecum: Quare hoc atque illud ausus es? Si balbutiat conscientia tua at stupescat..... quasi superbam ancillam et de fornicatione corruptam caede: hoc judicium tibi quotidie constituatur..... non enim morietur percussa, sed mortem effugiet* (apud Watrigant, *op. cit.*, p. 19).

[3] *Kitāb al-tafakkur (Iḥyā'*, IV, 310, lín. 9 *infra)*. Cfr. cap. XXVIII.

En cuanto a los actos cuarto y quinto — la penitencia medicinal y expiatoria —, ya hemos hecho resaltar en los pasajes correspondientes el sello evangélico y monástico que ostentan algunos casos heroicos de mortificación que Algazel ofrece como ejemplos, difíciles, por cierto, de imitar e inspirados, ya en el consejo evangélico que dice: *si..... pes tuus scandalizat te, abscide eum et projice abs te; et si oculus tuus scandalizat te, erue eum et projice abs te,* ya en el relato de las *Vitae*

---

[1] Todas ellas conocen, sin duda, esta práctica del examen particular de conciencia, que San Ignacio de Loyola aconsejaba hacer a diario para corregir la pasión dominante. En el texto original de San Ignacio, que todavía se imprime hoy como prólogo de los opusculitos editados a este fin por la Compañía de Jesús, dice así: «Haga el examen demandando cuenta a su ánima de aquella cosa propósita y particular de la cual se quiere corregir y enmendar, discurriendo de hora en hora, o de tiempo en tiempo..... y haga en la línea de la G tantos puntos cuantos ha incurrido en aquel pecado particular o defecto.» Cfr. *Práctica del examen general y particular* (edic. 2ª), Poyanne, 1879, pp. 6 y 7. — El uso de un pequeño rosario de diez o doce cuentas, como instrumento complementario del librito, tiene también sus precedentes en los ascéticos musulmanes. Algazel lo menciona en su *Iḥyā'*, III, 271. Cfr. *supra*, tomo I, pp. 473-474.

[2] Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum Eremi*, 50 *a*, bajo la rúbrica *Delicta libello notanda.* La recomendación es puesta aquí en labios de San Antonio Abad. También San Juan Clímaco, en su *Escala del Paraíso (Bibl. Storum Patr.*, edic. Delabigne, V, 333), asegura que los monjes de Egipto, que él visitó, acostumbraban a traer siempre consigo un librito colgado del cíngulo, en el cual anotaban hasta sus pensamientos, todos los días, siguiendo en esta práctica los consejos de su santo fundador: *Ad cujus latus cum appensum cingulo brevem libellum conspicerem, didici eum cogitationes suas in eo notare..... Non solum autem illum, sed et alios quamplures id facere ibidem prospexi. Erat enim, ut comperi, patris sancti mandatum.*

Patrum, en que el eremita quema su propia mano en penitencia expiatoria de un pecado, no consumado, de lujuria.

La importancia singular que ese relato tiene para nosotros, como caso típico del influjo de la hagiografía cristiana en la literatura ascética del islam, justifica que lo insertemos a continuación, extractado del que se narra más por extenso en el libro quinto de las *Vitae Patrum* [1]:

«Solitarius quidam erat in inferioribus Aegypti..... in deserto loco. Et ecce, juxta operationem satanae mulier quaedam inhonesta audiens de eo, dicebat juvenibus: 'Quid mihi vultis dare et depono istum solitarium vestrum?' Illi autem constituerunt ei certum quid quod darent ei. Quae egressa vespere, venit velut errans ad cellam ejus: et cum pulsaret ad cellam, egressus est ille; et videns eam turbatus est, dicens: 'Quomodo huc advenisti?' Illa autem velut plorans, dicebat: 'Errando huc veni.' Qui cum miseratione viscerum pulsaretur, introduxit eam in atriolum cellulae suae, et ipse intravit interius in cellam suam, et clausit. Et ecce infelix illa clamavit, dicens: 'Abba, ferae me comedent hîc.' Ille autem iterum turbatus est, timens etiam judicium Dei dicebat: 'Unde mihi venit ira haec?' Et aperiens ostium, introduxit eam intro..... Surgens ergo accendit lucernam. Et cum inflammaretur desiderio, dicebat: 'Quoniam qui talia agunt, in tormentis vadunt. Proba ergo teipsum ex hoc, si potes sustinere ignem aeternum.' Et mittebat digitum suum in lucernam, quem cum incendisset et arderet..... et ita usque mane faciens, incendit omnes digitos. Illa autem infelix videns quod faciebat, a timore velut lapis facta est. Et venientes juvenes mane ad monachum illum..... et intrantes, invenerunt eam mortuam. Et dicunt: 'Abba, mortua est.'..... Et faciens orationem, suscitavit eam. Quae conversa, caste egit residuum tempus vitae suae.»

Como se ve, este relato cristiano, comparado con los dos que Algazel inserta y cuyos protagonistas son Manṣūr ibn Ibrāhīm y al-Aḥnaf ibn Qays [2], tiene tan sólo de común con ambos el hecho escueto de la quema voluntaria de la mano, como penitencia medicinal. Más, pues, que imitaciones literarias del texto de las *Vitae Patrum,* parecen ser imitaciones reales del caso ejemplar de heroica penitencia narrado en éste. Hay, sin embargo, aunque no en el *Iḥyā'*, sino en otros libros ascéticos del islam, leyendas del mismo ciclo, que se acercan mucho más al texto original cristiano que hemos transcrito. Tal, por ejemplo, el siguiente que corría en los medios ascéticos de Córdoba, durante el siglo XI de nuestra era [1].

---

[1] Cfr. Rosweyde, 579 *a*.

[2] Cfr. *supra,* artículo quinto. — Ibn Ḥazm de Córdoba inserta otro del mismo carácter en su *Ṭawq al-ḥamāma* (edic. Pétrof: Leide, Brill, 1914), páginas 134-135: Un hermoso joven cordobés pasa la noche en casa de un amigo, cuya esposa, en ausencia de éste, le tienta a pecar, y el joven, para vencer la tentación, pone su dedo en la llama de la lámpara hasta quemárselo.

«Estaban juntos de tertulia unos jóvenes con una mujer hermosa, y allí cerca vivía un monje cristiano en su ermita. Mientras que conversaban, díjoles la mujer: ' —¿Qué os parece si pusiera yo a prueba a ese monje?' Ellos le respondieron: ' — No podrás conseguirlo.'

---

[1] Lo extraigo de un manuscrito árabe inédito, existente en el Museo Jalḍūnī de Túnez, acéfalo e incompleto, que contiene biografías de sabios y ascetas andaluces y cuya comunicación debo a mi docto amigo Hasan Husni Abdelwahab. El relato se pone en boca de Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Faraŷ, imām de la aljama de Córdoba, muerto el año 497 de la héjira (1103 de J. C.). He aquí su texto (f° 10):

قال المؤلف وحدثنى ابو عبد الله محمد ابن فرجى عن ابى عبد الله بن عابد المعافرى بسنْد الى عبد الرزاق عن معمر عَمَّنْ ذكره قال: اجتمعى فتيان وجالستهم امرأة جميلة وكان قريبا منهم راهب فى صومعة له فبيناهم يتحدثون قالت لهم المرأة أرأيتم إِن فتنت هذا الراهب فقالوا لها لا تستطيعين ذلك قالت بل استطيعى فقامت الى طيب ولبست احسن ثيابها ثم اتت باب الصومعة ليلا فنادت الراهب وقالت يا عبد الله افتحى لى الباب أوِى الى جنبه فانى أتخوف فلم تزل به حتى نزل ففتحى لها فدخلت فقعدت الى جنب الباب وصعِد هو ثم صعدت بعده ونزعت ثيابها ثم قامت بين يديه عريانة فنظر الى امر عظيم وفكر ثم قدم يده الى المصباحى فجعل عليه اصبعه الاصغر وهى تحترق حتى سقطت لم يحسّ ذلك من الشهوة ثم وضعى اصبعه الاخرى حتى نفدت اصابعه فلما رات ذلك انْفَضّ فوادها فماتت فلما اصبحى اتا الفتيان فوجدوها عنده ميتة فقالوا يا عدو الله كنت تغرّنا والناس وقتلت هذه المرأة فاخذوه فاوثقوه وغسلوا المرأة وكفنوها وقدموه ليضربوا [f° 11] عنقه فطلب اليهم ان يتركوه حتى يصلى ركعتين ففعلوا فتوضّأ وصلى ركعتين ورفعى يديه فدعا الله تعلى فاذا المرأة قد اضطربت واستوت قاعدة فاخبرتهم بالذى رأت منه وردّ الله اليها نفسها وعاشت بعد ذلك وخلى عن الراهب وعاد الى صومعته وابتنت الى جنبه صومعة وتعبدت معه

Dijo ella: ' — Antes bien, podré.' Levantóse, pues, para perfumarse y adornarse con los más hermosos vestidos y se fué después a la puerta de la ermita, cuando ya era de noche, y llamó al monje gritando: ' — ¡Oh, siervo de Dios!, ábreme la puerta, para guarecerme en el zaguán, porque tengo miedo.' Y no cesó de suplicarle, hasta que el monje bajó de su celda y le abrió. Entró ella y se sentó junto a la puerta. El monje volvió a subir, y ella, entonces, subió tras él y, despojándose de sus vestidos, se le puso delante desnuda. El monje se vió en grave peligro de pecar; pero reflexionó, y adelantando su mano hacia la lámpara, puso sobre ella su dedo meñique, y aunque se lo quemó del todo hasta desprendérsele, él no lo notó por la intensidad del deseo. Púso luego su otro dedo y así sucesivamente hasta quemarlos todos. Cuando ella vió aquello, se le rompieron sus entrañas y murió. A la mañana siguiente, vinieron los jóvenes y la encontraron muerta junto al monje, y dijeron a éste: ' — ¡Oh, enemigo de Dios! Bien nos engañaste a nosotros y a toda la gente, pues que has dado muerte a esta mujer.' Cogiéronlo y lo ataron, y a la mujer la lavaron y amortajaron. Después se lo llevaron para cortarle el cuello; pero él les pidió que lo dejasen hacer antes oración de dos inclinaciones. Hiciéronlo así y él, después de la ablución ritual, rogó a Dios inclinándose dos veces y levantando sus manos. Y he aquí que la mujer se removió, y poniéndose sentada les contó lo que había visto hacer al monje. Y después que Dios le devolvió la vida, vivió separada del monje. Éste volvió a su ermita y ella se construyó cerca otra y se consagró como él a la vida devota.»

Por lo demás, estos relatos, así el del monje cristiano como los de sus imitadores musulmanes, se inspiran igualmente en el mismo consejo evangélico: *Si manus tua scandalizat te, abscide eam et projice abs te*, aparte del texto del *Eclesiástico* (VII, 40): *Memorare novissima tua et in aèternum non peccabis.*

Restaría aún comparar con sus precedentes cristianos el segundo acto de este ejercicio: la vigilancia al obrar; mas la densidad del artículo que Algazel le consagra es tal, que el cotejo de las ideas en él contenidas exigiría prolijo estudio. Baste, pues, para insinuar su cristiano origen, advertir que la vigilancia es, al decir de Newman [1], la característica del perfecto cristiano. La recomendación de vigilar se repite, en efecto, con insistencia tal en los evangelios y en las epístolas apostólicas, unida a la austera sobriedad y a la oración, que parece cifrarse en ella sola todo el espíritu de la perfección evangélica [1]. Cierto que ese estado de alma, mezcla de ansiedad en la esperanza y el temor, es en los citados textos secuela forzosa de la perspectiva de la *parusia* o segundo advenimiento de Cristo — elemento ideológico que en Algazel no aparece —; pero si bien se mira, su silencio en nada amengua la filiación evangélica de la doctrina, porque bien sabido es que la fe en la *parusia* iba asociada a la idea del juicio final en la mentalidad de los primeros cristianos, y también para Algazel la vigilancia del alma, antes de obrar y en el acto mismo, es recomendada en función de la misma perspectiva: debemos vigilarnos, porque Dios y sus ángeles nos vigilan; como hay que examinar también la conciencia después del acto, para prevenir el examen y cuenta del juicio final, porque a la vigilante mirada de Dios nada, ni lo más escondido, se oculta. Ahora bien, este pensamiento — «mira que te mira Dios» — está inspirado también en la revelación evangélica [2].

---

[1] En sus *Parochial and plain sermons* (vol. IV, sermón 22, titulado *Watching).* Cfr. H. Brémond, *Newman: La Vie chrétienne* (París, Bloud, 1911), pp. 350-365.

---

[1] *Mat.*, XXIV, 42: *Vigilate ergo, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit.* — *Ibidem*, XXV, 13: *Vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam.* — *Ibidem*, XXVI, 41: *Vigilate et orate ut non intretis in tentationem.* — *Marc.*, XIII, 33: *Videte, vigilate et orate: nescitis enim quando tempus sit.* — *Luc.*, XXI, 34: *Attendite autem vobis, ne forte graventur corda vestra in crapula et ebrietate et curis hujus vitae: et superveniat in vos repentina dies illa.* — *Ephes.*, VI, 18: *Et in ipso [spiritu] vigilantes in omni instantia.....* — *Colos.*, IV, 2: *Orationi instate, vigilantes in ea in gratiarum actione.* — *Thesal.*, V, 6: *Igitur non dormiamus sicut et ceteri, sed vigilemus et sobrii simus.* — *I^a^ Petr.*, IV, 7: *Omnium autem finis appropinquavit. Estote itaque prudentes et vigilate in orationibus.* — *Ibidem*, V, 8: *Sobrii estote et vigilate: quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret.* — *Apoc.*, III, 3: *Si ergo non vigilaveris, veniam ad te tamquam fur, et nescies qua hora veniam ad te.* — *Ibidem*, XVI, 15: *Ecce venio sicut fur. Beatus qui vigilat.....*

[2] *Mat.*, VI, 4, 6: *Et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* — *Hebr.*, IV, 13: *Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus: omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.....* — *Apoc.*, II, 23: ..... *quia ego sum scrutans renes et corda: et dabo unicuique vestrum secundum opera sua.* Cfr. *Ps.*, VII, 10: *Consumetur nequitia peccatorum, et diriges justum, scrutans corda et renes Deus.*

CAPÍTULO XXVIII

DE LA MEDITACIÓN[1]

1. Razón y plan de este tratado. — 2. Explícase en qué consiste la esencia de la meditación y cuál sea su fruto. — 3. De la materia de la meditación y sus diferentes especies. — 4. Meditación sobre los pecados. — 5. Meditación sobre las obras buenas. — 6. Meditación sobre los vicios. — 7. Meditación sobre las virtudes. — 8. La lectura meditada. — 9. Fin último de la meditación. — 10. El registro de los vicios y las virtudes y la meditación sobre los pecados propios. — 11. Meditación sobre los atributos de Dios. — 12. Meditación sobre las obras de Dios. — 13. Método para meditar sobre las criaturas, consideradas como obras de Dios. — 14. Precedentes cristianos de esta doctrina.

1 — RAZÓN Y PLAN DE ESTE TRATADO

Dijo el Profeta que una hora de meditación vale más que un año entero de devoción. El Libro de Dios también exhorta continuamente a meditar, reflexionar, considerar y examinar, porque la meditación a nadie se le oculta que es llave de las luces, principio del advertimiento, red para pescar ideas y trampa o lazo para captar conocimientos e intuiciones. La mayoría de las gentes saben bien cuánto es su mérito y alto rango, pero ignoran su esencia y fruto, su principio y fin, su materia y campo de acción, el método y manera de su ejercicio práctico:

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 304-323: *Kitāb al-tafakkur.*

no saben cómo meditar, ni sobre qué meditar, ni para qué meditar; ignoran si la meditación se la debe buscar por sí misma o por algún fruto que de ella nazca, y tampoco saben si, en este último caso, el fruto que la meditación haya de producir es un conocimiento o un estado afectivo o algo mixto de ambos. He aquí, pues, los temas que por su grande importancia vamos a esclarecer: esencia, fruto y materia de la meditación [1].

2 — EXPLÍCASE EN QUÉ CONSISTE LA ESENCIA DE LA MEDITACIÓN Y CUÁL SEA SU FRUTO

Meditar es representarse en el espíritu dos ideas o intuiciones para extraer de ambas, como resultado, una tercera. Así, por ejemplo, el que sintiéndose inclinado a la vida presente prefiere las cosas de acá abajo a las del cielo, si desea convencerse de que la vida futura es preferible a la presente, tiene dos caminos para conseguirlo: uno es el de prestar oídos a quien así se lo asegure, dando crédito a sus palabras y sometiéndose a su autoridad: ese tal, aun sin darse cuenta alguna de la realidad esencial del problema, ciegamente se inclinará a obrar prefiriendo la vida futura a la presente, movido de la sola autoridad de las palabras que oye. Mas este método de adquirir la convicción, no se llama propiamente «conocimiento» o «intuición», sino tan sólo «asentimiento». El otro camino consiste en enterarse por sí mismo de que siempre es preferible lo duradero a lo transitorio y de que la vida futura es algo duradero; de estas dos intuiciones resultará en el espíritu una tercera intuición, a saber: que la vida futura es preferible. De esta intuición no cabe convencerse realmente, si no es mediante las dos intuiciones anteriores. Pues bien: la presencia de ambas en el espíritu para llegar por ellas a la convicción de la tercera, es lo que se llama meditación, consideración, recordación, reflexión, razonamiento o especulación. Todos estos términos son sinónimos y expresan en el fondo la misma cosa, aunque con diferentes matices accesorios, según que se quiera expresar la mera presencia de las dos ideas previas en el espíritu, sin inferir de ellas la tercera, o también y a la vez este acto de inferencia. Porque es un hecho que, cuando se juntan y aparean las ideas en un cierto orden, nace siempre, como fruto de la unión, otra idea. La idea engendra la idea y es consecuencia de la idea, siempre que se aparea con otra. Y esto, indefinidamente, como indefinidos son los conocimientos humanos y el acto de producirlos, que es la meditación o el pensamiento. Sólo con la muerte se cierra u obstruye el camino de las intuiciones, aunque también durante la vida se cierre u obstruya a veces por razón de ciertos obstáculos o impedimentos naturales. Hay que advertir, en efecto, que aquella indefinida gestación de ideas no se da, más que cuando el sujeto es apto para razonar y capaz de extraer por la meditación ideas nuevas. La mayoría de los hombres, en cambio, si se ven impedidos de enriquecer su caudal ideológico, es tan sólo porque les falta el capital, es decir, las ideas previas de las cuales se hayan de extraer nuevos conocimientos. Son, pues, esos tales como el mercader que carece de mercancías y que por lo tanto no puede obtener ganancia. A veces, sin embargo, cabe que tenga mercancías, pero por no dominar el arte del comercio, tampoco gane con ellas cosa alguna. Asimismo, también el hombre posee a veces ideas, que son el capital cognoscitivo; pero ignora el arte de emplearlas y manejarlas, es decir, de conjugarlas y aparearlas de modo que de ellas resulte la consecuencia de nuevos conocimientos. Este modo o método de emplearlas para hacerlas fructificar puede ser conocido, unas veces, mediante una luz divina que de manera innata posee el corazón, como les ocurre a todos los profetas; pero, por eso mismo, este modo de conocimiento es rarísimo y poco frecuente. Otro modo es el del estudio y la experiencia, que es el normal en la mayoría de los casos.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 304.

Ocurre también, a veces, que al que medita se le representan espontáneamente al espíritu las ideas previas cuya unión produce como fruto una tercera, pero sin que el sujeto se dé cuenta de cómo este fruto ha nacido ni pueda tampoco explicarlo con palabras, por su exigua experiencia en el arte de la elocución. ¡Cuántos hombres saben de cierto y están plenamente convencidos de que la vida futura es preferible a la presente y, ello no obstante, si se les pregunta por la causa de su convicción, no pueden aducirla ni expresarla con palabras, a pesar de que dicha idea no ha nacido en su espíritu, sino en virtud de las otras dos ideas previas, a saber: que lo duradero es preferible a lo transitorio y que la vida futura ha de durar más que la presente!

Resulta de lo dicho que la esencia de la meditación se reduce a la representación o presencia en el espíritu de dos ideas, para llegar mediante ambas al conocimiento de una tercera.

En cuanto al fruto de la meditación, es triple, pues produce conocimientos, estados afectivos y actos u operaciones. Sin embargo, su fruto peculiar y más propio es el conocer y no más. Claro es, no obstante, que al sobrevenir al corazón el nuevo conocimiento, altéranse profundamente sus estados afectivos, y este cambio afectivo del corazón engendra a su vez cambios en los actos u operaciones corpóreas. De modo que el acto sigue al sentimiento, y éste sigue al conocimiento, y el conocimiento sigue a la meditación. Ésta es, pues, el principio y la llave de las obras buenas todas. Ello basta para comprender cuánto sea el mérito de la meditación, ya que su excelencia es mayor que la del simple recuerdo o remembranza, pues meditar es recordar y algo más, y bien sabido es que el mero acto de recordar tiene, por sí solo, más mérito que los actos de los órganos corpóreos, hasta el punto de que estos últimos sacan todo su mérito y excelencia de la atención y fervor con que se realizan, es decir, del recuerdo y presencia de Dios.

Infiérese de aquí que la meditación es la más meritoria de todas las obras buenas, y por eso se dice que una hora de meditación vale más que un año entero de devoción. Ella, en efecto, es la que saca al alma de los vicios aborrecibles, para conducirla a las virtudes amables, y de la codicia y ansia de los bienes mundanos a la austeridad, sobriedad y renunciación; ella, en fin, es la que engendra en el alma la contemplación de Dios y su santo temor.

Si quieres ahora comprender cómo se cambia con ella el estado del alma, puede servirte de ejemplo el que antes mencionamos de la vida futura: pensando y meditando en ésta, llegamos a adquirir la convicción de que es preferible a la presente, y cuando la certeza de esta idea se ha grabado profundamente en el alma, cámbiase su estado afectivo: en vez de desear las cosas de este mundo, renuncia a ellas y apetece las de la vida futura. Este cambio de estados psicológicos es fruto de la convicción o idea: antes de adquirirla, el corazón amaba los bienes presentes y se inclinaba a ellos, a la vez que huía de los de la vida futura; después, la voluntad y el deseo cambian de objeto, y este cambio de la voluntad produce luego como fruto los actos externos correspondientes, renunciando de hecho a las cosas mundanas y abrazando las eternas.

Son, pues, cinco, según esto, los pasos graduales de este proceso: 1°, la recordación, es decir, la representación en el alma de las dos ideas o intuiciones previas; 2°, la meditación, que es la búsqueda de la idea que de la conjunción de ambas ha de nacer; 3°, la aparición en el alma de esta nueva idea buscada, con la cual el corazón se ilumina; 4°, el cambio que en sus estados afectivos experimenta el corazón, a causa de esa nueva luz que la idea le proporciona, y 5°, la dócil sumisión de los miembros corpóreos al corazón, en virtud del cambio de estados afectivos que en él se ha innovado.

Así como, al golpear el eslabón sobre el pedernal, salta de éste una chispa ígnea que ilumina la estancia, y el ojo, que antes no veía, comienza a ver, y los miembros se sienten impulsados a obrar, así también, la meditación hace saltar en el alma la luz de la intuición, al choque de las dos ideas previas; y así como se juntan el eslabón y el pedernal, no de cualquier manera, sino chocando uno con otro en una forma determinada y precisa, así también las dos ideas se han de componer o articular una con otra de un cierto modo, para que de su conjunción surja en la mente la luz de la intuición, como salta la chispa del eslabón al herir al pedernal; y el corazón cambia de estado, por causa de aquella luz, hasta el punto de inclinarse hacia las cosas a que antes no se sentía inclinado, lo mismo que con la luz de la chispa experimenta un cambio el órgano de la vista, puesto que ve lo que antes no veía; y los miembros se sienten excitados a obrar conforme a lo que exige el nuevo estado del corazón, lo mismo que el sujeto, incapaz de obrar por razón de la oscuridad, se siente excitado a obrar, así que la vista percibe con la luz lo que antes no veía.

Fruto de la meditación son, según hemos dicho, los conocimientos y los afectos: aquéllos son indefinidos; éstos, es decir, los estados afectivos que pueden sobrevenir al corazón, tampoco cabe reducirlos a número determinado. Por eso, aunque alguien pretendiera fijar las especies de la meditación y sus diferentes materias, no podría conseguirlo: porque los temas son infinitos y asimismo también lo son los frutos que de la meditación cabe sacar. Sin embargo, vamos a esforzarnos por precisar cuáles sean las materias principales, relativas a los más importantes puntos de la doctrina religiosa y a los estados afectivos propios de las varias moradas o mansiones de los que recorren la vía espiritual. Claro es que habremos de hacerlo de manera sumaria y genérica, pues su análisis completo y minucioso exigiría repetir aquí todo cuanto en los diferentes tratados de esta obra hemos explicado acerca de los temas de la doctrina ascética [1].

3 — DE LA MATERIA DE LA MEDITACIÓN Y SUS DIFERENTES ESPECIES

Cabe meditar, como es claro, sobre materias religiosas y profanas; pero nuestro propósito es tratar tan sólo de las primeras, omitiendo las últimas. Por «religión» entendemos el trato o relación entre el hombre, en cuanto siervo, y su señor, que es Dios. Síguese de aquí que todas las meditaciones religiosas habrán de tener por materia cuanto se refiere al hombre como siervo, a sus cualidades o atributos y a sus estados o modos de ser, o cuanto se refiere a Dios como Señor que debe ser servido, a sus atributos y a sus operaciones. No cabe salir de estos dos miembros de la división. Ahora, las materias que se refieren al siervo son de dos clases: una que abarca las cualidades, estados y actos del hombre que son amables para Dios, y otra que incluye las que le son odiosas. Las que se refieren al Señor constituyen también dos grupos: uno, que tiene por objeto la esencia, atributos y nombres de Dios, y otro, que atañe a sus operaciones y efectos creados, así espirituales como materiales, es decir, los cielos y la tierra con cuanto entre aquéllos y ésta se contiene.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 304-307.

La reducción de las materias todas de la meditación a los anteriores grupos se hará más evidente con un símil, que es el siguiente. El estado de ánimo de los que se encaminan hacia Dios deseando ardientemente encontrarlo, se parece mucho al del enamorado que locamente ansía unirse con su amada. Ahora bien, el enamorado, cuyo espíritu vive absorto en la sola preocupación de su apasionado amor, no puede menos de pensar o en su amada y en cuanto a ésta se refiere, o en sí mismo. Si en su amada medita, o bien será pensando en la hermosura y belleza de su forma, considerada en sí misma, para gozarse en su contemplación, o bien será reflexionando acerca de sus amables y bellas acciones, que son indicio de sus cualidades y hábitos morales, para redoblar e intensificar, mediante esta meditación, el deleite espiritual que su amor le produce. Si en sí mismo piensa el enamorado, será seguramente, o bien acerca de aquellas de sus cualidades que le hagan decaer, por abominables, a los ojos de su amada, a fin de purificarse de ellas, o bien acerca de aquellos atributos que a su amada lo aproximen y le hagan amable, a fin de adquirirlos. Cualquiera otra cosa en que medite, ajena a éstas, quedará ya excluída de la esfera de su apasionado amor y, por lo tanto, será en mengua de éste, pues la pasión amorosa, cuando es perfecta y completa, absorbe del todo la atención del amante y preocupa de tal modo su espíritu, que no deja en el corazón espacio vacío para cosa alguna que no sea su amor.

Asimismo también debe obrar el que a Dios ama: sin que su pensamiento y meditación salga fuera de los cuatro temas de esta división, es decir, de cuanto atañe a su amor y a su Amado.

Comencemos, pues, por la división primera, es decir, por aquella cuyo objeto de meditación son las cualidades y actos del hombre, a fin de distinguir los que son amables para Dios de los que le son abominables. Tales meditaciones abarcan todo el contenido de la teología ascética, que es el asunto de este libro. La división segunda tiene por objeto la teología mística o iluminativa. Volviendo, pues, a la primera, todos los actos y atributos humanos, así los amables como los abominables a los ojos de Dios, se dividen en otros dos grupos: externos, que son las obras buenas y los pecados; e internos, que son las virtudes y los vicios, que en el corazón tienen su asiento y cuyo análisis hemos hecho en las dos partes de este libro. Los externos se subdividen en otros dos grupos: obras buenas y pecados que se realizan, bien con uno cualquiera de los siete miembros corpóreos, bien con el cuerpo todo, como la deserción de la guerra santa, la piedad filial, el retiro espiritual en los Santos Lugares, etc.

Respecto de cada género de pecados, hay que meditar acerca de tres cosas: primera, sobre si realmente es o no pecado, es decir, acto abominable a los ojos de Dios, pues a menudo no aparece claro que un acto lo sea y hay que averiguarlo a veces mediante un examen sutil y delicado de conciencia; segunda, en el caso de que sea pecado cierto, debe meditarse acerca del método eficaz para evitarlo; y tercera, hay que meditar sobre si de tal acto o atributo abominable es reo el sujeto en el momento presente (a fin de purgarse de él), o si está expuesto a cometerlo en lo futuro (a fin de precaverlo), o si por acaso incurrió en él en lo pasado, a fin de expiarlo. Asimismo hay que proceder en la meditación sobre los actos y atributos loables del alma, sometiendo cada uno de ellos a las tres reflexiones dichas. Y con ello aumenta, hasta sobrepasar la centena, el número de los temas acerca de los cuales, en su totalidad o en su mayor parte, debe meditar el devoto.

Prolija sería la tarea de desenvolver aquí, uno a uno, todos estos temas de meditación; por eso, nos limitaremos a hacerlo con sus cuatro especies cardinales, a saber: pecados, obras buenas, cualidades de perdición o vicios y cualidades salvadoras o virtudes. De cada una de estas especies vamos a ofrecer un ejemplo, que pueda servirle de modelo al novicio para iniciarse en el método de meditar [1].

4 — MEDITACIÓN SOBRE LOS PECADOS

Todas las mañanas, al amanecer, debe el devoto meditar, respecto de cada uno de los siete miembros de su cuerpo (ojos, oídos, lengua, vientre, manos, pies y órgano sexual), los tres puntos siguentes: 1°, si en la actualidad se siente reo de algún pecado, cometido con cualquiera de ellos o con todo su cuerpo, a fin de borrarlo; 2°, si lo cometió el día anterior, para expiarlo asimismo con la penitencia; 3°, si se siente expuesto a cometerlo en el día que comienza, para prepararse a evitarlo y alejarse de él.

Medite, pues, sobre los pecados de la lengua y pregúntese si por acaso se siente inclinado y expuesto a la maledicencia y mentira, a la propia alabanza, a la burla del prójimo, a las disputas, a los donaires y palabras inútiles, etc. Ante todo, trate de fijar bien en su espíritu la idea de que tales pecados son abominables a los ojos de Dios, meditando para ello sobre los pasajes del Alcorán y de las tradiciones proféticas que atestiguan su gravedad y los terribles castigos a que se haría acreedor si los cometiera. En segundo lugar, medite sobre las ocasiones de pecar a que está expuesto, cuando y donde menos lo piense. En tercer lugar, medite acerca de cómo podrá evitarlas, para darse cuenta de que esto no lo logrará, sino mediante la soledad y el aislamiento, o frecuentando, si no, la compañía de personas santas y piadosas que le censuren y reprendan, siempre que profiera palabras abominables a los ojos de Dios; o, en fin, cuando estos dos remedios no le sean accesibles, metiéndose piedrecillas en la boca, para que le sirvan de recordatorio mientras esté conversando con alguien [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 307-308.

Acerca de los pecados del oído, medite si se siente inclinado a escuchar con gusto murmuraciones, mentiras, charlas inútiles, músicas, diversiones y cuentos o chismes. Medite, luego, cuáles son las personas, fulano o zutano, y las ocasiones en que eso le ocurre, y cómo le es indispensable evitarlas mediante el aislamiento o, si no, censurando a los que tales faltas cometen.

Medite, después, sobre los pecados del vientre, considerando que únicamente se ofende a Dios con él de dos maneras: una, comiendo o bebiendo con exceso manjares lícitos, pues tal exceso es abominable a los ojos de Dios por ser fómite de la concupiscencia, que es el arma de que se sirve Satanás, enemigo de Dios; otra, comiendo o bebiendo manjares prohibidos o de dudosa licitud. Examine, pues, de dónde provienen los recursos de que se sirve para adquirir los manjares, los vestidos, la habitación y, en general, todo cuanto gana, y si sus ingresos son o no lícitos, ya en sí, ya por el medio de adquirirlos. Reflexione, después, acerca de cómo debe ingeniarse para obtener ganancias lícitas y para evitar las ilícitas, pensando en que todas las obras buenas pierden su mérito, si el devoto se sustenta con recursos prohibidos, hasta tal punto, que ni la oración ritual es acepta a los ojos de Dios, cuando se la practica con un vestido en cuyo coste ha entrado una sola moneda de plata mal adquirida.

De análoga manera meditará sobre los pecados propios de los restantes miembros del cuerpo, pues los ejemplos explicados bastan, sin necesidad de agotar el tema. Y una vez que por la meditación haya logrado penetrar a fondo en las ideas respectivas, ocúpese a lo largo del día en vigilar atento su conciencia para preservar todos los miembros de sus respectivos pecados [2].

---

[1] Este mismo remedio usaron los monjes cristianos de oriente. Cfr. Rosweyde, *Vitae Patrum*, 568 *a: Dicebant de abbate Agathone: Quia per triennium lapidem in ore suo mittebat, donec taciturnitatem disceret.* Cfr. *supra*, tomo I, p. 215.

[2] *Iḥyā'*, IV, 308.

5 — MEDITACIÓN SOBRE LAS OBRAS BUENAS

Reflexione, primero, sobre las obligaciones de precepto que le están prescritas, cómo las debe cumplir, cómo ha de preservarlas de toda imperfección y defecto y cómo ha de resarcir con obras de mera devoción las faltas en que sobre esta materia hubiere incurrido. Vuelva luego a considerar, uno por uno, todos sus miembros y reflexione acerca de los actos que con ellos ejecuta, para ver qué es lo que Dios desea y quiere que con ellos haga.

Así, v. gr., se dirá para sí que el ojo le ha sido creado por Dios para contemplar la tierra y los cielos y ver en ellos la huella e indicio del Creador, para emplearlo, además, en la obediencia a los preceptos del Señor, y, sobre todo, para leer el Libro Santo y las tradiciones de su Enviado. «Yo — se dirá — puedo perfectamente emplear mis ojos en su lectura. ¿Por qué, pues, no lo hago? Yo puedo, asimismo, mirar a mi prójimo fulano, que es un santo, con ojos de respeto y veneración, para llenar así su corazón de alegría, y mirar, en cambio, al pecador zutano con ojos de menosprecio y desdén, para apartarlo así de su vida depravada. ¿Por qué, pues, no lo hago?»

Asimismo, acerca de su oído, se dirá: «Yo puedo muy bien escuchar sermones que muevan a penitencia, lecciones de ciencia moral y religiosa, lecturas del Alcorán, jaculatorias, etc. ¿Cómo es, pues, que dejo inactivo a mi oído, si Dios me ha hecho la gracia de otorgármelo y me lo ha entregado como en depósito, tan sólo para que se lo agradezca? ¿Por qué reniego de éste su beneficio, no empleándolo o empleándolo mal?»

Medite, luego, sobre el uso que hace de la lengua, diciéndose: «Yo puedo hacer méritos que me acerquen a Dios, enseñando y predicando a mis prójimos, tratando afablemente a las personas buenas, enterándome de la mísera situación de los pobres y menesterosos, infundiendo con mis palabras un poco de alegría en el corazón de fulano, que es un santo, o en el de zutano, que es un sabio, pues las palabras buenas y amables son como una limosna que se hace al prójimo.....»

Igualmente meditará acerca de su dinero, diciéndose: «Yo podría hacer limosnas con tal porción de mi peculio que no me es indispensable, y si por acaso lo necesito alguna vez, Dios me concederá otra cantidad semejante; y aunque ahora lo necesite, más todavía necesito del mérito espiritual de esas limosnas.»

De igual manera seguirá luego meditando sobre los actos buenos que puede realizar con los restantes miembros y con su cuerpo entero y con sus riquezas, y hasta con sus bestias de carga, con sus criados y con sus hijos, pues todos ellos son instrumentos y medios que Dios le ha concedido para su salvación y con los cuales puede obedecerle y servirle. Por eso debe esforzarse en descubrir con penetrante y sutil meditación las varias obras buenas que con esos instrumentos pueda realizar, las que con toda urgencia haya de llevar a cabo y la intención sincera y pura que en ellas haya de poner, a fin de que le sean meritorias [1].

6 — MEDITACIÓN SOBRE LOS VICIOS

La materia de esta meditación se ha de tomar de los varios tratados que en la *Ascética purgativa* se consagraron a los vicios o cualidades de perdición, es decir, a la sensualidad, ira, avaricia, soberbia, vanidad, hipocresía, envidia, extravío espiritual, etc. El fruto que se trata de obtener es desarraigarlos del corazón. Si el devoto sospecha que está exento de ellos, la meditación versará sobre el método que haya de seguir para poner a prueba su corazón y descubrir los síntomas que así lo atestigüen. El alma está siempre dispuesta a pensar bien de sí misma, y por eso hay que contradecirla: si pretende ser humilde y estar limpia de soberbia, conviene ponerla a prueba obligándola, por ejemplo, a llevar a cuestas al mercado un fajo de leña, que es como los primitivos ascetas sometían a prueba sus almas. Si pretende poseer la mansedumbre, expóngase a sentir movimientos de ira por las ofensas del prójimo y vea si reprime o no la cólera así provocada [1]. Y dígase lo mismo de los otros vicios. Constituirá, pues, el punto primero de la meditación, el averiguar si el corazón está sujeto o no a la cualidad vituperable de que se trate, mediante los respectivos síntomas que se explicaron en cada tratado de la *Ascética purgativa*.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 308-309.

Una vez averiguada la existencia del vicio mediante su síntoma propio, hay que meditar sobre las razones que lo hacen vituperable y sobre las causas que son su fuente u origen, a saber, la ignorancia, la negligencia y la malicia en la intención. Así, por ejemplo, si el devoto descubre que su alma adolece de vanidad espiritual por sus buenas obras, reflexionará diciéndose a sí mismo: «Es cierto que esta buena obra la he realizado con mi cuerpo y con tal órgano, movidos por mi poder de obrar y mi voluntad; pero todas estas cosas no son mías ni proceden de mí, pues que tan sólo existen porque Dios las ha creado y me las ha concedido por su gracia: Él es, en efecto, quien me creó y creó mis órganos corpóreos y mi poder y mi voluntad; Él es quien con su omnipotencia mueve mis miembros, mi facultad de poder y mi voluntad. ¿Cómo, pues, me envanezco de mis buenas obras y de mí mismo, si no subsisto en mí ni por mí?»

Igualmente, si nota algún movimiento de soberbia, procure fijar bien en su alma la convicción de cuán necio y estúpido sea este vicio, diciendo a su alma: «¿Por qué te crees grande, si la verdadera grandeza tan sólo es propia de quien es grande a los ojos de Dios, y esto únicamente se descubrirá después de la muerte? ¡Cuántos, que son ahora infieles, morirán en gracia de Dios, después de abjurar sus errores! Y en cambio, ¡cuántos musulmanes morirán en su desgracia, por haber perdido la fe a la hora de la muerte!» Después de conocer que la soberbia es un vicio mortal y que su origen es la ignorancia, pasará el devoto a meditar sobre el tratamiento indispensable para hacerlo desaparecer, el cual se reduce a practicar actos de humillación voluntaria.

---

[1] Cfr. *supra*, tomo I, pp. 188-189.

Cuando en su alma encuentre el vicio de la gula, meditará considerando que la voracidad es defecto y achaque propio de las bestias, y que si fuesen atributos de perfección la sensualidad, la gula y la lujuria, poseeríanlos Dios y sus ángeles, como poseen la ciencia y el poder, de que las bestias carecen; luego si la sensualidad le domina, señal es de que a las bestias se asemeja y no a los ángeles.

De igual modo meditará acerca de la ira y de los demás vicios, para curarlos con arreglo a los métodos que expusimos en los varios tratados de la *Ascética purgativa,* a cuyos textos habrá de recurrir el devoto que desee encontrar el método fácil y expedito para meditar sobre estas materias [1].

7 — MEDITACIÓN SOBRE LAS VIRTUDES

La materia de esta meditación se ha de tomar de los varios tratados que en la parte segunda de la *Ascética* se consagraron a las cualidades de salvación, es decir, a las virtudes siguientes: penitencia y arrepentimiento de los pecados, paciencia en las adversidades, gratitud por los beneficios, temor y esperanza, renuncia del mundo, pureza y sinceridad de intención en las obras buenas, amor y adoración a Dios, conformidad con su voluntad, humildad, etc.

Medite, pues, el devoto, cada día, sobre ellas, considerando las causas que las engendran y los síntomas que las denuncian, para averiguar si le falta alguna de tales virtudes que aproximan el alma a Dios. Y si alguna le faltase, considere, primero, que todas ellas son estados afectivos del alma que, como tales, no nacen en ella sino mediante actos cognoscitivos o ideas, que, a su vez, son fruto de la meditación.

Así, cuando desee adquirir la virtud de la penitencia, habrá de comenzar por examinar escrupulosamente sus pecados y pensar en ellos, acumulándolos todos y procurando agravarlos en su consideración. Después, ha de meditar en los terribles castigos con que la revelación divina amenaza a los pecadores, para adquirir así la convicción de que su alma está expuesta a incurrir en la ira de Dios, y de esta convicción le nacerá el estado afectivo del arrepentimiento.

---

[1] *Iḥyā',* IV, 309.

Si desea provocar en su corazón el sentimiento de la gratitud, medite sobre los muchos beneficios y gracias que Dios le ha concedido, según se explicaron en el tratado correspondiente a esa virtud, cuyas páginas convendrá que relea.

Si quiere adquirir la virtud del amor de Dios, medite acerca de la majestad, hermosura, grandeza y sublimidad de su ser, considerando para ello las maravillas de su providencia y las bellas obras de arte que su omnipotencia ha realizado en el universo, según más adelante lo explicaremos en parte, al tratar de las meditaciones cuya materia se refiere a Dios.

Si aspira a concebir el sentimiento del temor, habrá de meditar, primero, sobre sus propios pecados externos e internos; después, sobre la muerte y su agonía; y luego, sobre los restantes novísimos: el juicio particular del alma y sus terribles angustias; la resurrección, precedida del sonido de la trompeta convocando a los hombres al juicio final y reuniéndolos todos en un lugar mismo; el examen y cuenta minuciosa que allí se tomará de todos sus actos, aun los más insignificantes y ocultos; la prueba del paso por el puente del *al-ṣirāṭ*, tan estrecho y difícil de atravesar; el terrible peligro, a que su alma se verá expuesta, de ser destinada a la siniestra del Altísimo con los condenados al fuego, en vez de estar a su diestra con los bienaventurados y entrar en la mansión de la gloria eterna; luego, tras los terribles episodios del juicio final, procure representarse en su espíritu la viva imagen del infierno con sus diferentes pisos, y en éstos las varias especies de tormentos, las cadenas y grillos y terribles garfios, el árbol *zaqqūm* de cuyos amargos frutos se sustentan los condenados, el pus asqueroso que de sus llagas fluye y la horrible figura de los esbirros infernales, encargados de atormentarles; considere, luego, cómo, a medida que el fuego va consumiendo la piel de sus cuerpos, una piel nueva les nace para volver a sufrir igual suplicio; cómo, siempre que quieren escapar del fuego, les obligan los demonios a entrar en él; cómo, en fin, aun antes de penetrar en el fuego, lo ven de lejos y oyen su terrible chisporroteo.

Si, por el contrario, desea provocar en su alma el sentimiento de la esperanza, habrá de meditar en el paraíso y en sus delicias, en la hermosura de sus árboles y ríos, de sus huríes y mancebos, y en la eterna y duradera felicidad de la gloria.

Tal es el método de la meditación, con el cual nacen en el espíritu las ideas, que a su vez traen como fruto los estados afectivos que a Dios son amables o purgan al alma de las cualidades que Dios reprueba. A cada uno de esos estados afectivos o cualidades hemos consagrado en la *Ascética* un tratado especial, que puede servir de ayuda para la meditación [1].

8 — LA LECTURA MEDITADA

Aparte del anterior método analítico, para meditar sobre cada vicio o virtud en particular, cabe también otro genérico que consiste en leer el Alcorán o las tradiciones proféticas con atención reflexiva.

El texto alcoránico resume, en efecto, toda la doctrina relativa a las diferentes moradas y estados de la vida espiritual, así las que aproximan el alma a Dios, como las que de Él lo apartan. Conviene, por tanto, que el devoto lo lea repitiendo una y otra vez, aunque sean ciento, aquellos versículos que exijan meditación para penetrar su sentido, pues la lectura de un solo versículo, hecha con atenta consideración, vale más que leer todo el Alcorán seguido, pero sin atención reflexiva ni comprensión. Deténgase, pues, a meditarlo, aunque sea durante una noche entera, porque bajo cada una de sus palabras laten infinitos misterios, que sólo con sutil y penetrante meditación se alcanzan, supuesta la pureza del corazón y la sinceridad en el trato con Dios.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 309-310.

Asimismo, la lectura de las tradiciones del Enviado de Dios ofrecerá materia de meditación en sus sentenciosas y concisas frases, cada una de las cuales es un océano de sabiduría práctica, que el discreto debe considerar con reflexiva atención, a lo largo de toda su vida [1].

9 — FIN ÚLTIMO DE LA MEDITACIÓN

Conviene que el principiante consuma todo su tiempo en estas meditaciones, hasta que logre que en su corazón florezcan las virtudes y las sublimes moradas, después de purgarlo de los vicios exterior e interiormente. Sepa, no obstante, que estas meditaciones, aun siendo, como son, la más meritoria de todas las prácticas devotas, no constituyen la meta última a que debe aspirar. Antes bien, el alma que en ellas exclusivamente se ocupa, queda impedida, como por un velo, de alcanzar el objetivo último de los sinceros amigos de Dios, que se cifra en el gozo espiritual que proporciona la meditación sobre la majestad y hermosura del Señor, hasta que, absorta el alma en tal contemplación, pierde la conciencia de sí misma, es decir, se olvida de que existe y de que es sujeto de sus estados, moradas y cualidades espirituales, engolfado en pensar en su Amado. Así le ocurre al apasionado amante, cuando se encuentra en presencia de su amada: ya no atiende ni mira a sus propias cualidades y estados de conciencia, sino que se queda como embobado y atónito, sin darse cuenta de sí mismo. En ello estriba el deleite sumo del enamorado. En cambio, las meditaciones hasta aquí explicadas sirven tan sólo como medios para adornar el corazón con las virtudes y prepararlo así a la aproximación y unión con Dios. De modo que si el devoto gastase su vida entera en disponerse, ¿cuándo gozaría del deleite de la unión? La purgación efectiva de sus malas cualidades viene a ser para el alma lo que para la viuda o repudiada es el término del retiro trimestral, que el derecho canónico le impone como previo requisito para contraer nuevas nupcias; la adquisición de las virtudes es algo así como la preparación que de su persona y ajuar hace la novia para la boda, lavándose la cara y peinándose el cabello, a fin de estar bien dispuesta al encuentro de su prometido: si emplease toda la vida en aquel previo requisito y en adornarse el rostro, no podría llegar al encuentro de su amado. Así es también como debes entender la vida espiritual, si eres de los devotos que aspiran al trato íntimo y amistad familiar con Dios. Porque si eres como el siervo malo, que sólo se mueve por temor a los golpes del amo y por deseo del salario, no tienes para qué fatigarte y molestarte haciendo buenas obras externas, ya que entre ti y tu corazón se levantará siempre un espeso velo, y aunque practiques con toda perfección dichas obras, lo único que lograrás será entrar en el paraíso sensual, pero no en la amistad íntima de Dios, que es patrimonio exclusivo de otras almas [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 310.

10 — EL REGISTRO DE LOS VICIOS Y LAS VIRTUDES Y LA MEDITACIÓN SOBRE LOS PECADOS PROPIOS

Una vez que el devoto conozca ya las diferentes materias de la meditación en lo que atañe a la vida espiritual, es decir, a las relaciones del hombre, como siervo, con su Señor, que es Dios, convendrá que adquiera la costumbre de practicarla diariamente, por la mañana y por la noche, sin dejar jamás por negligencia de meditar sobre el estado de su alma, sobre las cualidades que de Dios la alejan y sobre aquellas que a Dios la acercan.

Es más: conviene que todo novicio tenga consigo un libro en el cual estén registrados separadamente los nombres de los diez vicios capitales y de las diez principales virtudes, es decir, de los pecados y de las buenas obras, en este orden: *Vicios:*

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 310.

Asimismo, la lectura de las tradiciones del Enviado de Dios ofrecerá materia de meditación en sus sentenciosas y concisas frases, cada una de las cuales es un océano de sabiduría práctica, que el discreto debe considerar con reflexiva atención, a lo largo de toda su vida [1].

9 — FIN ÚLTIMO DE LA MEDITACIÓN

Conviene que el principiante consuma todo su tiempo en estas meditaciones, hasta que logre que en su corazón florezcan las virtudes y las sublimes moradas, después de purgarlo de los vicios exterior e interiormente. Sepa, no obstante, que estas meditaciones, aun siendo, como son, la más meritoria de todas las prácticas devotas, no constituyen la meta última a que debe aspirar. Antes bien, el alma que en ellas exclusivamente se ocupa, queda impedida, como por un velo, de alcanzar el objetivo último de los sinceros amigos de Dios, que se cifra en el gozo espiritual que proporciona la meditación sobre la majestad y hermosura del Señor, hasta que, absorta el alma en tal contemplación, pierde la conciencia de sí misma, es decir, se olvida de que existe y de que es sujeto de sus estados, moradas y cualidades espirituales, engolfado en pensar en su Amado. Así le ocurre al apasionado amante, cuando se encuentra en presencia de su amada: ya no atiende ni mira a sus propias cualidades y estados de conciencia, sino que se queda como embobado y atónito, sin darse cuenta de sí mismo. En ello estriba el deleite sumo del enamorado. En cambio, las meditaciones hasta aquí explicadas sirven tan sólo como medios para adornar el corazón con las virtudes y prepararlo así a la aproximación y unión con Dios. De modo que si el devoto gastase su vida entera en disponerse, ¿cuándo gozaría del deleite de la unión? La purgación efectiva de sus malas cualidades viene a ser para el alma lo que para la viuda o repudiada es el término del retiro trimestral, que el derecho canónico le impone como previo requisito para contraer nuevas nupcias; la adquisición de las virtudes es algo así como la preparación que de su persona y ajuar hace la novia para la boda, lavándose la cara y peinándose el cabello, a fin de estar bien dispuesta al encuentro de su prometido: si emplease toda la vida en aquel previo requisito y en adornarse el rostro, no podría llegar al encuentro de su amado. Así es también como debes entender la vida espiritual, si eres de los devotos que aspiran al trato íntimo y amistad familiar con Dios. Porque si eres como el siervo malo, que sólo se mueve por temor a los golpes del amo y por deseo del salario, no tienes para qué fatigarte y molestarte haciendo buenas obras externas, ya que entre ti y tu corazón se levantará siempre un espeso velo, y aunque practiques con toda perfección dichas obras, lo único que lograrás será entrar en el paraíso sensual, pero no en la amistad íntima de Dios, que es patrimonio exclusivo de otras almas [1].

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 310.

10 — EL REGISTRO DE LOS VICIOS Y LAS VIRTUDES Y LA MEDITACIÓN SOBRE LOS PECADOS PROPIOS

Una vez que el devoto conozca ya las diferentes materias de la meditación en lo que atañe a la vida espiritual, es decir, a las relaciones del hombre, como siervo, con su Señor, que es Dios, convendrá que adquiera la costumbre de practicarla diariamente, por la mañana y por la noche, sin dejar jamás por negligencia de meditar sobre el estado de su alma, sobre las cualidades que de Dios la alejan y sobre aquellas que a Dios la acercan.

Es más: conviene que todo novicio tenga consigo un libro en el cual estén registrados separadamente los nombres de los diez vicios capitales y de las diez principales virtudes, es decir, de los pecados y de las buenas obras, en este orden: *Vicios:*

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 310.

avaricia, soberbia, vanidad, hipocresía, envidia, ira, gula, lujuria, amor de la riqueza y amor de los honores; *Virtudes:* dolor de los pecados, paciencia en las adversidades, conformidad con la voluntad de Dios, gratitud a sus beneficios, justo equilibrio entre el temor y la esperanza, renuncia a los bienes mundanos, pureza de intención en las obras buenas, caridad y afabilidad con el prójimo y amor de Dios. Tan pronto como advierta en su meditación que ya está libre de uno de los vicios, táchelo con una raya en su libro y deje ya de meditar sobre él, dando gracias a Dios de que le haya purificado de aquel vicio y con la convicción de que, si ello le ha sido posible, se debe exclusivamente a la gracia y ayuda de Dios, pues si de sí propio fiara, no podría borrar de su corazón ni el más pequeño de sus defectos. Emprenda, después de esto, la meditación sobre los nueve restantes vicios y haga con ellos lo mismo, hasta conseguir tacharlos todos. Igual método aplicará a la adquisición de las virtudes: así que hubiere adquirido una, v. gr., la penitencia, táchela con una raya y pase a meditar en las restantes.

Este método es indispensable al novicio que aspire a la perfección. En cambio, la mayoría de las personas que se tienen ya por virtuosas conviene que anoten, en su personal libro de registro, los pecados externos, v. gr., el comer manjares de dudosa licitud, las murmuraciones, la ostentación, la propia alabanza, las rencillas, el excesivo afecto a los amigos, el disimulo y benevolencia en corregir los pecados públicos del prójimo, etc. La mayoría de los que se creen ya santos, difícilmente están libres de alguno de estos defectos externos, y mientras el alma no se purga de lo exterior, es imposible que en ella florezcan las virtudes interiores.

Es más: cada clase o grupo de personas tienen de ordinario, como pecado dominante, una determinada especie de faltas, sobre las cuales deben meditar para expulsarlas del corazón, en vez de meditar sobre las que no cometen de ordinario. Así, el hombre de ciencia, bueno y piadoso, es raro que no incurra en faltas de ostentación, vanidad y amor de la fama, que cree merecer por su saber, por su predicación o por su enseñanza, y obrando así se expone a grave peligro de pecar, del cual sólo contadas almas perfectas pueden librarse. Porque, efectivamente, si sus enseñanzas y sermones son acogidos con simpatía, elogio y aplauso por sus oyentes, no dejará de sentir vanidad y aun orgullo de su propio saber, ni dejará tampoco de redactar sus discursos en estilo florido y afectado; y si, por el contrario, sus enseñanzas son contradichas por alguien, tampoco dejará de sentir movimientos de ira, desdén y odio contra sus detractores. Claro es que Satanás tratará de engañarle diciéndole: «Tu cólera nace tan sólo de ver que se niega y rechaza la doctrina de la verdad.» Pero si en el fondo de su alma advierte alguna diferencia cuando se rechazan sus propias enseñanzas o las de otros maestros, señal es evidente de que está equivocado y es el hazmerreír de Satanás. Estas y otras semejantes reflexiones conviene que se haga, al meditar, el hombre piadoso, consagrado a la ciencia [1].

11 — MEDITACIÓN SOBRE LOS ATRIBUTOS DE DIOS

Una vez que los devotos aptos para este ejercicio hayan agotado las meditaciones anteriores que atañen a la relación y trato del hombre, en cuanto siervo, con Dios como Señor, deben dejar ya de meditar sobre sus propias almas, para elevarse a la meditación sobre la majestad y gloria de Dios y gozarse en su contemplación con los ojos del alma. Este grado no se puede alcanzar de modo perfecto, sino después de haberse librado de todos los vicios y adquirido todas las virtudes. Si de tal contemplación aparece por acaso alguna muestra antes de llenado ese esencial requisito, será indudablemente una contemplación defectuosa, enfermiza, turbia, transitoria y débil, como el relámpago repentino y fugaz, que poco dura. El alma, en tal caso, será como el apasionado amante que logra por fin verse a solas con su amada, pero bajo cuyos vestidos lleva escorpiones y víboras que le atormentan sin cesar, enturbiando y amargando con su dolor el placer de la contemplación. No tiene más remedio, si quiere gozar a sus anchas de ese placer, que expulsar de sus vestidos las víboras y los escorpiones, es decir, sus pecados y vicios.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 310-311.

Dos diferentes grados cabe concebir en la meditación sobre Dios: uno, el más alto, tiene por objeto y materia su esencia, atributos y nombres; otro, versa acerca de sus obras.

La meditación sobre la esencia divina está vedada al hombre, porque la razón se queda como atónita y perpleja al considerarla. Ni siquiera los sinceros amigos de Dios pueden hacer más que tender su mirada hacia ella; pero aun entonces, se sienten incapaces de mantenerla fija en su contemplación. Al común de los hombres, cuando ponen los ojos del alma en la esencia gloriosa del Altísimo, les pasa lo que al murciélago, cuando pretende mirar al sol: que no puede jamás conseguirlo, y por eso se oculta de día, y sólo de noche osa revolotear a la pálida luz del crepúsculo, que todavía cae sobre la tierra. La mirada de los amigos de Dios puede, en cambio, compararse con la del hombre cuando contempla al sol: que puede mirarlo, aunque sin fijeza y continuidad, porque si se empeña en mantener la vista fija, es de temer que la pierda o que, al menos, se le debilite y enferme. Asimismo, la contemplación de la esencia de Dios engendra en el alma estupefacción, perplejidad y trastorno del entendimiento. Por eso, lo más acertado es abstenerse de meditar sobre temas atinentes a la esencia y atributos de Dios, que la mayoría de las inteligencias humanas son incapaces de concebir. Es más: aun la exigua parte que de esta materia explican algunos sabios — v. gr., que Dios está exento de lugar y dimensiones cuantitativas; que no está dentro ni fuera del mundo; que no está unido ni separado de él, etc. —, sirve tan sólo para turbar la razón de muchas personas que rechazan tales fórmulas, porque no son capaces de darles oído y mucho menos de comprenderlas o concebirlas. Y todavía hay hombres incapaces de concebir, respecto del ser de Dios, verdades mucho menos difíciles y abstrusas que ésas: cuando a tales personas se les dice que el ser de Dios es tan sublime y trascendente respecto de todo lo creado, que carece de cabeza, pies, manos, órganos, cuerpo extenso individual y concreto, con cantidad y volumen, rechazan tal afirmación porque estiman cabalmente que ella atenta a la majestad y gloria del Altísimo, hasta el punto de que alguno de esos necios del vulgo llegó a decir que tal descripción, más que de Dios, era la de un melón de la India, porque el pobre opinaba que precisamente en los miembros corpóreos humanos se cifra y resume toda la grandeza y majestad posibles. Y esto es así, porque el hombre no comprende bien ni, por lo tanto, da valor, más que a sí mismo, y todo lo que no se le asemeja o se equipara a sus propios atributos, no concibe que sea importante ni grande. El *summum* de la humana grandeza consiste, a sus ojos, en suponerse a sí mismo de hermosa figura y bello continente, sentado sobre un trono y rodeado de servidores dispuestos a ejecutar sus mandatos. Y ese mismo es el *summum* que de la majestad divina concibe también. Es más: si la mosca tuviese inteligencia y se le dijese que su Creador carece de alas para volar y de patas y manos para andar, también se negaría a creerlo, diciendo: «¿Cómo va a ser mi Creador más imperfecto que yo, incapaz de volar y sin alas? ¿Tendría yo órganos y facultades de obrar que a Él le faltasen, siendo Él quien me las ha dado?» Ahora bien, la inteligencia de la mayor parte de los hombres es muy parecida a la inteligencia de la mosca, pues bajo este respecto, el hombre es tan ignorante como ella. Por eso Dios reveló a uno de sus profetas: «No informes a mis siervos acerca de mis atributos, porque me negarán. Cuéntales de Mí tan sólo lo que ellos sean capaces de comprender» [1].

12 – MEDITACIÓN SOBRE LAS OBRAS DE DIOS

Siendo, como acabamos de ver, peligroso bajo cierto aspecto meditar sobre la esencia y los atributos divinos, es evidente que, tanto por respeto a la revelación profética que así lo dice, como por atender al bien de las almas, debemos abstenernos de ello y, pasando adelante, penetrar en el segundo tema de las meditaciones que se refieren a Dios, es decir, en las que atañen a sus operaciones, a los efectos de su omnipotencia, a las maravillas de su creación. Ellas, en efecto, son muestra evidente de la gloriosa majestad y sublime alteza de su ser, así como claros indicios de la perfección infinita de su sabiduría y providencia y de la eficacia de su poder y voluntad. De esta manera, pues, meditaremos sobre los atributos divinos, meditando sobre las huellas que de aquéllos aparecen en el universo, ya que nos es imposible contemplarlos directamente.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 312.

Lo mismo nos ocurre con el sol: podemos contemplar la tierra, cuando está iluminada por la luz solar, e inducir así la magnitud de esta luz, comparada con la de la luna y de los demás astros, porque la luz que a la tierra baña es uno de los efectos de la luz del sol, y los efectos, una vez conocidos, son en cierto modo una prueba o indicio de la existencia y naturaleza de su causa, aunque no equivalga su contemplación a la de la causa en sí misma. Ahora bien, los seres todos de este mundo son también efectos de la omnipotencia de Dios y luces reflejadas de la luz de su divina esencia.

Más aún: no hay oscuridad que sea más densa que el no-ser, ni luz que sea más manifiesta que el ser. El ser de las cosas todas es una luz de las luces de la esencia de Dios santa y sublime, porque si aquéllas subsisten, es por Dios que subsiste por sí mismo, a la manera que la luz de los cuerpos subsiste por la del sol, que por sí misma subsiste. Cuando el sol brilla en el cielo, es costumbre poner una vasija llena de agua para poder contemplar, reflejada en ella, la luz solar: el agua es, entonces, un medio que permite ver, aunque sea un poco tan sólo, la luz del sol, ya que no es posible contemplarla directamente en su foco.

Asimismo, pues, los efectos u obras de Dios son también un medio que nos permite contemplar los atributos de su Hacedor, sin que nos ofusquen las luces de su esencia, porque su intenso fulgor queda alejado de nuestra vista, mediante sus efectos u obras. Tal es el misterio que late en la sentencia del Profeta: «Meditad sobre la creación de Dios y no meditéis sobre su esencia» [1].

13 — MÉTODO PARA MEDITAR SOBRE LAS CRIATURAS, CONSIDERADAS COMO OBRAS DE DIOS

Todo cuanto existe, excepto Dios, es obra y creación suya. En cada una de las menores partecillas integrantes de la sustancia y del accidente, del atributo y del sujeto, laten maravillas sin número, que manifiestan la sabiduría y el poder de Dios, su majestad y gloria. Pero es imposible enumerarlas por completo, porque aunque el mar fuese todo tinta, agotaríase ésta, antes de que pudiéramos describir ni siquiera una centésima parte de aquéllas. Por eso nos limitaremos a examinar tan sólo algunas que sirvan de ejemplo, respecto de las demás omitidas.

Esto supuesto, los seres creados se pueden clasificar en dos grupos: uno es el de las cosas que percibimos con el sentido de la vista, y otro, el de las que la vista no percibe, v. gr., los ángeles, genios y demonios, el trono de Dios y su escabel, etc., sobre las cuales es muy difícil y oscuro el meditar. Ocupémonos, pues, en las otras cosas que son más accesibles a la inteligencia, es decir, las que el sentido de la vista puede percibir, o sea, los cielos y la tierra con cuanto contienen. Los cielos, en efecto, están patentes a nuestros ojos, con el sol, la luna y las estrellas, con sus movimientos a través de sus órbitas, sus ortos y ocasos. Asimismo, la tierra la vemos palpablemente, con todo cuanto encierra, sus montes y minas, sus ríos y mares, sus animales y plantas. También nos es perceptible lo que entre cielos y tierra existe, es decir, la atmósfera, con sus nieblas, lluvias y nieves, con sus relámpagos, truenos, rayos, vientos y tempestades.

Cada uno de los tres géneros de estas cosas visibles subdivídese en especies y éstas, indefinidamente, en otros grupos y categorías menores de seres, que entre sí difieren por sus distintas cualidades y atributos, así externos como internos, sobre los cuales puede versar la meditación. Porque no se mueve partecilla alguna, en cielos y tierra, de las cosas inanimadas y vivas, animales y plantas, esferas y astros, sin que Dios sea el motor que las mueve y sin que en tal movimiento estén latentes uno o dos o diez o mil fines de su sabia providencia, que sólo Dios conoce a fondo, pero que a la vez revelan, como claros indicios, su majestad y grandeza. Tal es, pues, el objeto sobre el cual ha de versar la meditación. Veamos ahora, a guisa de ejemplo, cómo hay que hacerla en cada caso.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 313.

Meditación 1ª: Acerca del hombre.

La cosa que más cerca de ti está eres tú mismo, y en ti laten tantas y tales maravillas reveladoras de la majestad de Dios, que la vida entera agotarías antes de que lograses percibir y penetrar una centésima parte de ellas. Y, sin embargo, vives sin darte de ellas cuenta e ignorándolas. ¿Cómo, pues, ansías conocer los seres distintos de ti, si no te conoces a ti mismo?

Mira cómo Dios te creó de una gota de sucio semen, la cual, si por una sola hora se la deja en tierra, corrómpela el aire y hiede; cómo la extrajo Dios de los riñones y de la columna vertebral; cómo, para ello, unió Dios al varón con la hembra, inspirando antes en sus corazones el amor y el cariño mutuo, a fin de que, encadenados por el instinto sexual, se unieran en el acto conyugal, en el que el semen, extraído del varón, se mezclara en el útero con la sangre menstrual de la hembra; cómo, después, crea Dios del semen al feto y lo nutre y hace crecer, transformando sucesivamente al semen, que es blanco brillante, en grumo rojo, embrión, huesos, nervios, venas, tendones y carne; cómo organiza luego, con la carne, los nervios, los huesos y las venas, los diferentes miembros externos del cuerpo, dando figura redonda a la cabeza, perforando las orejas, ojos, nariz, boca y demás orificios, aplanando las manos y los pies y separando en unas y otros los dedos; cómo organiza asimismo los miembros u órganos internos, es decir, el corazón, el estómago, el hígado, el bazo, el pulmón, el útero, la vejiga y los intestinos, dándole a cada uno su peculiar forma y su tamaño propio para su propia función; cómo divide después cada uno de estos miembros en partes diferentes, organizando al ojo, v. gr., con siete capas, cada cual de una determinada figura y calidad, de modo que si una sola de ellas desaparece o falta su función, es incapaz el ojo para ver.

Si pretendiéramos ahora describir las maravillas y prodigios que se encierran en uno tan sólo de estos órganos corpóreos, consumiríamos en ello la vida entera.

Mira, si no, los huesos, que son cuerpos duros y fuertes, cómo los creó Dios de una gota miserable y sutil de semen e hizo, no obstante, de ellos las columnas de sustentación del cuerpo todo, dándoles además tamaños y formas tan diferentes: pequeños y grandes, largos y redondos, huecos y macizos, gruesos y delgados. Y como el hombre necesita mover todo su cuerpo y además algunos de sus miembros, no le dió Dios un hueso solo, sino muchos, unidos entre sí con articulaciones, a fin de que le fuese fácil moverlos, para lo cual dispuso la figura de cada articulación de modo que fuese apto cada hueso para el movimiento deseado. Después, unió y ató aquellas articulaciones por medio de tendones que hizo nacer de uno de los dos extremos de cada hueso para pegarlos al otro hueso a modo de ligamentos suyos. Asimismo creó en uno de los extremos de los huesos protuberancias salientes y en el otro extremo cavidades huecas de figura análoga, aunque cóncava, a las protuberancias, para que éstas encajen en aquéllas. De este modo, cuando el hombre quiere mover una parte de su cuerpo, no encuentra para ello el obstáculo que encontraría si no existiesen dichas articulaciones.

Mira después cómo creó Dios los huesos de la cabeza y los unió entre sí y los organizó: toda ella consta de cincuenta y cinco huesos, de formas y figuras diferentes y, sin embargo, los unió unos con otros tan perfectamente, que de su unión resulta una esfera. De ellos, seis forman el cráneo, catorce la mandíbula superior, dos la inferior, y los restantes constituyen los dientes, que son, unos, planos y aptos para moler, y otros, afilados y aptos para cortar, es a saber, los caninos, los molares y los incisivos.

Montó luego sobre el cuello la cabeza, mediante siete vértebras huecas y redondas, en las cuales hay incisiones, apófisis y cavidades para que encajen unas en otras, de modo que sería prolijo el explicar la sabia providencia con que están organizadas.

Luego montó el cuello sobre la espalda que, desde la parte inferior de aquél hasta el fin del hueso sacro, se compone de veinticuatro vértebras. El sacro consta de tres partes diferentes y se une por su parte inferior con el coxis, hueso que consta también de otras tres partes. Asimismo, los huesos de la espalda se unen con los otros huesos del tórax, omoplato, sacro, brazos, piernas, muslos, manos, pies, etc., etc., para no prolongar excesivamente la enumeración. Por que en suma, los huesos del cuerpo humano alcanzan un total de doscientos cuarenta y ocho, sin contar los pequeños que llenan las cavidades de las articulaciones.

Mira, pues, cómo ha creado Dios todo esto de una mísera y sutil gota de semen. Porque no es mi propósito, al enumerar todos los huesos, el dar a conocer cuántos son, ya que tal conocimiento es fácil y está al alcance de médicos y anatómicos. Antes bien, lo que intento es tan sólo que de su contemplación nos elevemos a la de su Creador y Gobernador providente, viendo cómo Éste sabiamente los ha preparado y ordenado dándoles diferentes figuras, tamaños y propiedades, dentro de aquel número preciso. Porque si hubiera añadido uno más tan sólo, le sería inútil al hombre y necesitaría arrancarlo; y si hubiera suprimido uno tan sólo, necesitaría asimismo reponerlo. De modo que si el médico estudia los huesos con el fin de saberlos volver a su lugar en caso necesario, los hombres dotados de vista interior únicamente los estudian para vislumbrar en ellos las huellas y vestigios de la majestad de su Creador y Formador. ¡Cuán grande es la distancia que separa a uno y otro estudio!

Mira, después, cómo creó Dios los órganos para mover los huesos, que son los músculos. En todo el cuerpo, creó para ese fin quinientos veintinueve músculos: cada uno de ellos está compuesto de carne, nervios, ligamentos y membranas, y difieren unos de otros por su figura y tamaños respectivos, según los lugares que ocupan en el cuerpo y las necesidades que han de llenar. De todos ellos, hay veinticuatro que son para mover el globo del ojo y los párpados, y con sólo uno que falte, se trastorna la visión. Y dígase lo propio de cada uno de los demás miembros y órganos: todos tienen sus músculos propios, en número y de tamaño fijos. Y todavía produce más admiración que todo esto, el número de los nervios, arterias y venas, con sus incontables divisiones y subdivisiones, cuya explicación sería prolija y en cada una de las cuales hay materia abundante para meditar.

Pero más importante aún que esta consideración que tiene por objeto las maravillas de los órganos del cuerpo mirados por fuera, es la que versa acerca de sus atributos, operaciones y fines, que no se perciben con los sentidos. De modo que si ahora consideras, no sólo el exterior del hombre, sino su interior; no sólo su cuerpo, sino sus realidades espirituales, advertirás en él tales prodigios de arte, que te llenarás más aún de admiración. Pero entonces has de pensar en que si todos esos prodigios son obra que Dios ha llevado a cabo en una sola gota de sucio líquido, mucho mayor es la obra de arte que ha realizado en el mundo celeste y en los astros que lo pueblan y mucho más sabia es la providente ordenación de éstos, que se revela en el número, posición, figura y tamaño que ha dado a cada uno, en sus conjunciones y separaciones, en la diferencia de sus formas, en la gradación de sus ortos y ocasos. Porque no creas que un solo átomo de ese mundo celeste escapa a la sabia providencia de Dios, sino que, por el contrario, has de tener por cierto que ese mundo revela muchas más sabiduría, arte y maravillas que el cuerpo del hombre.

Vuelve, pues, ahora a considerar la gota de semen y reflexiona lo que fué primeramente y lo que después ha venido a ser. Considera que aunque se juntasen los genios y los hombres para crearle a esa gota de semen la vida o la facultad de oír, de ver, de poder y de comer, o, menos aún, para convertirla en huesos, venas, nervios, piel, cabello, etc., no serían de ello capaces. Más todavía: aunque sólo pretendieran conocer la esencia real de aquello en que se ha transformado y el modo de su transformación — y eso, después ya de que ha sido creado por Dios — también serían de ello incapaces.

Lo más extraño es que cuando contemplas tú la imagen de un hombre pintada en una pared con tan exquisito arte que semeje muy de cerca la figura de un hombre real, te llenas de admiración ante la habilidad y el ingenio del artista, ante la soltura de su mano, ante la perfección de su talento, y te formas altísima idea de él, a pesar de que sabes muy bien que aquella imagen ha sido hecha por el artista no más que con colores, pincel, mano y pared, además de su habilidad, conocimiento y voluntad, y que ninguna de estas cosas son efecto real del pintor ni creación suya, sino, antes bien, son obra y creación de otro Ser, pues toda la operación del pintor se ha reducido a juntar los colores con la pared en un determinado orden; y a pesar de eso, tu admiración y exaltación de sus méritos es grandísima, mientras que, por el contrario, ves que aquella sucia gota de semen ha sido sacada del no-ser al ser por obra de su Creador en los riñones y columna vertebral del varón, para convertirla, tras sucesivas transformaciones, en la variedad de órganos que hemos antes analizado, sin contar otros más, cuyas funciones son importantísimas, v. gr., el aparato digestivo para el sustento y conservación del hombre.

Mira, si no, el ojo, organizado con diferentes capas y protegido además por los párpados que las cubren y limpian de pajuelas. Considera cómo en una sola sexta parte del ojo hace Dios que aparezca y se refleje la imagen de los cielos en toda la extensión de su más remoto horizonte, para que el hombre la contemple.

Mira, asimismo, cómo abrió Dios las orejas y depositó en su interior un amargo líquido para preservarlas de los insectos, y dió forma redondeada y cóncava al pabellón auricular para que recoja mejor los sonidos y los envíe al canal del oído interno y pueda así sentir hasta el reptar del más pequeño insecto que en él trate de penetrar, y puso en él meandros y sinuosidades para que el insecto tenga que andar más largo camino y así despierte el hombre, si está dormido, antes de llegar aquél al interior.

Mira también cómo erigió Dios la nariz en medio de la cara, dándole una bella forma, y abrió en ella sus dos agujeros y la dotó del sentido del olfato para que aspirando por ella los olores pudiese el hombre inducir de éstos los sabores de los manjares e inspirar además el aire exterior, cuyo espíritu alimenta el corazón y refresca el calor interno del cuerpo.

Mira asimismo cómo le abrió la boca y depositó en su interior la lengua, apta para hablar e interpretar con palabras lo que en el alma se guarda oculto; cómo adornó la boca con dientes que le sirvieran de instrumentos para moler, cortar y desgarrar los alimentos; cómo los arraigó fuertemente en las mandíbulas y afiló sus puntas y blanqueó su exterior y los ordenó en filas de igual altura y perfectamente simétricas como si fuesen hilos de perlas; cómo hizo los dos labios de hermoso color y figura, dispuestos para ajustarse el uno con el otro y cerrar con ambos la abertura de la boca, de modo que con ellos pudiese el hombre articular mejor las letras del lenguaje, creándole para ese mismo fin la laringe, dispuesta en forma apta para la emisión del sonido, y la lengua dotada de varios movimientos, con los cuales puede interrumpir el sonido emitido colocándose en los diferentes puntos de la boca aptos para articular las diferentes letras y facilitar así con su variedad el lenguaje humano. Mira, además, cómo ha creado Dios las laringes de los diferentes hombres de diferentes figuras, es decir, anchas y estrechas, ásperas y suaves, duras y blandas, largas y cortas, a fin de que por tal causa fueran tan diferentes entre sí sus voces, que ni dos siquiera se pareciesen, sino que, antes bien, se distinguieran con seguridad tal, que cualquier persona puede conocer sencillamente a otra por la voz, sin más que oírla hablar, aun en medio de la oscuridad más profunda. Mira, en fin, cómo adornó la cabeza con el cabello, y el rostro con la barba, y los ojos con las cejas y pestañas.

Vuelve a considerar, después, cómo todo esto lo creó Dios de una gota de semen depositada en el interior de la matriz y escondida bajo tres tenebrosas túnicas. Si esas envolturas y membranas se destapasen y la mirada pudiese penetrar hasta el interior, se vería cómo en aquella gota iban apareciendo poco a poco los efectos de sus diferentes transformaciones, sin que la vista descubriese ni al artista que las realiza ni al instrumento de que se sirve. ¿Viste, por ventura, alguna vez pintor o artesano que, sin echar mano del instrumento de su arte y sin tocar a su obra, la modele y dé forma? ¡Glorificado sea Dios! ¡Cuán grande es su poder y cuán evidentes las pruebas de su providencia!

Considera, luego, a más de la perfección de su poder, la grandeza de su misericordia para con el niño. Una vez que la matriz se hace estrecha para contener el feto porque ha crecido ya demasiado, mira cómo lo guía Dios por el camino que ha de seguir, moviéndose y cambiando de postura, hasta que abandona la angosta cavidad de la matriz y busca la salida como si fuese ya un ser dotado de razón que sabe lo que necesita. Y después, cuando ya ha salido y siente la necesidad del alimento, mira cómo también lo guía Dios para que tome la teta; y porque su débil cuerpecillo no podría soportar los manjares sólidos, mira cómo asimismo provee Dios a tal necesidad creando en las dos mamas la leche sutil, pura y fácil de deglutir, y en las dos extremidades de ellas los dos pezones, de figura y tamaño a propósito para que la boca del niño se adapte fácilmente a ellos y pueda extraer la leche de los dos agujeros pequeñísimos que ha abierto en ambos pezones, a fin de que por ellos salga la leche poco a poco, a medida que el niño vaya chupando. Mira también cómo Dios enseña al niño a mamar de manera que extraiga gran cantidad de leche de aquellos agujeros tan estrechos cuando siente hambre.

Considera, luego, cuán grande es la misericordia, el amor y la benevolencia de Dios para con el niño, retrasando el nacimiento de los dientes hasta que no ha cumplido los dos años, porque como durante estos dos años se alimentaba tan sólo de leche, no necesitaba todavía de los dientes, y, en cambio, una vez que los ha cumplido, ya no le conviene la leche, alimento pobre para su edad, y necesita de manjares sólidos, y para masticarlos y molerlos le son indispensables los dientes. De modo que Dios se los hace nacer, cuando los necesita y no antes ni después. ¡Glorificada sea su providencia que hace salir esos duros huesos en las blandas encías!

Considera, luego, cómo inspira Dios en los corazones de los padres el cariño para que amorosamente se cuiden de atender a las necesidades del niño, cuando éste es todavía incapaz de satisfacerlas por sí, y cómo después lo va proveyendo, poco a poco, con las facultades de poder obrar, de discernir y de entender, hasta llegar gradualmente a la perfección humana, pasando de la niñez a la pubertad, a la juventud, a la madurez y a la vejez.

Considera, en suma, cuánta es la piedad y generosidad de Dios para con el hombre y cuán grandes su poder y sabiduría, cuyas maravillas debieran dejarte atónito. Porque lo que más extraño resulta es que, cuando contemplas una escritura caligráfica o una hermosa pintura, te llenas de admiración y consideras con atención minuciosa la habilidad del calígrafo y del pintor que se revelan en sus respectivas obras y no cesas de analizar cómo las planearon y realizaron, hasta acabar exclamando: «¡Cuán hábiles son estos artistas y cuán perfectas sus obras!» Pero, luego, contemplas todas las maravillas de arte que aparecen en esas obras humanas y en toda la creación y te olvidas de su supremo Hacedor y Creador, sin que te deje atónito y estupefacto la infinita grandeza de su sabia providencia. Antes bien, en lugar de admirar y glorificar a Dios al contemplar las maravillas de su omnipotencia que se revelan en tu propio cuerpo, te ocupas tan sólo en dar gusto a tu sensualidad, como si de ti mismo tan sólo supieras que tienes hambre, para comer y dormir, y que sientes el estímulo del apetito sexual, para saciarlo, y que te encolerizas y matas. Mas en conocer todo eso, eres como las bestias, ya que la sola propiedad peculiar del hombre, por la que se diferencia de los irracionales, consiste en conocer a Dios por la contemplación de sus obras en cielos y tierra y de las maravillas del hombre mismo y de los demás seres. Por medio de ese conocimiento es como el hombre entrará en el gremio de los ángeles y resucitará en el seno de los profetas y de los sinceros amigos de Dios, para vivir eternamente en presencia de su soberana majestad, y tan alta mansión no es patrimonio de las bestias ni tampoco del hombre que se contenta con las cosas de acá abajo y con los apetitos propios de las bestias, pues es peor todavía que ellas y con mucha diferencia, ya que la bestia irracional carece de libertad, mientras que al hombre se la ha otorgado Dios, aunque él la haya hecho inútil abusando del beneficio que con ella le ha concedido [1].

Meditación 2ª: Acerca de la tierra.

Una vez que ya conozcas la manera de meditar sobre ti mismo, pasarás a meditar sobre la tierra, que es el lugar de tu morada, con sus montes y minas, ríos y mares, plantas y animales, antes de elevar tu consideración hasta el reino celeste.

1° Considera cómo Dios creó la tierra para habitación de los humanos: hízola para ello firme e inmóvil y de tan extensos horizontes, que la vida del hombre, aunque fuese larga y la consumiera entera en recorrerla por toda su extensión, no lo lograría. Ella, en sí misma, es además muerta e inerte; pero cuando en su interior cae el agua, se pone en movimiento, hínchase, cúbrese de verdor y brotan de su seno las maravillas del mundo vegetal y las diferentes especies de animales. Mira cómo elevó sobre ella los altos montes, firmes, sólidos y fuertes, y encerró debajo de ella los depósitos de las aguas, para hacer luego manar las fuentes y correr los ríos por encima de su superficie. Considera cómo extrajo Dios de las secas piedras y del sucio polvo de la tierra el agua fina, dulce, limpia y potable, y cómo da vida con ella a tantos árboles y plantas, los granos y las uvas, la caña y el olivo, la palmera y el granado, que producen frutas innumerables, de tan diferentes formas, colores, sabores, cualidades y aromas, aunque todos se rieguen con la misma agua y broten de la misma tierra. Dirás, acaso, que esa diferencia se debe a la de sus respectivas semillas y troncos. Pero ¿cómo va a estar en el hueso del dátil toda una palmera circundada de sus racimos? O ¿cómo estarán en un solo grano de trigo siete espigas con cien granos cada una? Mira, por otra parte, la tierra de los desiertos y examínala por fuera y por dentro y verás que toda ella es polvo de la misma naturaleza, pero si sobre ella cae el agua, se hincha y nacen y brotan de ella plantas semejantes entre sí y también diferentes, cada una de las cuales tiene su sabor, aroma y color propios.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 313-316.

Considera, luego, la muchedumbre y variedad de especies vegetales y el gran número de formas que presentan, así como la rica diversidad de sus propiedades útiles y de sus virtudes medicinales, singularmente las extraordinarias que Dios ha depositado en las raíces y plantas que se emplean en la farmacopea: esta planta nutre y la otra da fuerzas; aquélla da la vida y estotra mata; una refresca y otra calienta; ésta es buena y aquélla mala para la hiel; una es buena para la flema, otra lo es para la bilis y otra mala para ambas; ésta purifica la sangre y aquélla no; una reanima y otra da sueño; ésta fortalece y aquélla debilita, etc., etc. En suma, no nace de la tierra hoja ni pajuela que no tenga sus propiedades útiles, cuya esencia el hombre es incapaz de penetrar a fondo. Y cada una de todas estas plantas necesita su cultivo peculiar para que crezca y fructifique: a la palmera hay que fecundarla; a la vid podarla; al trigo escardarlo y limpiarlo de malas hierbas; unas plantas se propagan por semilla, otras por medio de estacas o ramas y otras por injerto. En suma, si quisiéramos enumerar los géneros y especies de las plantas, sus cualidades y propiedades útiles y maravillosas, agotaríamos antes de lograrlo los días todos de nuestra vida. Baste, pues, lo dicho, aunque sea una mínima parte, como ejemplo que te sugiera el modo de meditar acerca de las maravillas de los vegetales.

2° Otro tema de meditación ha de ser el de los minerales, así los metales y piedras preciosas que están ocultos bajo los montes, como los que de la tierra se producen. Porque la tierra, aun en trozos de ella vecinos entre sí, presenta calidades muy diferentes. Mira, si no, cómo de las montañas se extrae el oro, la plata, la turquesa, el rubí y otros preciosos minerales, de los que unos son maleables, como el oro, la plata, el cobre, el plomo y el hierro, mientras que otros, como la turquesa y el rubí, no lo son. Considera, luego, cómo inspiró Dios al hombre el arte para extraer esos minerales, purificarlos y utilizarlos después como materia para fabricar con ellos las vasijas, los instrumentos y herramientas, las monedas y las joyas. Considera asimismo los minerales de la tierra, como la nafta, el azufre, el betún, etc. De ellos, el menos importante, al parecer, es la sal, que tan sólo sirve para sazonar los manjares, y, sin embargo, si en un pueblo faltase, bien pronto perecería. Mira, pues, cuán grande es la bondad de Dios al crear ciertas tierras de naturaleza salina, a fin de que, cuando en ellas se recoge el agua pura de la lluvia, se convierta en sal, apta para sazonar los alimentos con ella y hacértelos sabrosos y agradables. No hay mineral, como tampoco vegetal ni animal, que no oculte en sí mismo algún fin providencial, semejante a éste. Nada ha sido creado por Dios al acaso y como por juego y burla. Todo lo creó por su cuenta y razón, tal y como conviene y en la forma y manera que corresponde a la gloria de su Hacedor, al par que a su bondadosa generosidad para con el hombre.

3° Considera después los animales y sus varias especies: unos vuelan y otros andan, y de éstos unos son bípedos, otros cuadrúpedos y otros, como ciertos insectos, andan con diez y hasta con cien patas. Mira luego las otras diferencias que los distinguen: por sus utilidades, figuras, formas, costumbres y propiedades físicas. En las aves del cielo, lo mismo que en las fieras y en los animales domésticos de la tierra, verás, si bien los contemplas, maravillosos indicios que sin duda alguna te harán glorificar la majestad de su Creador y el poder y la sabiduría de su Hacedor.

Pero ¿cómo sería posible que agotásemos los temas de la meditación que encierra este punto, cuando ni siquiera cabría hacerlo con uno cualquiera de los más pequeños insectos, v. gr., con la pulga, la hormiga, la abeja o la araña, considerando el instinto que muestran, ya para construir sus nidos, ya para almacenar sus víveres, ya, en fin, para satisfacer todas sus demás necesidades? Mira, si no, la araña cómo fabrica su casa a la orilla de un río: primero, busca dos puntos próximos, entre los cuales medie una hendidura, así como de un palmo o menos, a fin de que pueda unirlos mediante el hilo de su tela; después, comienza a echar la baba, que es dicho hilo, en uno de los lados, para colgarse de él; luego, hace lo mismo en el otro lado y sujeta a él el hilo; repite esta misma operación segunda y tercera vez y va y viene llenando con el hilo el hueco o hendidura que hay entre los dos puntos, pero en forma simétrica y geométrica, hasta que, cuando ya las ataduras de la malla están bien sujetas y los hilos puestos en orden como en un tejido, ocúpase en la operación de la trama, que lleva a cabo también en igual forma simétrica y geométrica, resultando una red perfecta, en la cual ha de caer el insecto o la mosca; siéntase entonces en un ángulo o rincón de su tela, vigilando atenta la caída de la presa en la red, y así que cae, lánzase rápida a cogerla y se la come. Si así no logra cazar nada, busca un rincón de una pared, y uniendo con su hilo los dos extremos del ángulo, déjase luego colgar de ese hilo con otro y quédase así pendiente cabeza abajo en el aire, esperando a que pase una mosca volando para lanzarse sobre ella y capturarla sujetándola fuertemente con su hilo por las patas y devorándola luego.

No hay animal chico ni grande en quien no se encuentren innumerables maravillas del instinto, semejantes a ésta.

Porque ¿crees por ventura que la araña ha aprendido ese arte por sí misma o que algún hombre se lo enseñó, o más bien crees que sin alguien que se lo haya inspirado y enseñado lo posea? ¿Puede acaso dudar quien tenga un poco de discreción que es incapaz de inventarlo ese pobre y débil insecto? Si aun el elefante, a pesar de su corpulencia y vigor, es incapaz de inventar por sí mismo tales habilidades, ¿cómo ha de serlo ese endeble animalillo? ¿Y no atestigua él mismo con esa su figura y movimientos y con las maravillas de su arte la existencia de su sabio Hacedor y de su poderoso y providente Creador? El hombre discreto ve, efectivamente, en ese solo y minúsculo animal tantas y tales huellas de la gloriosa majestad, omnipotencia y sabiduría del Creador y Gobernador del universo, que dejan atónito al entendimiento. Eso, sin hablar de todos los demás animales que son incontables por su número, ni de la rica variedad de sus formas, costumbres y propiedades físicas. Si el hombre no siente admiración ante tal espectáculo, es tan sólo porque le es habitual su contemplación y con ella está familiarizado. En cambio, cuando ve por vez primera un animal raro, aunque sea un pobre gusanillo, entonces sí, se maravilla y exclama: «¡Loado sea Dios, qué animal tan extraño!» Pero el hombre es el más admirable de todos los animales y, sin embargo, no se maravilla de sí mismo. Dígase, pues, lo propio del espectáculo que le ofrecen los animales domésticos que tan familiares le son: tampoco le causan admiración, a pesar de la gran variedad de sus formas y de las utilidades que le reportan, v. gr., sus pieles, lanas y pelos, que Dios ha creado en ellos para vestido y abrigo del hombre, o su leche y su carne para nutrirle. A unos los ha creado Dios para que le sirvan de montura y a otros para llevarle pesadas cargas a través de largas distancias.

En suma, nunca será bastante la admiración que el hombre sienta ante la sabia providencia del Creador, porque todos los seres los ha creado con sabiduría que abarca y comprehende las utilidades incontables que reportan y con ciencia preexistente a su creación. ¡Loado sea, pues, Aquel cuya sabiduría descubren por sí solas las cosas por Él creadas, sin necesidad de meditación, reflexión y consideración! Él las creó sin ayuda de ministros ni consejeros, porque es, por sí mismo, sabio, providente y poderoso. La cosa más pequeña basta para evocar en los corazones de los hombres la confesión de la unicidad de Dios. Al hombre no le resta, pues, más que reconocer su imperio y su omnipotencia, confesar su señorío y declararse incapaz de penetrar a fondo la grandeza de su divina majestad.

4º Considera luego los profundos mares que circundan los continentes y que son tan sólo una parte del océano inmenso que rodea la tierra toda. La parte de ésta que el agua no cubre es, comparada con la que el mar inunda, como una pequeña isla en medio de un océano inmenso. Y puesto que ya contemplaste las maravillas de la tierra y de los seres que la pueblan, medita ahora sobre las maravillas del mar. En él, efectivamente, las hay, así de animales como de piedras preciosas, y tanto mayores en número y magnitud que las de la tierra, cuanto mayor es la extensión del mar, comparada con la de ésta. Cabalmente por lo inmenso que el mar es, en él existe un animal tan enorme, que, al ver su dorso aparecer en la superficie de las aguas, creen los navegantes que es una isla y en ella desembarcan, y quizás al hacer fuego para guisar, notan que la supuesta isla se mueve y entonces advierten que es un animal [1]. No hay, además, especie zoológica en la tierra, v. gr., caballo, ave, buey, hombre, etc., que no tenga en el mar su análoga, aparte de otras especies que no tienen con las de la tierra semejanza y cuyas propiedades han sido descritas en libros por personas que se han dedicado a la navegación y al estudio de las maravillas del mar.

Mira, después, cómo ha creado Dios a la perla, y le ha dado forma esférica dentro de su concha y la ha puesto debajo del agua en el fondo del mar. Mira cómo hace nacer el coral del duro suelo de las rocas, bajo el agua, y no es otra cosa que una planta con figura de árbol arraigado en las peñas. Contempla, asimismo, las demás especies preciosas de cuerpos, como el ámbar, que el mar escupe o que de sus aguas se extraen.

Mira, después, las maravillas de las naves, cómo las sostiene Dios a flote sobre el agua para vehículo de marineros, comerciantes y viajeros de toda especie con sus fardos, y cómo envía los vientos para que con su fuerza las hagan andar y cómo ha enseñado a los marinos las varias direcciones en que soplan y sus tiempos respectivos. No es posible, en suma, agotar, ni en libros enteros, las maravillas del mar.

---

[1] Alude, evidentemente, a la ballena y al relato, bien conocido, de los *Viajes de Sindbad el marino*. Sobre el origen de este relato, cfr. Asín, *La Escatología musulmana en la «Divina Comedia»*, pp. 265-268.

Pero hay todavía algo que es mucho más admirable, al par que evidentísimo sobre toda evidencia, y es la naturaleza y forma de la gota de agua: un cuerpo sutil, flúido, transparente y cuyas partículas son tan homogéneas, que parecen ser una sola cosa, compuesta, sí, pero de tan sutil composición, que es capaz de ser dividida rápidamente en partes, cual si fuese cantidad discreta, que se somete fácilmente a cuanto con ella se quiera hacer, es decir, apta para la síntesis y el análisis, y por la cual, en fin, vive todo cuanto sobre la tierra tiene vida, así los animales como los vegetales. Porque si el hombre siente la necesidad de beber un sorbo de agua y se ve impedido de lograrlo, dará con gusto a cambio todos los tesoros de la tierra y hasta el imperio del mundo, si lo poseyera. Y luego, después de beberla, si no puede expelerla por la orina, daría asimismo todo eso por lograrlo. Maravilla es, pues, que el hombre tenga en tanto aprecio a las monedas de oro y plata y a las piedras preciosas, y desprecie, en cambio, el beneficio que Dios le hace con un sorbo de agua, que cuando necesita beberlo o evacuarlo estaría dispuesto a gastar lo que vale el mundo para conseguirlo.

Contempla ahora las maravillas de las fuentes, ríos, pozos y estanques, en los que tan ancho campo hay para meditar y descubrir huellas evidentes y señales palmarias que con su lengua muda nos hablan elocuentes de la gloriosa majestad de su Creador y nos denuncian la infinita perfección de su providencia, y a gritos nos llaman con el rumor de sus aguas y nos dicen: «¿No me ves acaso, no ves mi forma, composición y límpida pureza, mis utilidades y provechos y la variedad de mis estados? ¿Por ventura crees que me he dado yo misma el ser o que alguien de mi especie me ha creado? ¿Cómo no te avergüenzas de que, al ver una palabra escrita con solas tres letras, te basta para asegurar de cierto que ella es obra de un hombre dotado de ciencia, poder y voluntad racional, y, en cambio, cuando contemplas las maravillas de arte escritas sobre las páginas de mi líquida superficie con el divino cálamo que los ojos humanos no perciben, deja ya tu corazón de sentir la impresión misma?»

5° Considera, por fin, el aire sutil encerrado entre la bóveda del cielo y la convexidad de la tierra: es cuerpo, pero el sentido del tacto no percibe su corporeidad, aun cuando los vientos soplen, ni el de la vista distingue su bulto. En su conjunto considerado, es como un mar inmenso: en su seno, las aves planean y vuelan a porfía, nadando en la atmósfera con sus alas, al modo que los peces nadan en las aguas del mar, y agítanse sus olas, que son los vientos, como las olas del mar se agitan. Cuando Dios quiere, pone en movimiento el aire y éste se convierte en viento, que por su misericordia hace llegar el espíritu aéreo a los animales y vegetales, para proveer con él a su nutrición; y cuando quiere, lo convierte en castigo para los hombres pecadores. Mira, luego, cuánta es su fuerza y violencia, a pesar de ser tan ligero y sutil, cuando ejerce su acción sobre el agua: el zaque henchido de aire, por más que un hombre forzudo se empeñe en sumergirlo, no puede; y, en cambio, si dejas caer al agua un trozo de hierro duro, se va al fondo. Cabalmente por esta sabia disposición de su providencia sostiene Dios las naves sobre la superficie del mar, y, lo mismo que la nave, cualquier otro objeto hueco lleno de aire: si no se sumerge en el agua, es porque se lo impide el aire con su fuerte atracción sobre ésta. El aire, en efecto, no se separa de la superficie interior de la nave, y así, la nave, aun siendo pesada y sólida, queda suspendida del aire, no obstante la ligereza y debilidad de éste. Es algo así como lo que le pasa al que se cae a un pozo, pero se queda colgado, al caer, de la túnica de otro hombre forzudo que le impide caer al fondo del pozo. Asimismo la nave, por su concavidad se queda sujeta a las extremidades inferiores del aire atmosférico, cuya fuerte atracción la impide caer al fondo del agua. ¡Loado sea Dios que mantiene colgada la pesada nave del aire ligero, sin ataduras ni nudos visibles!

Contempla ahora los maravillosos fenómenos de la atmósfera, nubes, truenos, relámpagos, lluvias, nieves, rayos y estrellas fugaces. Y como la meditación sobre materia tan abundante sería muy prolija, limítate a examinar, a guisa de ejemplo, lo que es la nube, cómo la ves condensarse de repente y aparecer tenebrosa y espesa en medio de la atmósfera límpida y clara; cómo la crea Dios cuando bien le place; cómo lleva sobre sí, a pesar de su ligereza, la pesada carga del agua de la lluvia y la sostiene en el seno de la atmósfera sin dejarla caer, hasta que Dios le da su licencia, y sólo entonces empieza la nube a dividir el agua de su carga en gotas, cada una del tamaño y figura que Dios quiere darles, y las envía sobre la tierra para regarla, cayendo cada gota separada de la otra, pero continuamente, aunque sin confundirse nunca, sino llevando cada una su propio camino, señalado por Dios, sin desviarse de él, y sin adelantarse ni retrasarse a la gota que la precede en su ruta. Aunque los hombres pasados y presentes se pusieran de acuerdo con los genios para crear una sola de esas gotas o para hacer el cómputo de todas las que caen sobre una región o sobre un poblado, es seguro que de ello se confesarían incapaces, pues sólo Dios que crea la lluvia puede contar las gotas que contiene. Además, cada gota está predestinada por la Providencia para cada partecilla de la tierra y para cada uno de los animales, pájaros, fieras, reptiles e insectos que la habitan: ella lleva inscrito su destino sobre sí misma, con los misteriosos caracteres de la escritura de Dios, que los ojos corporales no perciben y que, sin embargo, dicen que aquella gota cae del cielo para saciar la sed del gusano tal, que en el momento tal llegará al punto cual en el monte tal. Todo esto, sin hablar de las maravillas incontables que laten, bien en la congelación del agua, que, siendo tan sutil y flúida en sí misma, se convierte por el frío en duro y sólido hielo, bien en la formación de los copos de la nieve que caen dispersos, al modo del algodón cuando se le carda. Todo ello es puro efecto de la gracia del omnipotente y Soberano Señor del universo, que lo crea sin colaboración de ningún otro ser. A los hombres no les queda otro recurso más que, si son creyentes, inclinarse humildes y sumisos ante la majestad y grandeza del Creador de tales maravillas, y, si son ciegos e incrédulos, ignorar la esencia y modalidad real de esos fenómenos, aunque emitan conjeturas sobre su causa eficiente y ocasional. Y así, el necio y extraviado incrédulo se satisface con decir: «Si el agua de la lluvia cae, es sencillamente porque es pesada por su naturaleza.» Mas esta propiedad del agua es tan sólo la causa ocasional de su caída, y aunque muy satisfecho crea ese incrédulo que, con saber y decir eso, ya ha descubierto la esencia y la causa real del fenómeno, cabe muy bien preguntarle: Y ¿qué significa y es la naturaleza, y quién la ha creado? ¿Quién es el que ha creado al agua, cuya naturaleza es la gravedad? Y ¿quién es el que hace subir al agua desde las ínfimas raicillas del árbol hasta lo más alto de sus ramas, si es pesada por naturaleza y la pesantez es causa ocasional para que baje y no para que suba? ¿Cómo es que el agua circula por los conductos interiores de los árboles bajando unas veces y subiendo otras, poco a poco y de manera invisible, en forma tal que nadie se da cuenta de su movimiento, hasta que se desparrama por todo el árbol y llega a las extremidades de las hojas y nutre a todas y cada una de sus partecillas recorriéndolas a través de los conductos de unas venas capilares pequeñísimas? El agua entra en cada hoja por su vena grande central, que viene a ser como un río, y de la cual se derivan a todo lo largo de la hoja otras venas menores, que son como canales, de los que a su vez se derivan otras venas mucho más pequeñas, que son como acequias, y de éstas, en fin, otras tan sutiles como hilos de telaraña, imperceptibles del todo a la vista. Así, el agua se extiende por toda la superficie de la hoja y llega por aquellos conductos a todas y cada una de las partículas de la hoja para nutrirlas, hacerlas crecer y darles belleza, frescura y brillo. Lo mismo hace con las partes todas de los frutos del árbol. Ahora bien, si el agua se moviese hacia abajo por su propia naturaleza, ¿cómo se mueve aquí hacia arriba? Porque si lo hace en virtud de la atracción producida por un agente, ¿qué es lo que a este agente le obliga a producir tal atracción hacia arriba? Y si, en fin de cuentas, venimos a parar en que ese agente es el Creador y Rey de cielos y tierra, ¿por qué no haber empezado por ahí? En verdad que por donde acaba el necio es por donde empieza el inteligente [1].

Meditación 3ª: Acerca de los cielos.

Considera que el reino celeste con los astros que lo pueblan es en realidad el universo entero. De modo que quien deje de considerar las maravillas de este reino celeste, es como si escapase a su atención el universo, ya que la tierra y el mar y el aire y todo cuerpo, comparados con el reino celeste, son como una gota de agua en el seno del océano y todavía menos.

Mira, pues, a los cielos, para que veas las maravillas del poder y soberanía de Dios. Porque no creas que el verbo «mirar» significa tan sólo extender la vista para ver el azul del cielo o la luz de los astros que en él brillan, porque también las bestias participan en común contigo de ese privilegio. Levanta, pues, ahora tus ojos hacia el cielo y considera los astros que lo pueblan, con sus revoluciones, ortos y ocasos; el sol y la luna, con sus salidas y puestas y sus movimientos perpetuos e invariables: todos los astros recorren sus rutas fijas, en tiempos determinados sin aumento ni disminución. Considera luego el número y multitud de las estrellas fijas, así como la variedad de sus colores: unas tiran al rojo, otras al blanco y otras al color plomizo. Mira después las figuras que agrupadas forman: unas la figura del escorpión; otras, la del carnero; otras, la del toro, del león o del hombre; de modo que no hay en la tierra forma alguna que no tenga su semejante en el cielo. Mira luego cómo recorre el sol su órbita en el espacio de un año, y cómo, además, sale y se pone cada día, con otro movimiento de traslación que le ha impuesto su Creador. Sin esos movimientos, ni existiría diferencia entre el día y la noche, ni se apreciarían las horas y momentos del tiempo, porque o las tinieblas cubrirían sin cesar la tierra, o la luz la alumbraría sin interrupción, de modo que no habría manera de distinguir cuándo tocaba trabajar y cuándo descansar. Mira, pues, cómo Dios insertó por eso el día en la noche y la noche en el día, aumentando y disminuyendo la duración de ambos ordenadamente. Mira también cómo dividió el año en sus cuatro estaciones, dependientes de la declinación del sol en su marcha, respecto del medio del cielo, para que periódicamente se sucedan el frío y el calor sobre la tierra.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 316-320.

Pero sería inútil empeñarse en agotar las maravillas que laten en la más pequeña partecilla de los cielos. Lo que estamos haciendo es tan sólo una somera insinuación que pueda sugerir cuál haya de ser el método para meditar en esta materia. Cree, pues, en suma, que no hay estrella alguna que no encierre multitud de fines providenciales en su naturaleza, tamaño, figura, color, situación en el cielo y proximidad o lejanía, respecto del centro de éste y respecto de las demás estrellas que la rodean. Ahora bien, si eso mismo dijimos de los miembros que integran tu propio cuerpo, calcula la muchedumbre de fines que encerrará en sí el mundo celeste, que es incomparablemente mayor que el mundo terrestre. Porque tú sabes muy bien que la magnitud de la tierra y la extensión de sus límites es tanta, que ningún hombre podría alcanzarlos ni recorrerlos en todo su circuito. Ahora bien, los astrónomos sostienen unánimes que el sol es ciento sesenta y tantas veces mayor que la tierra; de las estrellas visibles, las de menor tamaño son ocho veces mayores que aquélla, y las de máxima magnitud llegan a ser cerca de ciento veinte veces mayores que la tierra. Y de aquí puedes inferir su altura y distancia, puesto que cabalmente por su lejanía las ves tan pequeñas. Si, pues, una sola estrella tiene un tamaño varias veces doble que el de la tierra, considera ahora la muchedumbre incontable de todas ellas y piensa después cómo será de inmenso el cielo en el cual se hallan todas incrustadas.

Considera luego la rapidez de los movimientos de los astros. Claro es que tú no notas que se muevan, ni menos aún que se muevan velozmente; pero no por eso dudas de que en un abrir y cerrar de ojos recorren la distancia equivalente a la extensión de una estrella, ya que el tiempo transcurrido desde el primer instante en que comienza a aparecer en el horizonte hasta que acaba de salir, es bien exiguo, y esa estrella es mayor cien veces y aún más que la tierra; de modo que en un abrir y cerrar de ojos ha recorrido la esfera celeste una distancia más de cien veces mayor que la magnitud de la tierra. Y así se mueve continuamente, sin que de ello te des tú cuenta.

Y ahora considera cuán grande es el poder de su sabio Creador que, a pesar de la inmensidad del mundo celeste, ha encerrado su imagen en la niña del ojo, que es tan pequeña. Porque si te sientas en el suelo y abres los ojos en dirección al cielo, lo ves de una vez en toda su extensión y con los incontables astros que lo pueblan. Pero más que en ese espectáculo del cielo, fija tu mirada en su Creador y considera cómo le ha dado el ser y cómo lo mantiene en el firmamento, sin necesidad de visibles columnas que lo sustenten ni de cables que lo sostengan colgado. El universo entero es como una casa, cuyo techo es el cielo. Tú entras a la casa de un rico, y al verla decorada con pinturas y sus muros recubiertos con oro, no acabas de maravillarte ni dejas ya jamás, en el resto de tus días, de hablar de ella y de ponderar su hermosura. En cambio, contemplas continuamente este inmenso palacio del universo, la tierra, con su techo, que es el firmamento, y con sus muebles, que son las maravillas todas de aire y tierra, animales y plantas con todas sus pinturas y adornos, y ni de él hablas ni hacia él se vuelve atento tu corazón. Y, sin embargo, ¿qué vale aquel palacio del rico, comparado con este inmenso palacio de la creación, si, en fin de cuentas, él es una mínima parte de la tierra, y ésta, a su vez, es la más vil de las partes que integran el palacio del universo? ¿Cómo es, pues, que, a pesar de todo, no lo miras? La razón no es otra, sino que se trata de la casa de tu Señor, construída y ordenada sólo por Él, mientras que tú vives olvidado de tu propia alma, de tu Señor y de su casa y ocupado tan sólo en llenar tu vientre y buscar la honra mundana. Y eso, que no puedes comer, aunque quieras, sino la décima parte de lo que una bestia come, de modo que estás en eso diez grados por bajo de la bestia. Y el *summum* de la honra mundana a que aspiras se reduce a que diez o cien conocidos te den exteriormente muestras de respeto y te alaben con sus lenguas en presencia tuya, aunque interiormente formen de ti el peor concepto; y aun en el caso de que sean sinceros en el amor que te muestran, ello no os reporta, ni a ti ni a ellos, provecho ni daño; sin contar, además, con que en tu mismo pueblo hay ricos judíos y cristianos que gozan de mayor prestigio social que tú. Y, sin embargo, vives preocupado de este engañoso apetito de honra, en vez de fijar tus miradas y tu anhelo en la hermosura del reino celeste y en la gloriosa majestad de su Rey y Señor.

A la verdad que tú y tu entendimiento os parecéis a aquella hormiga que, al salir por la boca de su hormiguero, abierta en el interior de uno de los alcázares reales, altísimo de techos, sólido de muros, repleto de tesoros y riquezas y poblado de criados y de esclavas, no le ocurriera hablar, si hablar pudiese, al encontrarse con otra hormiga de sus compañeras, sino de su hormiguero y de su comida y del modo de almacenarla, y, en cambio, ni del alcázar regio que había visto, ni del rey que en él habitaba le ocurriese hablar palabra o pensar un solo momento, porque fuese incapaz de apartar sus miradas de sí propia, de su comida y de su hormiguero para dirigirlas a otra cosa cualquiera. Así, pues, también tú, como esa hormiga, vives sin cuidarte de considerar la casa de Dios, que es el cielo, y sus habitantes, que son los ángeles. Tan sólo conoces de los cielos lo que la hormiga conoce del techo de tu propia casa, y de los ángeles que los pueblan lo que aquélla conoce de ti y de quienes contigo habitan en tu morada. Es decir, nada. Pero con esta diferencia bien notable: que la hormiga carece de medios y facultades para conocerte y conocer las maravillas de tu casa y el arte de su arquitecto, mientras que tú posees aptitud para examinar en todas direcciones el reino celeste y para darte cuenta de sus maravillas [1].

14 — PRECEDENTES CRISTIANOS DE ESTA DOCTRINA

Los historiadores de la espiritualidad cristiana [2] han explorado los orígenes de la meditación metódica, y todo el resultado de sus investigaciones puede condensarse en estas tres etapas que al parecer ofrece la evolución histórica de este ejercicio instrumental de la perfección: 1ª, la *lectio divina* o *litúrgica* del monacato antiguo; 2ª, la *meditación libre* sobre temas litúrgicos o no, sin sujeción a método fijo, que florece en la Edad Media; 3ª, la *meditación metódica*, que apunta ya en los siglos XV y XVI y que adquiere su forma definitiva en el *Exercitatorio* de García de Cisneros y en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola y de sus glosadores.

Como ejercicio distinto de la oración o plegaria litúrgica, fué conocida, en efecto, desde antiguo: el rezo o lectura, atenta y devota, de la Sagrada Escritura provocaba, en las almas de los monjes y eremitas, afectos y propósitos saludables y hasta estados místicos de alta contemplación. La regla de San Benito y otras filiales o paralelas suyas recomiendan este ejercicio, pero sin señalar para él días ni horas fijas, como tampoco temas determinados ni reglas metódicas. Era, pues, una parte integrante de la liturgia, aunque separable de ésta.

Por natural evolución, esta *cogitatio* o *studium* de los textos revelados aplicóse también a otros que no eran bíblicos ni litúrgicos, como temas de meditación. Así, desde San Bernardo, hasta los siglos XIV y XV, se usan ya colecciones de máximas religiosas, principalmente sobre la vida de Cristo, para este ejercicio espiritual, pero con un carácter más afectivo que intelectivo y todavía sin sujeción a reglas metódicas que ayuden a desenvolver lógicamente la consideración o investigación mental sobre el tema o punto de cada máxima meditada. Tan sólo los Victorinos, Hugo y Ricardo, dan a la meditación este carácter de búsqueda de la verdad por la inteligencia, análoga a la investigación filosófica; pero esta innovación, patrimonio personal de ambos escritores, fué una excepción aislada y sin influencia sobre los medios espirituales de su época.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 320-323.

[2] Cfr. Poulain, *Des Graces d'oraison* (París, Retaux, 1906), p. 38; Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, I, s. v. «Méditation», y III, 7-34; Naval, *Curso de teología ascética y mística* (Madrid, 1914), pp. 84 y 90; Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* ² (París, Alcan, 1931), pp. 378-383; Watrigant, *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au quinzième siècle* (París, Lethielleux, 1919) e *Histoire de la méditation méthodique* (en *Revue d'ascetique et de mystique*, 1922-1923).

Hay que llegar al siglo XIV-XV, para que el germen de los Victorinos comience a fructificar, dando origen a métodos de meditación u oración mental, más o menos sistemáticos y complicados, entre algunos benedictinos y canónigos regulares de Flandes, Francia, Italia y España. Que estos métodos influyesen o no y en qué medida sobre San Ignacio de Loyola, es problema muy discutido y del todo ajeno a nuestro propósito. Al margen de la polémica queda siempre el hecho positivo de que el método ignaciano, a diferencia de sus precursores, se caracteriza: por el ejercicio de las tres potencias del alma, la potencia representativa, la afectiva y la volitiva (pensar, para sentir y proponer); por la distribución del tema meditado en puntos que lo analicen, facilitando así la ponderación mental de todos sus aspectos, y por la práctica cotidiana y matutina del ejercicio, durante una hora.

Este esquema histórico de la oración mental en el mundo cristiano da un valor extraordinario a la doctrina de Algazel sobre el tema, porque, como en otros aspectos de la cultura, el islam nos ofrece en éste un desarrollo anticipado de ideas y prácticas heredadas del cristianismo. En primer lugar, es indiscutible que de éste proceden, por tradición más o menos directa, las ideas cardinales del tratado algazeliano que hemos traducido acerca de la importancia y mérito de la meditación, así como algunos de los métodos en él aconsejados para su ejercicio, singularmente el de la lectura meditada del Alcorán y de las sentencias de Mahoma, que se nos ofrece como un calco fiel y evidente de lo que fué la meditación en las dos primeras etapas de su evolución dentro del cristianismo: la *lectio divina* o litúrgica fué también, en efecto, una lectura meditada de la Sagrada Escritura y de máximas o sentencias no bíblicas. Pero, en segundo lugar, la doctrina algazeliana, después de aprovechar esos precedentes que le ofrecía el legado cristiano, se adelanta en varios siglos a las transformaciones evolutivas que éste experimentó en la centuria XVI.

Comparando el método de Algazel con el de San Ignacio, pronto se echa de ver la perfecta semejanza que los une: en ambos, efectivamente, rige el mismo plan metódico. La oración mental ha de ser cotidiana y debe practicarse en la primera hora de la mañana, después del sueño. Su asociación con el ejercicio, también matutino, del examen particular de conciencia insinúase en Algazel tan claramente, que aparece recomendado este último como tema de la meditación, al lado de otros. Porque la abundancia de temas ofrecidos por uno y otro método es tanta, que, aun excluyendo los privativos de la dogmática cristiana, difícilmente faltan en Algazel los que San Ignacio y sus continuadores o glosadores aconsejan y utilizan. Así, por ejemplo, al fin de la cuarta semana de los *Ejercicios*, recomienda San Ignacio, lo mismo que Algazel, un «modo de orar» que tiene por tema los pecados propios, basado en los mandamientos de la ley de Dios, en los pecados capitales, en las potencias del alma y en los cinco sentidos corporales. Pero todavía más que en las materias de la meditación coinciden ambos en el método de practicarla, ya que uno y otro ponen en actividad las tres potencias del alma, evitando el exclusivo predominio del razonamiento especulativo y de la moción de afectos. Claro es que San Ignacio, ajeno por completo a las preocupaciones filosóficas, no se cuida, como lo hace magistralmente Algazel, de motivar y razonar las características de este «ejercicio de las tres potencias», buscando en el mecanismo de la humana psicología fundamento para la técnica del meditar y encontrándolo en aquella ley primera que, según él, gobierna todos los fenómenos de la vida espiritual: la idea provoca la emoción, y la emoción produce el acto volitivo [1].

En este punto, pues, Algazel aparece a los ojos del historiador de la espiritualidad como el precursor de los creadores de la meditación metódica, San Ignacio de Loyola, Fray Luis de Granada y San Francisco de Sales, para no mencionar más que los principales. Con ellos, además de coincidir en todas las reglas características del plan, coincide también en atribuir a la meditación metódica un papel meramente preparatorio y secundario dentro de la vida espiritual, distinto de la contemplación e inferior a esta cima de la escala mística, en la cual el alma alcanza la unión transformante.

---

[1] Cfr. tomo II, pp. 14-21.

CAPÍTULO XXIX

EL CANTO RELIGIOSO[1]

1. Su naturaleza y especies. — 2. Efectos del canto religioso, por el sentido de su letra. — 3. Efectos del canto religioso, por la emoción que en el alma produce su música. — 4. Efectos que produce la audición del Alcorán. — 5. Normas externas e internas para la audición del canto religioso y criterio para discernir cuáles de sus efectos extáticos son laudables o vituperables. — 6. Origen cristiano de este ejercicio devoto.

1 — SU NATURALEZA Y ESPECIES

Dios ha establecido entre los cánticos armoniosos y el alma humana una misteriosa relación, en virtud de la cual ejercen aquéllos sobre ésta un influjo emotivo maravilloso: unos producen alegría y otros tristeza; unos hacen dormir, otros reír y otros conmueven profundamente el organismo haciendo que se muevan rítmicamente los miembros, sobre todo, las manos, los pies y la cabeza. Pero no hay que creer que tales efectos se deban a la letra poética de los cánticos, porque también se dan de ordinario con la sola música instrumental. Por eso, es proverbial decir que aquel a quien no le emociona la primavera con sus flores ni el laúd con sus cuerdas, es porque tiene una complexión orgánica trastornada que no admite curación. Ni ¿cómo puede ser la emoción efecto exclusivo de la letra cantada, si es un hecho de experiencia palmaria que también produce sus efectos en el niño que, cuando en su cuna llora, le hace callar cualquier sonido armónico, al cual presta atención, distrayéndole de lo que le hace llorar? Hasta el camello, a pesar de su natural estúpido, se deja influir por el canto del acemilero que lo guía, y en forma tal, que aligera el paso, aunque la carga que lleve sea muy pesada, y recorre en mucho menos tiempo largas distancias, porque se avivan sus fuerzas con el canto y esa viveza le reanima y alegra. Es más: cuando los desiertos recorridos se prolongan y los fardos y cargas que lleva encima le abruman de fatiga, basta que oiga el canto del acemilero, para que alargue el cuello e incline sus orejas, tratando de escucharle mejor, y acelere el paso hasta desbaratar la carga; y a veces, aun estando a punto de perder el aliento por lo veloz de la marcha y el peso abrumador de los fardos, ni siquiera se da de ello cuenta, a causa de la vivacidad que con el canto ha cobrado. Así, pues, el influjo del canto en el alma es de evidencia sensible, y el hombre que no lo siente es imperfecto, desequilibrado, refractario a lo espiritual y más grosero y burdo que los camellos, las aves y aun que las bestias todas, ya que todas sin excepción se dejan conmover por los cantos armoniosos.

---

[1] *Iḥyā'*, II, 182-210: *Kitāb ādāb al-simāᶜ wa-l-waŷd.* Un esbozo del contenido de este tratado, en lo relativo a la licitud de la música para el común de los fieles, se insertó ya en el cap. III de esta obra (cfr. tomo I, pp. 147-149). Aquí completamos aquel esbozo extractando lo relativo al canto religioso en sus varias formas. Una traducción inglesa de todo este tratado fué publicada hace años por D. B. Macdonald (*Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing)*, en JRAS, Londres, 1901-1902. Sobre la totalidad del problema — la música en el islam — véase J. Ribera, *La Música de las Cantigas* (Madrid, 1922), pp. 22-53.

Ahora bien, el canto, desde el punto de vista de este su influjo emocional en el alma, no es lícito ni ilícito en sí mismo, sino según los casos y las personas y las especies de canto. El juicio que merezca dependerá siempre de lo que en el alma del que lo oiga exista de antemano, pues el canto no pone en el alma lo que en ella no hay; lo único que hace es poner en conmoción los sentimientos que en el corazón predominan.

El canto armonioso con palabras rimadas y rítmicas empléase de ordinario en varios casos con determinados fines religiosos, a cuya realización tiende la emoción que en el alma provocan. He aquí los principales:

1° *Cantos de la peregrinación.* — Los peregrinos acostumbran, en efecto, a rondar por los pueblos, antes de emprender la peregrinación a la Meca, cantando al son del tambor y de la dulzaina poesías en las que describen el templo de la Kaᶜba y sus santos lugares, la Mansión de Abrahán, el muro que rodea el recinto sagrado, el pozo de Zamzām y las ceremonias de la peregrinación, incluso el viaje por los desiertos de la Arabia. Estos cantos excitan en las gentes el deseo de hacer la peregrinación a la Casa de Dios y lo reavivan si ya existía. En ambos casos, son tan laudables estos cantos como el deseo que excitan, ya que la peregrinación a la Meca es una obra buena. Al orador sagrado le es lícito ingerir en sus sermones párrafos en prosa rimada con el fin de excitar en los oyentes el vivo deseo de hacer la peregrinación, describiendo los santos lugares de la Meca y los ritos de aquélla y ponderando a la vez el alto mérito de esta obra buena. Lo que es lícito y laudable en el predicador, también tiene que serlo en quien para igual fin emplea la poesía en vez de la prosa rimada, pues con la medida del verso, añadida a la rima, las palabras de la canción ejercen sobre el alma una impresión más honda, y esta impresión se hace todavía más intensa, si a esos elementos se suma una buena voz y una melodía artística, cuyas cadencias se subrayan todavía más con los golpes del tambor y el son de la dulzaina.

2° *Cantos fúnebres.* — Estos cantos de lamentación por los difuntos, que producen tristeza y llanto en los oyentes, serán vituperables, si provocan sentimientos de desesperación e impaciencia contra los decretos de la Providencia divina, que son irremediables. Por eso el Profeta prohibió las ruidosas lamentaciones de las plañideras en los entierros. En cambio, son laudables otros cantos, tan tristes como los fúnebres, si en ellos se lamenta el hombre de su propia imperfección y llora sus pecados y faltas, porque tales lamentaciones provocan en el alma sentimientos de dolor saludable por lo pasado y propósitos de enmienda para el futuro, como lo hizo David en sus *Salmos.*

Por lo mismo es laudable en el orador sagrado recitar desde el púlpito con voz conmovedora endechas tristes de este género, hasta llorando de veras y haciendo llorar a sus oyentes.

3° *Cantos festivos.* — En las circunstancias en que la alegría es lícita, es laudable también entonar cánticos que produzcan regocijo en las almas. Tal ocurre con los cantos de pascuas, con los de bodas, con los que se entonan en los banquetes para celebrar el regreso del ausente, el nacimiento de un hijo, su circuncisión o el término feliz de su aprendizaje del Alcorán.

4° *Cantos de amor místico.* — El alma que ama a Dios apasionadamente, que no ansía otra cosa sino unirse con Él, que en toda cosa que sus ojos miran no ve más que a Dios y que todo lo que oye lo oye como si de Dios lo oyera o a Dios se refiriese, es evidente que el canto no puede producir en esa alma otro efecto que el de excitar y avivar su deseo de Dios y la pasión amorosa que por Él siente, enardeciendo su corazón y haciendo surgir en él delicias espirituales variadísimas, al par que iluminaciones o revelaciones, imposibles de describir, porque sólo quien las ha gustado es capaz de conocerlas.

A estos estados del alma llaman los *ṣūfíes* «waŷd», que significa originariamente «encuentro» y traslaticiamente «emoción», porque surgen de improviso en el alma de quien los experimenta, sin que antes de oír el canto religioso los hubiere jamás encontrado. A su vez, estos estados son causa ocasional de ciertos otros efectos y secuelas, que con sus ardores queman el corazón y lo purifican de sus manchas, como el fuego material purifica de toda ganga los minerales preciosos que se someten a su acción. Después, a la purificación así obtenida siguen visiones o contemplaciones intuitivas y revelaciones, que son la meta a que aspiran los que a Dios aman y el fruto final de todas las buenas obras.

La causa de que tales estados de alma sobrevengan al corazón con el canto religioso es aquella misteriosa y secreta relación que dijimos ha establecido Dios entre la melodía de la música y el espíritu humano, el cual, subyugado por ella, experimenta alegría, deseo, tristeza, bienestar y angustia. Penetrar esa misteriosa causa de que los sonidos influyan así en el espíritu, pertenece ya a la sutil ciencia de las revelaciones místicas. El hombre estúpido, insensible y duro de corazón, a quien le está por eso vedado sentir el deleite espiritual del canto, maravíllase al ver cómo se deleitan los demás oyéndolo, cómo se emocionan, cómo se altera su estado psicológico y se demuda su color; pero su admiración es como la de la bestia de carga, incapaz de apreciar el deleite que los hombres sienten comiendo dulces, o la del impotente que no puede concebir el placer de la unión sexual, o la del niño que no es capaz de apreciar el placer del mando y de los honores, o, en fin, la del ignorante que se extraña de que otros digan sentir deleite en conocer a Dios, su majestad y su gloria y las maravillas de su omnipotencia. En todos estos casos, la razón es una sola y la misma, a saber, que el deleite es una especie de percepción, y toda percepción exige un sujeto y una potencia de percibir; por tanto, el sujeto que no posea perfecta esa potencia de percibir, no se concibe que sienta deleite. ¿Cómo va a sentir el placer de los sabores el que carezca del sentido del gusto? ¿Cómo va a percibir el deleite de la música el que no tenga oído, o el placer de conocer los inteligibles el privado de entendimiento? Así, pues, también el gusto del canto religioso, que el corazón experimenta después de haber llegado a los oídos la voz del cantor, se percibe con un sentido interior que el corazón posee, y, por tanto, el que no lo posee no puede sentir tampoco ese placer [1].

2 — EFECTOS DEL CANTO RELIGIOSO, POR EL SENTIDO DE SU LETRA

Cuatro son las situaciones en que puede encontrarse el sujeto, al escuchar el canto religioso:

1ª Es la de quien lo escucha de una manera física, es decir, sin entender la letra y deleitándose tan sólo con la audición de los sonidos armoniosos y melodiosos de su música. Tal actitud es lícita, aunque de baja condición, ya que de ella participa también el camello y aun todos los animales irracionales, porque para gustar ese placer no es necesario otro requisito que la vida física: a todo animal irracional le deleitan en cierta medida los sonidos armoniosos.

---

[1] *Iḥyā'*, II, 187-190.

2ª La segunda actitud en que puede oírse el canto religioso, consiste ya en entender el sentido de las palabras de amor cantadas, pero aplicándolas, no a Dios o a las cosas divinas, sino a una criatura humana, determinada o no. Tal actitud, propia de los jóvenes sensuales, es de tan villana condición, que no merece que de ella tratemos, limitándonos tan sólo a reprobarla rotundamente.

3ª Consiste en aplicarlo a los varios estados psicológicos que el alma del oyente experimenta en sus tratos con Dios, ya de tranquila seguridad, ya de dificultad en conseguir la gracia de la unión. Tal actitud es propia de los que aspiran a la perfección, sin haber salido aún del noviciado. Es, en efecto, evidente que la voluntad del que aspira a la perfección tiende a un fin, como meta de sus aspiraciones, que es conocer a Dios, encontrarlo y unirse a Él, mediante la contemplación mística y la revelación previa de los velos que lo ocultan. Para lograr esa meta necesita, naturalmente, un camino que recorrer, unos ejercicios que practicar y unos estados de alma que tales ejercicios despertarán en su corazón. Así, pues, cuando oiga una canción que le habla de los reproches del Amado o de los íntimos coloquios con Él, de buena acogida o de repulsa, de unión o de separación, de aproximación o de alejamiento, de añoranza por el bien perdido o de ardiente sed por lo que el amante espera, de deseo y ansia de llegar o de desesperación y tedio, de familiaridad y fiel cumplimiento de las promesas o de infidelidad y temor de ruptura, y, en fin, de los preparativos para la unión o de cualquiera otro de los tópicos usuales en las poesías eróticas, es natural que algunos de los estados de ánimo en ellos descritos tendrán que coincidir con los que el alma del oyente experimenta en su aspiración hacia Dios y, así, al oír esos tópicos, parece como si el eslabón golpeara el pedernal de su alma e hiciese saltar de ella de repente las chispas ardientes del deseo de Dios, provocando en ella nuevos estados, distintos de los ordinarios, y ofreciéndole ancho campo para aplicar a ellos el sentido de las palabras del canto erótico, sin cuidarse de que tal aplicación corresponda o no exactamente a la intención del poeta que lo compuso. Y es que toda frase tiene varios sentidos, que sólo los inteligentes atinan, más o menos, a comprender.

Pongamos algunos ejemplos de estas aplicaciones e interpretaciones, para que no vaya a pensar algún necio que, cuando el devoto oye mentar en esas canciones la boca, las mejillas o el cabello de la amada, únicamente entiende estas palabras en su sentido literal.

Cuéntase de un devoto que al oír cantar este verso

Díjome el mensajero [de mi amada]: «Mañana te visitará.»
Yo le respondí: «Pero ¿sabes acaso lo que dices?»,

le produjo tan viva emoción la letra y la música, que extasiado de alegría se puso a repetir el verso, cambiando en él la palabra «visitará» por «visitaremos». Cuando volvió en sí, preguntáronle por la causa de tamaño regocijo y él respondió: «Es que he recordado las palabras del Profeta cuando dijo que los bienaventurados en el paraíso visitan a su Señor, una vez cada viernes.»

Cuenta asimismo Ibn al-Darrāŷ [1]: «Pasaba yo en compañía de al-Fūṭī por la orilla del Tigris, entre Basora y Ubulla, cuando vimos en el mirador de un palacio a un hombre, delante del cual una esclava cantaba este verso:

Cada día cambias. Mejor te sería otra cosa.

Mas he aquí que un hermoso joven, que, cubierto de harapos y llevando en la mano una jarra, escuchaba la canción al pie del mirador, exclamó: ‘ ¡Muchacha! Por Dios y por la vida de tu señor, ¿no repetirás otra vez ese verso?' Repitió el verso la muchacha, y entonces dijo el joven: '¡Por Dios juro que así es mi cambio en mis relaciones con Dios, que es la Verdad!' Y al decir esto, lanzó un sollozo y murió. Detuvimos entonces el paso para ver de prestarle auxilio y oímos que el dueño del palacio le decía a la esclava: 'Eres libre por amor de Dios.' Después de esto, las gentes de Basora salieron de la ciudad y lo llevaron al cementerio, para enterrarlo, después de hacer por su alma los funerales. Una vez que lo hubieron sepultado, dijo el dueño del palacio: 'Pongo a Dios por testigo de que todo cuanto poseo, incluso este palacio, lo destino a su servicio y que todas mis esclavas son, desde este momento, libres.' Y diciendo esto se quitó sus vestidos, se envolvió en una manta y volviéndose, mientras las gentes lo miraban llorando, desapareció sin que se volviese a tener noticia de su paradero.»

---

[1] Abū-l-Ḥasan b. al-Ḥusayn, *ṣūfī*, natural de Ray (Persia) y habitante en Bagdād.

Lo que de este relato nos interesa es notar que aquel joven devoto, como vivía engolfado todo el tiempo en el recuerdo de Dios y preocupado vivamente del estado de sus relaciones con Él y, además, tenía conciencia de su incapacidad para cumplir con perseverancia y firmeza los requisitos que su trato con Dios exigía, estaba afligido por la versatilidad de su corazón, tan inclinado a desobedecer las leyes divinas; y por eso, así que hirió sus oídos aquel verso tan coherente con su estado espiritual, lo oyó como si Dios mismo fuera quien le hablase y le dijera:

«Cada día cambias. Mejor te sería otra cosa.»

Pero el que oye con este espíritu el canto religioso, es decir, como si a Dios oyera, conviene que tenga sólida instrucción en lo que las normas de la fe ortodoxa establecen acerca de Dios y de sus atributos, para que evite el peligro de aplicar a Dios cosas que, por repugnar a su naturaleza, son impías o heréticas. Este peligro no lo evitará el devoto novicio más que aplicando la letra del canto a su solo estado espiritual, sin relación alguna con los atributos divinos. Un ejemplo típico de errores de este género nos lo ofrece cabalmente el verso del relato anterior. Porque si el joven, al oírlo, lo hubiese repetido como dirigiendo él mismo la palabra a Dios y atribuyendo a Éste cambio o versatilidad de ánimo, habría incurrido en pecado de infidelidad. Ello acaece a menudo al novicio, por ignorancia pura y simple, sin mezcla de convicción consciente de su error; pero a veces también nace de ignorancia, que es efecto de cierta especie de convicción, es decir, por creer el oyente que los cambios de su propio estado espiritual y, en general, los de todas las cosas de este mundo, proceden de Dios. Ahora bien, esto, en el fondo, es verdad, ya que Dios es quien pone al corazón del místico, unas veces, en anchura y otras en aprieto, unas lo ilumina y otras lo sume en tinieblas, unas lo endurece y otras lo ablanda, unas le da la perseverancia en la virtud y fuerzas para seguir obedeciéndole y otras lo somete al imperio de Satán para que lo desvíe de su santa ley. Todo esto procede de Dios indudablemente. Ahora bien, de quien proceden estados diferentes en momentos sucesivos, se dice de ordinario que es caprichoso y versátil. Y quizá el poeta no pensó, al hablar de «cambios» en su verso, más que en la versatilidad caprichosa de su amada, que unas veces lo acoge afable y otras lo rechaza, unas veces se acerca a él y otras veces lo aleja. Éste es, efectivamente, el sentido del verso en cuestión; pero entenderlo así respecto de Dios es impiedad pura y simple. Antes bien, es preciso saber que Dios, al revés de sus siervos, produce cambios en los seres, sin sufrir Él mismo cambio alguno y altera las cosas sin experimentar Él alteración. Pero esta verdad el novicio la conoce tan sólo por fe ciega en la autoridad de quien se la enseña, mientras que el místico intuitivo la conoce con la certeza real y verdadera que es fruto de la revelación. Es esta verdad una de las más admirables propiedades de la soberanía del Señor: cambiar las cosas, sin sufrir Él mismo cambio alguno, no se concibe, en efecto, más que de Dios, pues todos los demás seres se cambian, al cambiar a otro.

Hay también oyentes a quienes la intensidad de la emoción les subyuga hasta el extremo de caer en un estado semejante a la embriaguez, que les pone fuera de sí y les hace prorrumpir en reproches contra Dios, acusándolo de injusto y parcial en la distribución de sus dones y gracias a los corazones de sus siervos, puesto que a unos los elige y distingue como a íntimos amigos y a otros los aleja de su presencia como a réprobos y extraviados, otorgando sus favores o negándolos a quien bien le place, sin que nadie se lo impida, no negando su gracia ni a los infieles, a pesar de sus previos deméritos, pero sin conceder tampoco el don de la luz profética a los profetas como premio de sus méritos pasados. Si, ante este hecho, viene a las mientes la pregunta de por qué Dios, sin previsión de méritos y deméritos, trata con tamaña desigualdad a quienes son igualmente siervos suyos, una voz se oirá salir de tras los velos que ocultan a la Majestad gloriosa de Dios, diciendo: «¡No traspases las lindes del respeto, preguntando por lo que Él hace, y sé comedido y cortés en el uso de la lengua!» Claro es que este comedimiento en lo externo, es decir, en las palabras, pueden sin dificultad observarlo la mayoría de los devotos. En cambio, el comedimiento interior, que consiste en reprimir y rechazar las tentaciones de duda que al espíritu asaltan ante el espectáculo de aquellas diferencias de trato que Dios guarda con sus siervos, acercando a unos y alejando a otros de su presencia y dando a unos la felicidad y a otros la infelicidad por eternidad de eternidades, ese comedimiento ya no es patrimonio, sino de los que tienen instrucción sólida en la ciencia de Dios. Ellos saben, en efecto, que es Dios el que mueve en su fondo más íntimo y escondido a los corazones humanos, y el que los trastorna y perturba hasta ponerlos como ebrios y tan fuera de sí, que casi están a punto de romper las ataduras de esa cortesía interior y del comedimiento del espíritu. Sólo aquellos a quienes Dios preserva de tamaño peligro con la luz de su dirección y con la gracia de la inmunidad, están de él libres.

Como se ve, en el canto religioso, considerado bajo este aspecto de su sola letra, late un peligro mayor que el que antes señalamos debido a su interpretación sensual, ya que si la consecuencia de éste es un pecado, la de aquél es un error contra la fe.

Se puede dar también el caso de que dos oyentes de un mismo verso lo entiendan en dos sentidos diferentes, uno atinado y otro erróneo o ambos a dos atinados, y cabe también que lo entiendan hasta en dos sentidos diametralmente opuestos, sin que en ello haya contradicción, porque cada uno corresponda al respectivo estado de ánimo del sujeto. Así se cuenta que el asceta ʿUtba al-Gulām [1] oyó a uno que cantaba este verso:

¡Glorificado sea el Señor del cielo!
En verdad que el amante vive en el dolor,

y al oírlo exclamó: «Es cierto.» En cambio, otro asceta, que a la vez lo escuchaba, dijo: «Es falso.» Pero un místico, experto en cosas de espíritu, replicó: «Ambos a dos aciertan.» Y así era en verdad, pues el primero, el que asentía a las palabras del segundo hemistiquio, amaba a Dios, pero por no haber logrado todavía la posesión de lo que amaba, sentíase sumido en aflicción y pena por los obstáculos que para la unión encontraba y por la fuga de su Amado, mientras que el otro, el que negaba el dolor del amante, era porque gozaba ya de la íntima familiaridad del Amado y así, por el exceso de su amor, encontraba deleite hasta en las penas que sufría, o bien, si negaba en el amor el dolor, era porque no sentía de presente, como el primero, obstáculos para el logro de lo que su voluntad quería, ni temía para el futuro el peligro de perderlo, antes bien, mantenía viva en su corazón la esperanza de conservarlo. Se ve, pues, aquí cómo la interpretación de las palabras varía, según la diversidad del estado de ánimo que domina al que las oye.

Cuéntase también que Abū-l-Qāsim b. Marwān, discípulo de Abū Saʿīd al-Jarrāz [2], dejó de asistir durante muchos años al ejercicio del canto religioso, y la primera vez que asistió invitado a una sesión, oyó a uno que cantaba este verso:

En medio del agua está de pie, sediento,
pero no le dan de beber.

---

[1] Asceta de Basora, famoso por sus mortificaciones, que floreció en el siglo VIII de J. C.

[2] *Ṣūfī* de Bagdād que floreció en el siglo X de J. C.

Al oírlo, levantóse el auditorio y de la emoción cayeron en éxtasis. Cuando volvieron en sí y quedaron en silencio, les preguntó Abū-l-Qāsim qué era lo que tanto les había impresionado del sentido de aquel verso, y ellos le indicaron que la alusión a la sed de los altos estados místicos y la privación de ellos, a pesar de la presencia real de sus causas. Pero como no le satisficiese aquella explicación, le preguntaron: « —¿Cuál es, pues, el sentido que tú le encuentras?» Él les respondió: « — Que, estando el alma ya en medio de los estados místicos y honrada por Dios con los carismas, no se le conceda ni la más exigua porción de ellos.» Aludía con esto a la existencia de una realidad mística tras los estados y los carismas: los estados la preceden como preámbulos suyos y los carismas echan ya raíces en el campo en que aquélla aparece, aunque de hecho no se la logre todavía. Sin embargo, entre el sentido que dió al verso Abū-l-Qāsim y el que le daban los otros *ṣūfíes* no había más que una simple diferencia de grado en la sed espiritual a que el verso alude: el que se ve privado de los estados místicos, siente sed de ellos; pero si los logra, siente, una vez más, sed de lo que tras ellos existe.

4ª La actitud cuarta del que oye el canto religioso es patrimonio exclusivo del místico que, por haber pasado ya a través de todos los estados y moradas del camino espiritual, no se preocupa de entender la letra en sentido alguno que se refiera ni a su propia alma, ni a sus estados y moradas, ni a ninguna otra cosa que no sea Dios, porque su espíritu está como atónito, abstraído y engolfado en el mar de la contemplación extática de Dios, tal como las mujeres que se cortaron las manos sin sentir dolor, extáticas al contemplar la hermosura de José [1].

A este estado lo llaman los *ṣūfíes* «inconsciencia de sí mismo», y, claro es, que si en él pierde el sujeto la conciencia de sí mismo, mucho más la perderá de todas las otras cosas que no son él. De modo que, en tal estado, queda el místico sin darse cuenta de cosa alguna, excepto del Ser único, Dios, objeto de su contemplación. Hasta pierde también la conciencia de esta misma contemplación, porque si el alma le prestase atención y se diese cuenta de que contempla, dejaría *ipso facto* de atender al objeto contemplado. Pasa lo mismo con la visión física: el que embelesado mira un objeto bello, no se da cuenta de su propio estado de abstracción contemplativa, ni de los ojos con que lo mira, ni de su corazón en que el deleite de mirarlo reside. Tampoco el ebrio tiene conciencia de su embriaguez, ni el que siente placer se da cuenta de su propio deleite, sino, tan sólo, del objeto que se lo produce. En el conocimiento intelectual sucede algo análogo: el acto de conocer un objeto es distinto del acto de conocer que se lo conoce, y cuando al sujeto le viene a las mientes este acto reflejo de conocer que conoce al objeto, pierde la conciencia del objeto conocido. Ahora bien, esto que con las cosas criadas ocurre, ocurre también a veces con el Creador, aunque entonces sobreviene, de ordinario, como el relámpago súbito, que no persiste ni dura, y si durase, no serían capaces de soportarlo las facultades humanas, que bajo su peso abrumador se trastornarían y hasta moriría el sujeto. Así se cuenta de Abū-l-Ḥasan al-Nūrī [1] que, asistiendo a una sesión de canto religioso, oyó este verso:

---

[1] Alude a la leyenda, contenida en el capítulo XII del Alcorán, sobre el patriarca bíblico José y la mujer de Putifar.

Jamás cesé de habitar en una de las moradas de tu amor
que a los corazones humanos deja atónitos cuando la habitan.

Y, al oírlo, se puso de pie y, dominado por la emoción extática, salió corriendo como loco, y tropezando en un montón de cañas recién cortadas cuyas raíces habían allí quedado como espadas, púsose a andar sobre ellas hasta la mañana, a la vez que repetía el verso, mientras brotaba la sangre de sus pies, que se hincharon, igual que sus piernas. Sólo muy pocos días vivió después de aquello.

Este cuarto grado, propio de los sinceros amigos de Dios en el entender el sentido místico del canto religioso y en su emoción extática, es superior a todos los otros, porque aun el grado tercero, es decir, aquel en que el sujeto aplica la letra a sus varios estados psicológicos, está muy por bajo de los grados de la perfección, ya que en él se mezclan todavía los atributos de la humanidad, y eso es cierta imperfección, puesto que la perfección está en que el sujeto pierda del todo la conciencia de sí mismo y de sus estados, es decir, que se olvide de ellos y no les preste atención (como las mujeres de que antes hablamos no se dieron cuenta de sus propias manos cortadas ni de los cuchillos), porque, al oír el canto religioso, lo oiga tan sólo para Dios, en Dios, con Dios y de Dios.

---

[1] Místico de Bagdād que floreció en el siglo IX de J. C.

Este grado es, por eso, patrimonio exclusivo de quien se ha sumergido ya en el fondo del mar de las esencias reales y pasado más allá de la playa de los estados psicológicos y de los actos externos, identificándose con la confesión de la sola existencia de la unidad divina y realizando de verdad esta idea en su espíritu con sinceridad de intención, en forma tal, que no quede en el sujeto nada de sí mismo, por haberse extinguido del todo en él su humanidad, no prestando atención alguna a los atributos de ella.

Claro es que al decir que el sujeto se aniquila o extingue, no me refiero a su cuerpo, sino tan sólo a su corazón, y por corazón no entiendo el corazón de carne y sangre, sino un ser misterioso y sutil que con el corazón material tiene cierta relación secreta, tras del cual todavía late otro ser misterioso, el espíritu que de Dios procede y que tan sólo lo conoce el que lo conoce. Aquel ser misterioso tiene existencia real; pero la forma de esta su existencia se identifica con la cosa que en él se representa; de modo que, cuando en él se representa otra cosa distinta de la primera, cambia su forma. Es, pues, como si no tuviera ese ser más realidad que la de la cosa que en él se representa. Sirva de ejemplo el espejo pulimentado, el cual tampoco tiene, por sí mismo, color alguno, sino el color del objeto que en él se refleja y representa. Así también, el cristal del vaso reproduce el color del líquido que contiene, sin que por sí mismo tenga ni color ni forma. Su forma propia es únicamente la aptitud que posee para recibir las formas de otras cosas. Y su color propio es esa disposición natural o aptitud para recibir en sí todos los colores. Esta realidad, quiero decir; el misterio del corazón en sus relaciones con lo que en él se representa o refleja, expresóla el poeta cuando dijo:

> Sutil es el cristal y sutil es el vino.
> Tan semejantes son entre sí, que la cosa resulta ambigua:
> es como si sólo hubiese vino sin copa
> o como si sólo hubiese copa sin vino.

De esta morada espiritual, que pertenece ya a la esfera de la revelación mística, nace la fantástica ilusión de quien pretende expresarla con los términos de «inhabitación» de Dios en el alma y de «identificación» del alma con Dios, llegando a decir: «Yo soy la verdad» [1]. Y en torno de esa misma ilusión anda el zumbido ininteligible de las palabras de los cristianos, cuando pretenden identificar en Jesús la divinidad con la humanidad o cuando dicen que aquélla se revistió de ésta o habitó en ella, según las diferentes fórmulas de que se sirven para el caso. Todo esto es error puro y simple, parecido al de quien atribuye al espejo la forma del rojo, cuando en su superficie aparece este color, reflejado del objeto rojo que se pone frente a él [2].

3 — EFECTOS DEL CANTO RELIGIOSO, POR LA EMOCIÓN QUE EN EL ALMA PRODUCE SU MÚSICA

Prolijo sería traer aquí a colación todo cuanto han dicho los *ṣūfíes* y los filósofos al estudiar la emoción extática de la música religiosa y su armónica analogía con el alma humana. Nos limitaremos, tan sólo, a aducir algunos de sus textos, para concluir después explicando lo que hay de verdad en esta materia.

---

[1] Alude al místico panteísta al-Ḥallāŷ de Bagdād († 309 héjira = 922 de J. C.). Cfr. Massignon, *Al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam* (París, Geuthner, 1922).

[2] *Iḥyā'*, II, 190-199.

En cuanto a los *ṣūfīes*, D̲ū-l-Nūn el egipcio [1] definió los efectos del canto religioso diciendo que «de él emana una influencia divina sobre el corazón, en el cual infunde ideas espirituales que lo conmueven profundamente para llevarlo a Dios; el que las oye espiritualmente, realiza la unión; el que las oye sólo con el alma sensitiva, cae en la impiedad». Parece, pues, que redujo la emoción extática del canto religioso a un movimiento del corazón hacia Dios, es decir, hacia la idea espiritual sugerida por Él con la música sensible, idea que, por venir de Él, es la verdad.

Otro *ṣūfī*, Abū-l-Ḥusayn al-Darrāŷ [2], explicaba las emociones por él experimentadas en el canto religioso diciendo: «La música me transportó a través de los hipódromos de la hermosura y majestad de Dios y me lo hizo encontrar junto a su don. Ella me dió a beber de la copa de la pureza, por ella alcancé las mansiones de la complacencia con la voluntad divina y ella me sacó a los jardines de la distracción y del ocio.»

Al-Šiblī [3] decía: «La audición del canto es, por defuera, tentación, y, por dentro, admonición. Al que penetra su sentido espiritual, le es lícito escuchar la admonición. El que no lo penetra, se ve sometido a la tentación y se expone a la perdición.»

Por lo que toca a los filósofos, he aquí lo que dice uno de ellos: «Existe en el corazón una eminente y noble virtud que el lenguaje humano es incapaz de expresar con palabras, pero que el alma sensitiva puede traducir con los sonidos melódicos de la música. Cuando esa noble virtud aparece, alégrase el alma sensitiva y se mueve hacia ella. Y los oyentes escuchan la interpretación que de ella da el alma y entran en secreto coloquio con ella y dejan de conversar con las apariencias exteriores.»

Otro dijo: «Los efectos de la música son éstos: al que se siente incapaz de realizar una idea, le mueve a obrar; al que se siente reacio para pensar en ella, le invita a la reflexión y reaviva en él la fatiga y desmayo que el pensar y el opinar le producen, de modo que gustoso vuelve a lo que abandonó y animoso emprende aquello de que se sentía incapaz: lo turbio se le hace claro y con ánimo jovial lleva a término feliz los planes y proyectos que abandonó, acertando sin fracasos y caminando sin lentitud.»

---

[1] Abū-l-Fayḍ T̲awbān b. Ibrāhīm, que murió en el año 245 de la héjira.

[2] Cfr. *supra*, p. 163.

[3] El *ṣūfī* Abū Bakr Dulaf al-Šiblī floreció en el siglo X de J. C.

Dijo otro: «Así como el pensar conduce al entendimiento por ocultos caminos hasta el objeto que intenta conocer, así también la música conduce al corazón hasta el mundo espiritual.»

Otro filósofo a quien se le preguntó cuál fuese la causa de que los miembros corpóreos se muevan espontáneamente al oír el sonido rítmico y melódico de la música, respondió así: «La causa es un amor apasionado, propio de la inteligencia: el que siente esa pasión intelectual, no necesita halagar con caricias de palabra material a su amado, sino que le bastan para galantearle y festejarle la sonrisa, la simple mirada y cualquier gesto o ligero movimiento de las cejas o párpados. Estos modos de hablar son mucho más expresivos que el lenguaje, aunque espirituales. En cambio, el amante bestial emplea sólo el lenguaje material o físico, para expresar con él los efectos externos de su deseo enfermizo y de su rastrera pasión.»

Otro dijo: «El que esté triste, oiga las melodías de la música: cuando en el alma entra la tristeza, su luz se apaga; cuando siente alegría, su luz se reaviva y lanza llamas al manifestar el gozo que siente.»

Muchos otros son los dichos y opiniones que se han emitido acerca de la música y el éxtasis y cuyas citas de nada serviría multiplicar aquí. Ocupémonos ya en explicar la idea significada por la palabra «éxtasis» *(waŷd)*.

Decimos, pues, que esta palabra expresa un estado del alma, fruto de la audición de la música: ese estado es, en sí, una influencia divina que el oyente encuentra como algo nuevo en su propia alma, a consecuencia de la música oída. Pero este estado del alma puede ser de dos especies, pues siempre se reduce, bien a revelaciones y contemplaciones que pertenecen a la categoría de los conocimientos y sugestiones, bien a otros cambios de ser o estados del alma que no son conocimientos, v. gr., el deseo y el temor, la tristeza y la inquietud, la alegría y la aflicción, el arrepentimiento, la expansión y la angustia. Todos estos estados del alma los provoca la música y los reaviva si ya existen. Pero si son débiles y de tan poca intensidad que no llegan a influir en el cuerpo haciéndole moverse, reposar o cambiar de estado, es decir, moviéndose de manera desacostumbrada, o callando y dejando de mirar como antes miraba y hablaba, no reciben el nombre de «éxtasis» *(waŷd)*, que tan sólo se emplea cuando se manifiesta al exterior con mayor o menor intensidad, en la medida en que aparece y según los cambios externos que produce. A su vez, el movimiento que engendra en lo exterior del cuerpo es proporcional a la intensidad de la influencia divina que el alma recibe. Y asimismo la inhibición en esos cambios externos es proporcional a la energía y poder del sujeto para reprimirse y evitar que sus miembros se muevan. Cabe, en efecto, que el éxtasis sea muy intenso en lo interior, sin que se altere o cambie en lo exterior el sujeto, por ser mucha la fuerza inhibitoria de éste. Y, al revés, cabe también que el éxtasis no trascienda al exterior, por ser tan débil la influencia divina, que no llegue a poner en movimiento al cuerpo ni a desatar el nudo de la inhibición.

Al primero de los dos sentidos del éxtasis aludió Abū Saᶜīd al-ᶜArabī [1], cuando dijo: «El éxtasis es contemplación del alma que vigila, intelección presente de las ideas sugeridas por el canto y atenta consideración de los misterios.» Ni es inverosímil que la audición de la música sea causa ocasional de que al alma se le descubra lo que antes le estaba oculto, porque la revelación de lo desconocido se debe a muchas causas: una de ellas es la mera sugestión, y la música es muy sugestiva; otra causa es el cambio de los estados psicológicos del sujeto que los contempla y percibe, pues esta percepción es una especie de conocimiento, la cual engendra esclarecimiento de cosas, desconocidas antes de sobrevenir al alma la influencia divina de la música; otra causa es la serenidad o pureza del alma, y bien sabido es cuánto influye la música en serenar el ánimo y cómo es causa ocasional esta serenidad para que al alma se le descubran cosas ignoradas; otra causa es la vivacidad del corazón, reanimada por la fuerte impresión que en él ejerce la música, y esa mayor vivacidad intensifica la contemplación de cosas que antes era incapaz el alma de percibir, lo mismo que con el canto cobra fuerzas el camello para soportar cargas que antes le era imposible llevar: si la obra del camello consiste en trasportar pesos, la del alma consiste en descubrir verdades ocultas y considerar atentamente los misterios del reino de los cielos. Por medio de estas causas es la música causa ocasional de revelación.

---

[1] *Ṣūfī* de Basora, muerto en Meca el año 341 de la héjira.

Pero hay más todavía: cuando el corazón es puro, cabe que se le represente la verdad, ya en forma de contemplación y visión interior, ya al oír una poesía, cuyas palabras rimadas resuenan en los oídos como el eco de una voz que el sujeto ignora quién la profiera, tanto en el estado de vigilia, como soñando cuando duerme, pues la visión en sueños es una de las cuarenta y seis partes en que se divide la inspiración profética [1] y, por eso, su conocimiento perfecto se sale ya del ámbito de la ascética.

Un suceso de esta naturaleza se cuenta de Muḥammad ibn Masrūq de Bagdad [2], el cual dijo: «En los días de mi insensatez, salí de mi casa una noche, ebrio y cantando este verso:

> En el Monte Sinaí hay una viña, por la cual, cuando paso,
> me maravillo de que haya quien beba agua.

Y entonces oí a uno que cantando decía:

> Y en el infierno hay un agua, que no la pasa a tragos
> nadie, sin que se le quede en las entrañas y las desgarre.

Ésa fué la causa de mi conversión y de mi consagración a la ciencia y a la vida devota.»

Mira, pues, cómo influyó aquí el canto en la obra de purificar el corazón, hasta el extremo de representársele con toda verdad la realista descripción del infierno, bajo la envoltura de las palabras rimadas e inteligibles que exteriormente hirieron sus oídos. Y lo mismo que influye el canto en la obra de purificar el corazón para hacerle oír esas voces misteriosas, influye también para hacerle contemplar con los ojos del cuerpo la forma de al-Jaḍir [1], que bajo diferentes figuras se aparece, en efecto, a los hombres dotados de corazón, como los ángeles se aparecen a los profetas, ya en su forma real y verdadera de ángeles, ya bajo figuras que en cierto modo se le asemejan. Así, v. gr., al Enviado de Dios se le apareció dos veces el ángel Gabriel en su propia forma.

---

[1] Así consta en una tradición atribuída a Mahoma.

[2] *Ṣūfī* que murió el año 298 de la héjira.

En tales estados psíquicos de pureza de corazón adquiere también éste la virtud de escudriñar y descubrir lo íntimo de las conciencias, virtud que los *ṣūfīes* llaman «sagacidad o penetración fisiognómica» *(firāsa)*.

Cada una de las dos especies de fenómenos que el éxtasis produce — revelaciones y emociones — es de dos clases: unos son inefables, es decir, no pueden explicarse con palabras; de otros, en cambio, cabe expresar con palabras su esencia real. Quizá te parezca inverosímil que existan actos de conocer y emociones cuya real esencia no conozca el sujeto ni pueda por eso explicarla con palabras; pero no hay en ello nada de inverosímil, porque en los estados psíquicos más ordinarios encontrarás de ello testimonios.

Por lo que toca, en efecto, a los actos de conocer, ¿cuántas veces no se le ofrecen al jurista dos casos de moral o de derecho canónico semejantes en la forma, pero entre los cuales él aprecia instintivamente cierta diferencia respecto de la solución que a cada uno de ambos debe dar, y, sin embargo, si se viese obligado a explicar en qué estriba esa diferencia, no le ayudaría la lengua a expresarla con palabras, aunque fuese el más elocuente de los hombres? He aquí, pues, cómo el sujeto percibe con su gusto la diferencia entre ambos casos, pero no la puede explicar. Su percepción de la diferencia es un acto de conocer que de improviso le ha venido a la mente por el gusto. Ahora bien, es indudable que tal acto de conocer no le ha podido sobrevenir sin una causa, que para Dios tiene realidad positiva, aunque al sujeto no le sea posible explicarla, ya por incapacidad de su lengua, ya, más todavía, por lo sutil de la idea en sí misma, que no admite formas adecuadas de expresión. Esto lo conocen muy bien cuantos tienen que resolver con frecuencia problemas dudosos.

---

[1] Personaje mítico, a quien el Alcorán (XVIII, 62 y ss.) supone compañero de Moisés e inmortal como el Judío errante.

Y por lo que toca a las emociones, ¿cuántas veces no percibe el hombre en el fondo de su corazón, al despertar del sueño, un sentimiento de angustia o de expansión, cuya causa ignora? A veces también piensa en una cosa cualquiera, y este pensamiento le produce en el alma cierta impresión; olvida luego el pensamiento que se la ha producido, pero la impresión subsiste y el sujeto la sigue sintiendo. En estos casos, la emoción sentida, de alegría o de tristeza, surgió en el alma porque el sujeto estaba pensando en ella; pero, una vez que se olvidó de la causa, sigue ésta produciendo todavía sus efectos. A tales emociones, tan extrañas, no cabe ya aplicarles el nombre de alegría o de tristeza, ni les corresponde expresión alguna que adecuadamente signifique su objeto. Es más: el gusto artístico para distinguir una poesía bien medida de otra que no lo está, es patrimonio de unos hombres y no de otros. El que posee ese gusto, sabe perfectamente y sin que de ello le quepa duda alguna establecer la diferencia entre el verso artístico y el defectuoso, pero no puede explicarle a otro, que carezca de ese gusto mismo, en qué estriba la diferencia.

Otros muchos estados de alma son de esta misma condición maravillosa. Porque si al alma le sobrevienen emociones de temor, tristeza y alegría cuando oye canciones cuya letra comprende, también la sola música, sin letra, de los instrumentos de cuerda o de otra especie, que no tienen sentido alguno inteligible, producen en el alma impresión maravillosa que es imposible explicar con palabras. Estos extraños efectos de la música instrumental se explican por algunos diciendo que son un ardiente deseo del alma *(šawq)*, pero sin que ésta conozca qué es lo que desea. Fenómeno, en verdad, maravilloso: que el sujeto cuyo corazón se conturba y emociona oyendo las cuerdas del laúd, el sonido de la dulzaina o de instrumentos parecidos, no sepa qué es lo que desea, y, sin embargo, encuentre en su alma algo así como si ésta reclamase o exigiese una cosa que ella ignora qué sea. Hasta a las gentes del vulgo les sucede esto, aunque su corazón esté vacío de todo amor, humano o divino.

Y ello tiene su misterio, que es éste: todo deseo necesita dos condiciones en que fundarse: primera, una cualidad del objeto deseado, o sea, cierta relación de analogía con el sujeto que lo desea; segunda, conocer el objeto deseado y la manera de llegar a él. Cuando ambas condiciones se dan, el resultado es evidente; pero si no se conoce el objeto deseado y, sin embargo, se da la cualidad que provoca el deseo, entonces el corazón se sentirá movido por ella con inflamado ardor, produciendo en él, sin duda, un estado de estupor y perplejidad. Si un hombre se criase desde niño en la soledad, sin ver jamás mujeres ni conocer en qué consiste la unión sexual, y luego, llegado ya a la pubertad, sintiese con vehemencia el instintivo apetito del sexo, no sabría que lo que deseaba era la unión sexual, porque ignoraría en qué consiste, ya que ni siquiera conocería qué cosa son las mujeres. Pues así también, en el alma humana existe cierta misteriosa relación de analogía con el mundo superior y con los deleites que se le ha prometido encontrará en las sublimes mansiones del paraíso celestial; pero de tales deleites no le es dable imaginar en esta vida más que sus cualidades y nombres, al modo del hombre de nuestro ejemplo que tan sólo conoce de oídas lo que son las mujeres y la unión sexual, sin haber visto jamás mujer ni hombre alguno y ni siquiera su propia figura en un espejo para poder inferir por analogía la de la mujer y sentir así el deseo, al oír hablar de ella. De igual modo, pues, la música excita en el alma el deseo de aquellos deleites del cielo; pero la profunda ignorancia en que vive, preocupada tan sólo de las cosas de aquí abajo, le hace olvidarse de sí misma, de su Señor y de su patria, hacia la cual van instintivamente sus deseos y gemidos; de modo que siente en sí misma la necesidad de algo que ella ignora lo que sea, y por eso se queda atónita, perpleja y conturbada, como el que se asfixia y no conoce el camino para librarse de la muerte. Estos y otros estados semejantes son de aquellos cuya esencia real el sujeto no percibe de manera perfecta ni puede, por tanto, expresarla con palabras.

Pero has de saber, además, que el éxtasis se divide en espontáneo, que se llama propiamente *waŷd* o «encuentro», y forzado, que se llama *tawāŷud*. Este último, es vituperable, cuando se debe a hipocresía del sujeto que pretende aparentar y hacer ostentación de los altos estados místicos que en realidad no posee. Es, en cambio, laudable, cuando al deseo sincero de lograrlos se debe el esfuerzo que con habilidad el alma hace para provocarlos, adquirirlos realmente y atraerlos hacia sí. Cabe, en efecto, adquirir en cierto modo los altos estados místicos. Por eso precisamente mandó el Enviado de Dios que aquel a quien leyendo el Alcorán no le vengan espontáneamente las lágrimas, se esfuerce por entristecerse y llorar. Y es que los estados psíquicos pueden comenzar por ser forzados, para acabar siendo reales y espontáneos. Ni ¿cómo puede dejar de ser causa de su real adquisición el esfuerzo por adquirirlos, si todo el que aprende el Alcorán comienza por leerlo y estudiarlo de memoria con difícil esfuerzo, poniendo en su aprendizaje la más intensa atención y reflexión, pero, después que se le ha hecho ya un hábito a la lengua, de memoria lo recita de corrido en la oración litúrgica, o en otros casos, de tal modo, que a veces, distraído y sin darse de ello cuenta, recita un capítulo entero y después de acabado lo vuelve a recitar otra vez porque entonces advierte ya que lo recitó distraído y desatento? Asimismo le ocurre al que aprende a escribir: al principio le cuesta mucho trabajo hacerlo; pero después que se habitúa, acaba por hacerlo con tal soltura y espontaneidad, que escribe muchas hojas teniendo el pensamiento absorto en otra cosa. Las cualidades todas del alma y de los miembros del cuerpo no hay manera de adquirirlas, sino poniendo en ello, al principio, todo esfuerzo y empeño; pero después, con el hábito, se hacen espontáneas. Y en este sentido dicen algunos que el hábito es una quinta naturaleza [1].

Por eso no debe desesperar de adquirir los altos estados místicos el que se ve privado de ellos, sino, antes bien, debe esforzarse por atraerlos a su alma oyendo el canto religioso y por otros medios. En la vida ordinaria es cosa corriente ver que una persona desea sentir amor apasionado por otra, y para ello no cesa de traer su recuerdo a la memoria, mirarla de continuo y grabar en su mente sus cualidades amables y sus dotes morales dignas de elogio, hasta que acaba por amarla con pasión y el amor arraiga en su corazón con tal fuerza, que, después, ya no puede menos de amarla y, aunque desee quedar libre de ese amor, no le es posible. Así también ocurre con el amor de Dios y el deseo vehemente de unirse a Él o con el temor de caer en su desgracia y, en general, con todos los altos estados místicos: cuando el hombre los pierde, debe esforzarse por atraerlos a su alma tratando y conversando con las personas que los poseen, observando atentamente sus cualidades, asistiendo a sus sesiones de canto religioso y orando y suplicando humildemente a Dios le conceda tales estados facilitándole sus causas ocasionales. A estas causas pertenece, no sólo la audición del canto religioso, sino también el trato de los santos, de los temerosos de Dios, de quienes le aman con pasión y de quienes con humilde sumisión le sirven, pues tratando a una persona se adquieren, sin darse de ello cuenta el sujeto, las cualidades de aquélla.

Por otra parte, la posibilidad de adquirir con esos u otros medios el amor divino y los demás estados místicos la demuestra lo que en una de sus plegarias dijo el Enviado de Dios: «¡Oh, Dios mío! Concédeme tu amor y el amor de los que te aman y el amor de los que me acercan a tu amor.» Donde se ve que el Profeta recurrió a la plegaria como medio de lograr el amor de Dios.

En resumen, queda demostrado que los efectos producidos por la música del canto religioso se reducen a revelaciones y emociones, que pueden ser inefables o no, y espontáneas o forzadas [1].

---

[1] Es decir, un temperamento o humor sobreañadido a los cuatro de que consta el cuerpo humano, según Hipócrates.

4 — EFECTOS QUE PRODUCE LA AUDICIÓN DEL ALCORÁN

Pero quizá dirás: «Y ¿cómo es que el éxtasis no aparece cuando algunos oyen recitar el Alcorán, que es palabra de Dios, mientras que se extasían oyendo los cantos religiosos, que son obra de los poetas? Porque si el éxtasis es verdadero y, por lo tanto, efecto de la gracia de Dios y no una vana ilusión producida por Satanás, mejor debiera nacer por la audición del Alcorán, que no por la del canto.»

A esta dificultad respondo que el éxtasis verdadero es aquel que nace de la abundancia del amor divino, de la sincera voluntad y ardiente deseo de unirse con Dios. Ahora bien, estos sentimientos los provoca también la audición del Alcorán. Lo que jamás provoca el Alcorán es el amor de las cosas creadas. Así lo demuestra lo que dice Dios (*Alcorán*, XIII, 28): «¿Acaso no reposan seguros los corazones con el recuerdo de Dios?» Y en otro lugar (XXXIX, 24): «Al leer las repeticiones [del Alcorán] los que a Dios temen, sienten que su piel se horripila; pero después, su piel y sus corazones se ablandan y enternecen con el recuerdo de Dios.» Ahora bien, toda emoción que en el alma se experimenta a consecuencia de la audición y por causa de ella, es éxtasis, y, por tanto, lo son esos sentimientos de seguridad, de horripilamiento, de temor y de ternura del corazón. Dice asimismo Dios en otro pasaje (*Alcorán,* VIII, 2): «Son creyentes aquellos tan sólo cuyos corazones se aterran al recuerdo de Dios.» Y en otro lugar (LIX, 21): «Si hubiésemos revelado este Alcorán a una montaña, de seguro que la habrías visto humillarse y henchirse por el temor de Dios.» El terror y la humildad son emociones y pertenecen a una de las dos especies de estados psíquicos propios del éxtasis, no a la otra, que es la de las revelaciones, aunque a veces son también causa ocasional de revelaciones y sugestiones. Por eso dijo el Profeta: «Adornad el Alcorán con vuestras voces.» Y de Abū Mūsà al-Ašᶜarī[1] dijo: «Le ha sido dada por Dios una flauta de las flautas de la familia de David.»

---

[1] *Iḥyā'*, II, 199-203.

Muchos son, además, los relatos que demuestran cómo el éxtasis nace también de la audición del Alcorán en los hombres de corazón sensible. Así, por ejemplo, las palabras del Profeta cuando dijo: «La azora de Hūd y otras semejantes blanquearon mis cabellos»[2], aluden al éxtasis, puesto que las fuertes emociones de tristeza y de terror producen a veces el efecto de blanquear los cabellos. También se cuenta que Ibn Masᶜūd[3] leyó, a presencia de Mahoma, la azora titulada «Las mujeres»[4] y, al llegar al versículo que dice (IV, 45): «¿Qué harán cuando reunamos contra ellos testigos de todos los pueblos y cuando invoquemos contra ellos tu propio testimonio?», exclamó Mahoma: «¡Basta!», mientras sus ojos se inundaban de lágrimas. En otra tradición se cuenta que, leyendo u oyendo leer el Profeta el versículo (LXXIII, 12) que dice: «En verdad que para ellos tenemos pesadas cadenas y un brasero ardiente y un manjar que los ahogará y un tormento doloroso», cayó sin sentido. Asimismo, leyendo en otra ocasión el versículo (V, 118): «Si Tú los castigas, ellos son tus siervos», se echó a llorar. En cambio, siempre que repasaba un versículo que aludía a la divina misericordia, oraba y se llenaba de alegría. Además, el mismo Dios alaba que se emocionen leyendo el Alcorán, cuando dice (V, 86): «Y al oír lo que ha sido revelado al Profeta, verás que las lágrimas fluyen de sus ojos en abundancia, por lo que de la verdad han conocido.» Finalmente, también se cuenta que cüando el Profeta hacía la oración litúrgica, hervía su pecho como hierve la caldera.

---

[1] Abū Mūsà ᶜAbd Allāh b. Qays al-Ašᶜarī, compañero de Mahoma y judío converso, fué un excelente cantor del Alcorán. Otro de los Compañeros del Profeta decía de él: «Jamás oí sonido de címbalo, cítara ni flauta que fuese más hermoso que el de la voz de Abū Mūsà cantando el Alcorán.» Fué, además, valiente guerrero, que tomó parte en la conquista de Persia y Siria, y gobernador de varias ciudades. Murió el año 44 de la héjira, a los sesenta y tres de edad. Cfr. Ibn Ḥiŷr, *al-Iṣāba,* IV, 199, biogr. 4.889.

[2] Se refiere al cap. XI del Alcorán, titulado «Hūd» (profeta mítico, enviado por Dios al pueblo de ᶜĀd), y a otros capítulos que, como aquél, anuncian los terribles episodios del juicio final y los tormentos infernales.

[3] ᶜAbd Allāh ibn Masᶜūd al-Huḏalī fué uno de los más íntimos familiares de Mahoma, que murió en Medina el año 33 de la héjira.

[4] Es el cap. IV del Alcorán.

También son muchos los casos de emoción extática producida por el Alcorán que se cuentan de los compañeros del Profeta y de sus inmediatos sucesores: al recitarlo u oírlo recitar, unos caían desvanecidos; otros lloraban; otros perdían el sentido; otros hasta morían de la impresión. De Zurāra b. Abī Awfà [1] se refiere que, dirigiendo la oración litúrgica en la mezquita de al-Raqqa [2], al recitar el versículo (LXXIV, 8): «Cuando suene la trompeta [del juicio final]», cayó sin sentido en el mismo *miḥrāb* y murió. ʿUmar [3], al oír recitar a un hombre el texto que dice (LII, 7-8): «El castigo de tu Señor es inminente y no habrá quien lo desvíe», lanzó un grito y cayó al suelo desvanecido; lleváronlo en tal estado a su casa y no se restableció de la enfermedad hasta pasado un mes. Ṣāliḥ al-Marrī [4] recitaba el Alcorán a Abū Ŷarīr, cuando éste lanzó un fuerte sollozo y murió. Así también al-Šāfiʿī [5], al oír recitar este versículo (LXXVII, 35): «Aquel día, los culpables quedarán mudos y no se les permitirá alegar excusas», cayó desvanecido. ʿAlī b. al-Fuḍayl [6] oyó recitar este otro (LXXXIII, 6): «El día en que los hombres comparecerán ante el Señor del universo», y cayó sin sentido..... Relatos semejantes se cuentan de otros compañeros de Mahoma y de sucesores de éstos.

---

[1] Compañero de los compañeros de Mahoma, natural de Baṣra, *qāḍī* de esta ciudad e *imām* de al-Raqqa.

[2] Ciudad de Mesopotamia, en la orilla oriental del Éufrates.

[3] ʿUmar ibn al-Jaṭṭāb, el califa, sucesor de Abū Bakr.

[4] Ṣāliḥ b. Bašīr, de la tribu de Marra o Murra, lector alcoránico, de conmovedora voz.

[5] El fundador de la escuela jurídica de su nombre.

[6] Hijo del famoso asceta Abū ʿAlī al-Fuḍayl b. ʿIyāḍ, del Jurasān, muerto en Meca, año 187 de la héjira.

Y asimismo, de los *ṣūfīes*. Estaba en su mezquita al-Šiblī [1], en una noche de ramaḍān, haciendo la oración litúrgica tras del *imām*, cuando, al recitar éste el versículo (XVII, 88): «Si quisiéramos, te quitaríamos lo que te hemos revelado», lanzó al-Šiblī un grito de terror tan intenso, que los fieles creyeron que había expirado: con el rostro enrojecido y los miembros convulsos, clamaba sin cesar: «¡Eso les dice Dios a sus amigos!» Al-Ŷunayd [2] dijo: «Entré a casa de Sarī al-Saqaṭī [3] y vi ante él a un hombre sin sentido. Sarī me dijo: '— Este hombre ha oído recitar un versículo del Alcorán y se ha desvanecido.' Yo le dije: '— Recítale otra vez el mismo versículo.' Leyólo, y él entonces se levantó volviendo en sí.» Abū ᶜAlī al-Mugāzilī díjole a al-Šiblī: «— Alguna vez, al oír un versículo del Libro de Dios, su audición me arrastra a apartarme del mundo; pero después vuelvo a mis sentidos y a los hombres, sin perseverar en mi alejamiento.» Respondióle al-Šiblī: «— Lo que del Alcorán hirió tus oídos y te arrastró a huir del mundo, fué gracia y favor que Dios te hizo. Y cuando te volvió a ti mismo, fué también efecto de su misericordiosa solicitud para contigo, porque sólo te convenía entregarte por completo a Él por la negación de tu propia voluntad y fuerza.» Otro de los *ṣūfīes* oyó a uno que recitaba el versículo (LXXXIX, 27): «¡Oh alma segura de tu suerte, conviértete a tu Señor, satisfecha y grata a Él!», y después de pedirle que lo repitiese, exclamó: «¡Cuántas veces le habré ya dicho que se convierta y no se ha convertido!» Y al decir esto, cayó en éxtasis lanzando un fuerte grito y expiró.

Ibrahīm ibn Adham [4], siempre que oía recitar el versículo (LXXXIV, 1): «Cuando el cielo se hendirá», sentía descoyuntarse todas las articulaciones de su cuerpo convulso.

---

[1] Abū Bakr Dulaf b. Yahdar b. Yūnus al-Šiblī, *ṣūfī* muerto el año 334 de la héjira.

[2] Abū-l-Qāsim al-Ŷunayd b. Muḥammad, *ṣūfī* muerto el año 297 de la héjira.

[3] Sarī b. al-Mugāllis al-Saqaṭī, *ṣūfī* muerto el año 256 de la héjira.

[4] Abū Isḥāq Ibrahīm ibn Adham, famoso *ṣufī* de Balj.

En suma, puede decirse que ningún hombre de corazón deja de sentir las emociones del éxtasis al oír el Alcorán. Aquellos a quienes ninguna impresión les hace, «son comparables a quienes, aunque les llamen a gritos, no oyen más que el sonido de la voz, porque son sordos, mudos, ciegos e incapaces de comprender [lo que se les dice]» [1]. Es más: al hombre de corazón, una sola palabra de la sabiduría le hace impresión, si la oye. Entró un hombre del Jurasān a casa de al-Ŷunayd que estaba reunido con varios maestros de espíritu y le preguntó: «—¿Cuándo serán iguales para el siervo de Dios aquel que le alaba y aquel que le censura?» Uno de los presentes le respondió: «—Cuando lo metan en el manicomio y lo aten con cadenas.» Pero al-Ŷunayd le replicó: «—El responder no es de tu incumbencia.» Y dirigiéndose al hombre que había hecho la pregunta, añadió: «— Cuando adquiera la firme convicción de que es criatura.» Al oír esta respuesta, el hombre lanzó un sollozo y murió.

Pero quizá dirás: «Si la audición del Alcorán es útil para provocar el éxtasis, ¿cómo es que los *ṣūfíes* se congregan para oír el canto que entonan los recitadores de poesías *(qawwālūn)* y no para oír a los lectores alcoránicos? Porque lo conveniente sería que se congregasen para extasiarse en los círculos de éstos y no en los de aquéllos, es decir, que para cada reunión buscasen un lector alcoránico y no un recitador de poesías, ya que la palabra de Dios es, sin duda alguna, más excelente que las poesías que se cantan.»

Conviene, sin embargo, saber que el canto de poesías provoca la emoción extática con más intensidad que el Alcorán, por siete razones:

1ª Todos los versículos del Alcorán no se armonizan de igual modo con el estado de ánimo del oyente ni tampoco se prestan a ser entendidos por éste y aplicados a la situación espiritual en que se halla. Si el oyente se halla embargado por el deseo de Dios o por la tristeza y el arrepentimiento, ¿cómo se pueden acomodar a su estado espiritual los versículos del Alcorán que, v. gr., explican las normas jurídicas de la partición de herencias o el procedimiento del divorcio o las leyes penales? Únicamente mueve con eficacia al corazón lo que se armoniza con su estado. Ahora bien, los versos han sido compuestos por los poetas, cabalmente, para traducir o expresar con ellos las más varias afecciones del ánimo, y, por lo tanto, no es necesario esforzarse mucho para comprender su sentido y conmoverse al oírlos. Claro es, sin embargo, que cuando el sujeto está dominado por un estado psicológico tan intenso y absorbente, que no le queda al alma lugar para ningún otro y, además, posee el sujeto un ingenio tan sagaz y penetrante que le permite descubrir en las palabras que oye los más remotos sentidos, la emoción extática surge a menudo entonces en el alma, sean cualesquiera las palabras oídas. Así, por ejemplo, al oír el versículo alcoránico que dice (IV, 12): «Dios os encarga que dividáis vuestro patrimonio entre vuestros hijos», le vendrá a las mientes la idea de la muerte, que va implícita en la del testamento, y le hará pensar que todo hombre ha de abandonar algún día sus bienes y sus hijos, las dos cosas de aquí abajo que más amables le son, dejando sus bienes a sus hijos y quedándose sin unos y sin otros, y esta idea provocará en su alma intensa emoción de temor y tristeza. O bien, al oír tan sólo el nombre de Dios en ese versículo, aislado de sus antecedentes y consiguientes, se sentirá dominado por el estupor religioso. O bien, le sugerirá la idea de la compasión y misericordia que tiene Dios para con sus siervos, al ver cómo les ordena dividir su patrimonio hereditario mirando por su bien en vida y en muerte, pues se dirá: «Puesto que mira por mis hijos para después que yo muera, es indudable que también mirará por mí.» Y este pensamiento provocará en su alma sentimientos de esperanza en la divina misericordia y emoción viva de alegría y contento. Se ve, pues, cómo aun los textos de este tenor pueden provocar la emoción religiosa, cuando el sujeto está dominado por un estado psíquico absorbente, y dotado, además, de ingenio sagaz y penetrante, capaz de adivinar en las palabras más comunes los sentidos más remotos. Pero estas dotes no se dan con frecuencia. Y por eso se recurre de ordinario al canto de poesías, en vez del Alcorán: porque las palabras de las canciones se acomodan más a los distintos estados del ánimo y provocan más pronto la emoción.

---

[1] *Alcorán*, II, 166.

2ª El Alcorán es sabido de memoria por la mayoría de los fieles y se le recita repetidas veces. Ahora bien, lo que se oye por vez primera, hace fuerte impresión en el alma; pero, a la segunda vez, la impresión ya es más débil, y, a la tercera, apenas si hace impresión alguna. Por eso, si después de haber experimentado intensa emoción extática oyendo una poesía, se empeñase alguien en provocar aquella misma emoción repitiendo continuamente varias veces seguidas al día o a la semana la misma poesía, no podría lograrlo. En cambio, si la süstituye con otra distinta, encontrará de seguro que le hace impresión en el alma, y eso, aunque la nueva poesía exprese en forma diferente las mismas ideas que la primera, porque la novedad de las palabras y la diferencia de las mismas bastan para que el alma se conmueva, a pesar de ser uno solo y el mismo sentido. Por el contrario, el lector alcoránico no puede leer un Alcorán nuevo y peregrino, cada vez que le invitan a leer: su texto es limitado, no admite adiciones, y, además, es sabido de memoria y se repite con frecuencia. A lo que estamos diciendo aludió Abū Bakr [1], cuando, al ver cómo lloraban los árabes beduínos que por vez primera oían el Alcorán, exclamó: «Nosotros fuimos como vosotros, pero nuestros corazones se han endurecido.» Mas no hay que pensar por eso que Abū Bakr fuese de corazón más duro que aquellos incultos beduínos ni que estuviese más privado que ellos del amor de Dios y del de su palabra, sino que, a fuerza de oír recitar el Alcorán repetidas veces, hacíale ya poca impresión, por estar familiarizado con su texto. De ordinario es, en efecto, imposible que el oyente oiga recitar un versículo que antes no haya oído y que, por eso, le haga llorar, y que después siga haciéndole llorar durante veinte años, pasados los cuales todavía vuelva a hacerle llorar su audición. La diferencia en el primero y el segundo caso no es otra sino ésta: que se trata de algo nuevo y peregrino, pues todo lo nuevo place, como, al revés, lo reiterado disgusta, si bien la costumbre engendra a veces familiaridad que excluye la repugnancia. Cabalmente por esto concibió ʿUmar [1] el propósito de prohibir a los fieles que diesen muchas veces las vueltas alrededor de la Kaʿba, pues decía: «Temo que menosprecien esta Casa Santa», es decir, a fuerza de familiarizarse con ella. El que por vez primera, al hacer la peregrinación a la Meca, ve la Casa Santa, llora y grita y hasta, a veces, pierde el sentido por la emoción que le produce el verla. En cambio, después de vivir un mes en la Meca, no siente ya la menor emoción. En suma, pues, el cantor puede usar de poesías nuevas y peregrinas en cada caso, mientras que el lector alcoránico jamás dispone de versículos nuevos.

---

[1] El primer califa, sucesor de Mahoma.

3ª El lenguaje medido, propio del verso, ejerce sobre el alma una singular impresión. No es el sonido armonioso de la voz humana, sometida a las leyes del metro poético, como otro cualquier sonido armonioso que carezca de medida. Sólo en los versos se encuentra esa medida, que falta en los versículos del Alcorán. Y si el cantor altera la medida del verso que recita o las palabras de su rima o la línea de la melodía musical con que lo canta, el corazón del oyente se turba y su emoción extática desaparece, porque, faltando ya la armonía, el alma siente instintiva repulsión y por eso se conturba y disgusta.

4ª Además, la impresión que en el alma hace el verso medido, varía según las diferentes melodías con las cuales se canta y que se llaman «aires» *(ṭuruq)* y «estilos» *(dastānāt)*. Estos «aires» no se diferencian unos de otros más que en abreviar notas largas o alargar notas breves, en hacer pausas entre las palabras y en hacer cesuras o uniones en algunas de éstas. Ahora bien, tal libertad de manejo, lícita con el verso, no se permite con el Alcorán, porque éste debe ser recitado tal y como fué revelado por Dios: hacer breve lo que en el texto es largo o introducir pausas, cesuras y uniones entre las palabras, contra las normas litúrgicas de la recitación alcoránica, es cosa prohibida o, al menos, reprobable. Y, por tanto, si el Alcorán se ha de salmodiar así, tal y como fué revelado por Dios, dejará de producir en el alma la impresión que tiene por causa la medida de las melodías, las cuales hacen impresión por sí mismas, aunque no expresen idea alguna, como ocurre con la música de los instrumentos de cuerda, con la flauta, con la gaita, etc., cuyos sonidos son ininteligibles.

---

[1] El segundo califa, sucesor de Abū Bakr.

5ª Las melodías medidas del canto se acentúan además y se intensifican llevando el ritmo o compás con otros sonidos, también medidos, aparte del de la voz humana, tales como el golpe del bastón *(qaḍīb)*, del adufe, etc., porque la emoción extática débil no se excita, si no es por efecto de una causa enérgica y esta energía no se logra, sino por el conjunto de todas estas causas, cada una de las cuales ejerce su influjo particular. Ahora bien, al Alcorán hay que preservarlo de todos estos aditamentos que para el vulgo de las gentes tienen forma de juego y diversión, mientras que el Alcorán es, todo él, cosa seria para todo el mundo, y no es lícito, por lo tanto, mezclar con la verdad pura lo que para el vulgo es cosa de juego y que, aun para los que no son vulgo, tiene la forma y apariencia de tal, por más que estos últimos no lo miren realmente como juego. Antes bien, conviene tratar al Alcorán con tal dignidad y respeto, que ni siquiera se le debe leer en medio de las calles y de los caminos, sino en lugar tranquilo y reposado, como tampoco en estado de impureza sexual ni, en general, en cualquier estado de impureza litúrgica. Mas este respeto al Alcorán como a cosa sagrada no pueden observarlo cumplidamente en todos los momentos, sino quienes vigilan escrupulosamente sus estados de conciencia, y por eso recurren los fieles al canto religioso, que no merece ser tratado con la vigilante circunspección que el Alcorán. Por lo mismo también, no es lícito recitar el Alcorán llevando el ritmo con el adufe en la noche de la fiesta nupcial, y en cambio es lícito hacerlo con los versos que en ella se cantan.

6ª A veces, el cantor canta un verso que no se acomoda al estado de ánimo del oyente, el cual entonces, como no le gusta, se lo desecha y le pide otro. No se acomodan, en efecto, igualmente todos los cánticos a todos los estados de ánimo. Es, pues, muy fácil que a los oyentes congregados para una sesión de canto religioso les recite el lector un versículo del Alcorán que no se acomode al estado de ánimo del auditorio. Es verdad que el Alcorán es medicina útil para todos los hombres, cualquiera que sea su estado de ánimo: así, los versículos que hablan de la misericordia divina lo son para el que teme a Dios; los que amenazan con las penas infernales lo son para el iluso que fía sin razón en la misericordia divina, etc. Pero, a pesar de esto, como no es seguro que el versículo recitado por el lector coincida con el estado de ánimo del oyente, temerá éste, si porque le repugna lo rechaza, exponerse al peligro de rehusar por fastidiosa la palabra de Dios, y al no encontrar razón justificada para rechazarlo, tratará de salir del paso resolviéndose a darle un sentido acomodaticio que se armonice con su estado de ánimo. Ahora bien, esa aplicación de la palabra de Dios en un sentido contrario al que Dios mismo quiso darle es ilícita. En cambio, es perfectamente lícito interpretar las palabras de un poeta en un sentido distinto del que su autor les dió, para acomodarlas al estado de ánimo del oyente, que de ese modo evita el hastío o repugnancia que la letra del canto le produce, sin más peligro que el de incurrir en error de interpretación. A la palabra de Dios, por el contrario, hay que guardarle el máximo respeto y evitar toda exégesis acomodaticia. Y éstas son, a mi juicio, las razones que tienen los maestros de espíritu para preferir en el canto religioso las poesías al Alcorán.

7ª Existe todavía una séptima razón que aduce para el mismo objeto Abū Naṣr al-Sarrāŷ de Ṭūs [1]. Dice así: «El Alcorán es la palabra de Dios y atributo suyo; es, por lo tanto, la verdad divina, sobre la cual, por ser increada, carece de poder la naturaleza humana, cuyos atributos son creados. Si una minúscula partecilla de lo que esa palabra de Dios significa y del respeto que merece se revelase a los corazones humanos, quedarían henchidos de perplejidad y atónitos de aturdimiento. En cambio, las gratas melodías del canto se acomodan perfectamente a la naturaleza del alma humana, si bien la relación que con ella guardan no es la de cosas necesarias para su vida, sino sólo la de gustos o satisfacciones superfluas. Dígase lo mismo de la poesía. Por eso, cuando las melodías y los sonidos de la música se asocian con las alusiones y delicadas sutilezas de la letra de los versos, el conjunto resultante de esta armonía entre la letra y la música agrada más fácilmente y satisface mejor y más pronto el gusto superfluo que en ambos elementos por separado encuentra el corazón, ya que los dos son cosas creadas y por lo tanto semejantes entre sí. De modo que, mientras la humana naturaleza, con sus atributos propios y sus gustos superfluos, subsista en nosotros, encontraremos placer en los tonos emocionantes de la melodía musical y en los sones armoniosos. Por eso, pues, la satisfacción sensible que experimentamos en los poemas cantados es mayor que la que nos produce la palabra de Dios, atributo suyo, que de Él procede y a Él retorna.»

---

[1] *Ṣūfī*, maestro de Abū Ḥātim al-Siŷistānī, muerto en 248 de la héjira.

De lo dicho resulta que a los corazones humanos, aunque ardan en amor de Dios, les ha de producir emoción más viva una canción nueva y rara, que la salmodia del Alcorán, porque el ritmo de la poesía se acomoda muy bien al gusto sensible de la naturaleza humana y cabalmente por tal adecuación, puede ésta componer versos. En cambio, la composición literaria del Alcorán se sale de todas las normas y moldes del lenguaje humano, por ser un milagro de elocución que no cae dentro de la esfera de la actividad del hombre, con cuya naturaleza ninguna semejanza tiene [1].

---

[1] *Iḥyā'*, II, 203-207.

5 — NORMAS EXTERNAS E INTERNAS PARA LA AUDICIÓN DEL CANTO RELIGIOSO Y CRITERIO PARA DISCERNIR CUÁLES DE SUS EFECTOS EXTÁTICOS SON LAUDABLES O VITUPERABLES

Cinco son las reglas de conducta que deben observarse para escuchar el canto religioso.

Norma 1ª — Afecta esta norma primera al tiempo, al lugar y al auditorio del canto. Por lo que toca al tiempo, dicen los maestros de espíritu que el canto religioso será del todo inútil en ocasiones en que el corazón esté ocupado en cosas que le distraigan o turben, v. gr., comiendo, discutiendo o haciendo la oración litúrgica, pues el espíritu no estaría entonces vacío y dispuesto a experimentar la emoción extática. Por el mismo motivo hay que excluir todo lugar ocasionado a distracciones, v. gr., las calles o vías frecuentadas y los lugares que, por su aspecto repulsivo, no se presten al recogimiento. En cuanto a las personas, hay que evitar la compañía de gentes profanas o francamente hostiles al canto religioso, que, aun dando muestras externas de devoción, carezcan de las cualidades propias de un corazón delicado y sensible. Su presencia, en efecto, sería molesta para los demás y les preocuparía. Dígase lo mismo si está presente a la sesión un orgulloso hombre de mundo, al cual hubiera que guardar consideraciones y atenciones, o un *ṣūfī* que pretendiese extasiarse forzada e hipócritamente, simulando la emoción extática con los aparentes efectos del baile y del desgarramiento de la túnica. Todo esto turba y disipa la atención y, por ello, faltando tales requisitos, vale más prescindir del canto religioso.

Norma 2ª — Afecta ya esta segunda norma a los que están presentes, y consiste en que, si el maestro de espíritu *(šayj)* advierte que entre los que le rodean hay novicios a quienes el canto religioso ha de perjudicar, no debe permitir que en presencia de ellos se ejecute, y, si por acaso hubiera de ejecutarse, deberá ocuparlos en otro ejercicio devoto. El novicio a quien puede perjudicar el canto religioso pertenece a una de tres clases: 1ª Aquel que no ha llegado todavía más que a las prácticas externas del camino espiritual y que por eso carece de gusto para sentir el canto religioso. A ese tal, ocuparlo en este ejercicio es ocuparlo en cosa que no le corresponde, puesto que no siendo por su profesión hombre mundano y dado a las diversiones, escucha, sin embargo, el canto religioso como una diversión, y, no siendo tampoco todavía de los místicos dotados de gusto para sentirlo espiritualmente, se recrearía tan sólo en su gusto sensible. Ocúpese, pues, mejor en el rezo de letanías o en servir a los hermanos. De lo contrario, perderá el tiempo. — 2ª Aquel que está ya dotado de gusto espiritual para sentir el canto religioso, pero en quien queda todavía un resto de afición a los gustos superfluos y de inclinación a los apetitos sensuales y a las cualidades propias de la naturaleza humana, sin haberlas vencido aún tan por completo, que pueda estar seguro contra sus peligros. A ese tal, es fácil que la audición del canto religioso le despierte y estimule el deseo de las diversiones superfluas y de satisfacer la sensualidad, con lo cual interrumpirá su marcha por el camino espiritual y lo alejará de la perfección. — 3ª Aquel, en fin, que, habiendo logrado ya vencer las pasiones y estando seguro contra sus peligros, tiene además abiertos los ojos de su vista interior y el corazón dominado por el amor de Dios; pero que, esto no obstante, carece de sólida instrucción teológica e ignora lo que significan los nombres y atributos de Dios y lo que de Él es lícito o imposible predicar. Ese tal, si se le abre la puerta del canto religioso, aplicará a Dios el sentido de su letra, tanto si es lícito como si no lo es, y el daño resultante de tamaños peligros, es decir, la impiedad, será mayor que el provecho que pudiera sacar del canto religioso.

Norma 3ª — La norma tercera es que el oyente escuche lo que dice el cantor, con el corazón atento, sin volverse a uno y otro lado y guardándose bien de mirar a las caras de los demás oyentes para espiar en ellas los síntomas externos de su emoción extática. Antes bien, debe ocuparse tan sólo en sí mismo, vigilando atento su propio corazón en espera de lo que Dios quiera revelarle de los tesoros de su misericordia en lo más secreto del alma. Debe también evitar todo movimiento que pudiera turbar los corazones de sus compañeros: permanezca, pues, quieto, con reposo exterior, con las extremidades rígidas y reprimiendo la tos y el bostezo, sentado, con la cabeza baja, tal y como se sienta para la meditación, con el corazón engolfado en ella, y absteniéndose de aplaudir, de bailar y, en general, de todo movimiento que denuncie afectación y que sea forzado o simulado. Guarde, además, absoluto silencio, sin proferir, en medio del canto, palabra alguna que no le sea indispensable. Si el éxtasis le domina y por la intensidad de la emoción se mueve, sin que en ello la voluntad intervenga, es excusable y no merece censura; pero, así que recobre el uso del libre albedrío, deberá volver a su anterior actitud de quietud y reposo, sin empeñarse en prolongar el estado extático por respeto humano, esto es, por vergüenza de que los demás digan que su éxtasis ha cesado pronto, como tampoco debe forzar de propósito el éxtasis por temor de que digan de él que es de corazón duro, poco sensible y refractario a la ternura. Cuéntase a este propósito que predicando Moisés a su pueblo, uno de los oyentes rasgó su túnica, y Dios le reveló entonces a Moisés: «Dile: Hiende por Mí tu corazón; pero no rasgues tu vestido» [1].

Pero quizá alguien diga: ¿Quién es más perfecto: aquel a quien el canto religioso no conmueve ni le produce impresión alguna que al exterior aparezca, o aquel a quien se la produce?

La falta de síntomas externos puede obedecer: unas veces, a que la influencia divina es poco intensa en el éxtasis, y ello implica imperfección; otras veces, a que, aun siendo intensa la emoción interna, no aparece al exterior, cabalmente porque el sujeto tiene bastante energía para reprimir el movimiento de los miembros, y ello implica perfección; otras veces, en fin, se debe a que la emoción extática va ya aneja e inseparablemente asociada a todos los estados de ánimo del sujeto, sin que el canto religioso le produzca más intensa influencia emocional, y ello implica ya la máxima perfección espiritual. Porque es de advertir que el éxtasis, en la mayoría de los casos, no dura mucho tiempo, y por eso, cuando el éxtasis es permanente, se debe a que el sujeto vive ya en íntima unión con Dios que es la Verdad y en constante estado de contemplación, y por eso, no le alteran los estados sucesivos que le sobrevienen.

---

[1] Cfr. Joël, II, 13: *Scindite corda vestra et non vestimenta vestra.*

De modo que, según esto, la fuerza del éxtasis siempre mueve, más o menos; pero, a su vez, la fuerza reflexiva de la razón y de la inhibición puede reprimir los movimientos externos del sujeto. A veces, una de estas dos fuerzas vence a la otra, ya porque aquélla sea más intensa, ya porque su opuesta sea más débil, y de ello resulta, según los casos, la perfección o la imperfección. Porque no hay que pensar que quien por la emoción extática cae convulso sobre el suelo tenga más perfecto éxtasis que quien permanece exteriormente tranquilo a pesar de la fuerte emoción sentida. Antes al revés, quizá lo sea más el éxtasis del que permanece inmóvil. En los primeros tiempos de su vida devota, al-Ŷunayd se movía en las sesiones de canto religioso, y luego, más tarde, comenzó a no moverse. Preguntáronle cuál fuese la causa de este cambio y respondió con este texto alcoránico (XXVII, 90): «Tú ves los montes y crees que están firmes, pero ellos pasarán como pasan las nubes: obra es de Dios, que hace con perfección toda cosa.» Y dijo esto para dar a entender que el corazón, conmovido en el éxtasis, circula por el reino invisible de los cielos, mientras los miembros permanecen exteriormente inmóviles en actitud tranquila. Y Abū-l-Ḥasan Muḥammad b. Aḥmad [1] dijo, estando en Basora: «Acompañé durante sesenta años a Sahl b. ʿAbd Allāh [2] y no vi que jamás se alterase al oír recitar cosa alguna de letanías o del Alcorán; pero, cuando llegó hacia el fin de su vida, recitó en su presencia un hombre el versículo que dice (LVII, 14): «En ese día no se os admitirá ya rescate.....», y lo vi turbarse de emoción y caer en tierra. Cuando volvió en sí, le pregunté qué le había pasado, y dijo: «—Sí, amigo mío, somos ya flacos.» Asimismo, oyó otra vez el versículo que dice (XXV, 28): «El imperio en aquel día será de Dios el Misericordioso», y se conmovió fuertemente. Uno de sus discípulos, Ibn Sālim [1], le preguntó por la causa de su emoción y dijo: «—Es que ya estoy débil.» A lo cual le replicaron: «—Pues si esto te ha ocurrido por debilidad, ¿en qué consiste la fuerza del estado extático?» «—Consiste, respondió, en que, sean cualesquiera las influencias divinas que al sujeto le sobrevengan, las afronte y resista con energía tal, que, por fuertes que aquéllas sean, no alteren su estado.» La causa de este poder de inhibición externa, a pesar de la intensidad de la emoción extática, reside, según dijimos, en la actitud ecuánime del sujeto, que en todos los momentos se halla en estado inalterable de contemplación. Así, se cuenta de Sahl que dijo: «Mi estado de ánimo antes de la oración litúrgica y después de ella es uno solo y el mismo.» Es decir: porque en todos los momentos vigilaba a su propio corazón y tenía presente el recuerdo de Dios. Y lo mismo que con la oración litúrgica le ocurría con el canto religioso: antes y después de él, su estado extático era constante y su sed de Dios tan continua como los sorbos con que la saciaba, sin que el canto religioso influyese para nada en intensificar su éxtasis. Así, se cuenta de Mimšād al-Dīnawarī [2] que, al sorprender a un grupo de *ṣūfíes*, en medio de los cuales estaba un cantor entonando su cántico, y observar que al verlo se callaban, les dijo: «Seguid en lo que estabais, pues aunque se juntasen todos los instrumentos de música del mundo en mi oído, no distraerían mi preocupación ni curarían parcialmente siquiera lo que en mí existe.»

---

[1] *Ṣūfī* muerto el año 387 de la héjira.

[2] Sahl al-Tustarī.

Quizá dirá alguien: Según eso, los místicos contemplativos, a quienes ninguna impresión les hace el canto religioso, no tienen por qué asistir a él.

Pero hay que tener en cuenta que algunos de ellos prescinden de este ejercicio en su vejez, y si alguna rara vez asisten, es tan sólo para ayudar con su compañía a alguno de sus hermanos espirituales o para infundir alegría en su corazón. Otras veces, lo hacen para mostrar a los hermanos la energía de inhibición de su espíritu, es decir, para que así conozcan que no está la perfección en el éxtasis externo, ya que por su actitud de inhibición pueden aprender cómo cabe reprimir sus síntomas exteriores, aunque ellos no sean capaces de imitarle espontáneamente al principio. Otras veces, si por acaso los contemplativos asisten al canto religioso en compañía de oyentes profanos a la vida espiritual, están presentes, en efecto, con sus cuerpos, pero ausentes del todo con sus corazones, lo mismo que exactamente les ocurre en cualesquiera otras reuniones, fuera de las del canto religioso, en las que tratan y conversan con los mundanos para asuntos temporales imprescindibles. De otros contemplativos, en cambio, se cree que, si abandonaron el canto religioso, obedeció cabalmente a que, en efecto, no les servía ya para nada. Pero de otros consta que no eran contemplativos, sino simples ascetas que todavía no encontraban en el canto religioso provecho espiritual, y como, por otra parte, no eran ya de las gentes mundanas que buscan la diversión, se privaban del canto para no ocuparse en un ejercicio que no les convenía. Otros, en fin, si lo omitían, era sencillamente por falta de hermanos, es decir, de oyentes y cantores dignos.

---

[1] Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Sālim, *ṣūfī* de Basora.

[2] Abū ʿAlī Muḥammad b. al-Ḥusayn, más conocido por Mimšād al-Dīnawarī, fué discípulo de Ŷunayd y murió el año 299 de la héjira.

Norma 4ª — En cuarto lugar, el oyente no debe ponerse de pie ni levantar la voz con llanto, mientras pueda reprimirse. Sin embargo, le será lícito danzar o esforzarse por llorar, siempre que con ello no se proponga simular hipócritamente el éxtasis. Y la razón de esta excepción es porque el llanto forzado provoca la tristeza espiritual, así como la danza mueve el corazón a la alegría y a la vivacidad. Ahora bien, toda alegría lícita puede lícitamente ser provocada, y hasta si la alegría es, más que simplemente lícita, laudable, será también laudable la causa que la provoque. No conviene, sin embargo, que habitualmente hagan esto las personas constituídas en dignidad o que ocupan altos cargos, ni los maestros a quienes se toma por modelo, y eso porque, como en la mayoría de los casos la danza se ejecuta por juego y diversión, conviene que eviten los maestros lo que a los ojos de la gente tiene apariencia de diversión y juego, pues perderían prestigio a los ojos del vulgo y dejarían de ser imitados como modelos.

Desgarrar el hábito en el éxtasis es inadmisible, salvo el caso en que el sujeto lo haga fuera de sí, es decir, sin libertad. Porque no es inverosímil que el éxtasis domine con tal fuerza al sujeto, que éste desgarre su hábito sin darse cuenta, ebrio de emoción, o bien, que se dé cuenta, pero no se pueda dominar y obre como forzado y a disgusto, de modo que si se mueve o desgarra el hábito es tan sólo para tomar aliento, pues a ello se ve obligado, como el enfermo que no puede menos de gemir por el dolor que siente y si se le quiere obligar a reprimirse no le es posible, aunque su gemido sea un acto libre. Porque no todo acto que procede de la voluntad puede el hombre evitarlo: la respiración, por ejemplo, es un acto voluntario, y, sin embargo, aunque el hombre se empeñe en retener el aliento durante una hora, se verá forzado en su interior a querer libremente respirar. Pues lo mismo ocurre, a veces, con los gritos y el desgarramiento del hábito en el éxtasis, y por eso no cabe condenar tales actos como prohibidos. En presencia de al-Sarī [1] se hablaba, una vez, del éxtasis intenso y, al preguntarle a qué extremo podía llegar, dijo: «Se le da al que lo sufre un tajo en la cara con una espada y no se entera.» Replicaron los presentes, estimando inverosímil que pudiese llegar a tal extremo; pero él persistió en su idea sin rectificarla, pues tan sólo quiso decir que en algunos casos llega el éxtasis a ese extremo con ciertas personas.

Alguien preguntará: ¿Y qué decir de los *ṣūfíes* que desgarran los hábitos nuevos, después de cesar el trance extático y una vez acabado el canto religioso? Porque acostumbran a despedazarlos en pequeños trozos que distribuyen luego entre los asistentes y a los que dan el nombre de *harapos* («jirqa»).

Tal costumbre es lícita, si se desgarra el hábito en trozos cuadrados que puedan servir para remendar con ellos los hábitos y las alfombras en que se hace la oración litúrgica. También se rompe en trozos un trapo de algodón para remendar con ellos una camisa, y no se considera tal acción como despilfarro, ya que se desgarra para un fin útil. Pues lo mismo ha de decirse del remiendo del hábito, que no cabe hacerlo, sino con pequeños trozos de otro, desgarrándolo con ese fin. También es un fin lícito el reparto de los trozos entre la comunidad, para que todos los presentes puedan utilizarlos con aquel objeto. Todo el que posee una tela, tiene derecho a partirla en cien trozos y regalarlos a cien pobres, aunque conviene que los trozos sean útiles por su tamaño para remendar con ellos cualquier prenda. De modo que lo que estimamos ilícito en el canto religioso es despedazar el hábito estropeándolo sin que sirva para otro fin, pues eso sí que sería un puro despilfarro inútil, absolutamente ilícito si se hace con plena deliberación.

---

[1] Cfr., en este mismo tomo, p. 184, nota 3.

Norma 5ª — Todos y cada uno de los asistentes al canto religioso deben seguir e imitar unánimes lo que haga cualquiera de ellos, si movido éste por la fuerza del éxtasis se pone de pie, siempre que el éxtasis sea sincero y no simulado o forzado. Asimismo, cuando uno se pone de pie libremente, es decir, sin dar muestras externas de estar en éxtasis, y la comunidad entera se levanta, es también obligatorio imitarla y ponerse de pie, pues así lo exige la urbanidad social. Dígase lo propio en el caso de que la comunidad observe la costumbre de quitarse el turbante, cuando al extasiado se le cae, o de despojarse del hábito, cuando aquél se despoja de él para destrozarlo. La imitación de todos estos actos es obligatoria, como signo de la armonía unánime que debe reinar entre la comunidad, pues singularizarse es señal de incultura, y, como cada grupo social tiene sus normas peculiares de conducta, es indispensable acomodarse a las costumbres de los demás, sobre todo cuando éstas son buenas para la grata convivencia y mutua ayuda de los hombres. Ni se diga que esa regla de urbanidad social es una innovación que en la época de los compañeros del Profeta era desconocida, pues no todas las prácticas lícitas consta que fueran usadas y conocidas en dicha época. Las innovaciones que deben evitarse son las que positivamente pugnan con alguna tradición auténtica del Profeta. Y de esa regla de urbanidad no consta que fuese prohibida por el Profeta. Cierto que no fué jamás costumbre de los árabes el ponerse de pie cuando alguien entra en el aposento, y ni siquiera los compañeros del Profeta se levantaban para recibirlo en algunos casos; pero eso no obsta para que digamos que, mientras no conste positivamente que tal costumbre haya sido prohibida, no vemos inconveniente en practicarla en aquellos países en que es corriente y habitual para honrar al que llega. Porque éste y no otro es el fin de levantarse para recibir al que llega: darle muestras de respeto, consideración y simpatía.

A pesar de lo dicho, no deberá levantarse para acompañar en su danza a la comunidad aquel en quien sería mal visto que danzase y que perturbaría con ello el estado de ánimo de los demás, pues, si bien es lícito el danzar sin muestras externas de éxtasis, en cambio el que lo hace para extasiarse pone en evidencia, a los ojos de la comunidad, que lo hace de manera forzada. Por el contrario, si se levantare para danzar movido de sincero éxtasis, los presentes no lo llevarían a mal. De modo que los corazones de los que están presentes son en todo caso la piedra de toque para juzgar de la sinceridad o simulación de sus actos.

Pero quizá diga alguien: ¿Y qué pensar de la espontánea repugnancia que inspira la danza y por qué será que, de primera intención, la considera todo el mundo como una bagatela fútil, como cosa de juego y contraria a la religiosidad? Nadie, en efecto, que tome en serio la religión, verás que no la repruebe.

Sin embargo, nadie tomará la religión más en serio que el Profeta la tomó, y, eso no obstante, bien sabido es que vió danzar en la mezquita a los abisinios y no lo reprobó, porque era en tiempo a propósito para ello, es decir, en la pascua de ramaḍān, y los que danzaban eran abisinios, entre quienes era habitual la danza. La repugnancia espontánea que la danza inspira, nace de que en la mayoría de los casos se la ve aneja al juego y a la diversión. Ahora bien, la diversión y el juego son cosa lícita, pero sólo tratándose de gentes del bajo pueblo, etíopes y abisinios, o quienes sean de parecida condición. En cambio, es reprobable, si se trata de personas de cierto rango, porque no va bien con su categoría; pero de que una cosa sea reprobable porque no va bien con la categoría de una persona, no es lícito inferir que sea ilícita siempre y por sí misma. Si se le pide limosna a un hombre pobre y da un panecillo, su acto será acto de virtud y laudable; pero si se le pide a un rey y da también de limosna un panecillo o dos, todo el mundo lo estimará reprobable y hasta en las crónicas se hará constar por escrito como uno de los rasgos característicos de su conducta deshonrosa, que la posteridad y sus mismos partidarios referirán. Sin embargo, no por esto será permitido afirmar que lo que hizo fué ilícito, pues en cuanto que dió gratuitamente pan al pobre, obró bien, aunque, atendido su alto rango social, obró como si le hubiera negado la limosna, cosa, en verdad, fea y reprobable. Pues lo mismo hay que decir de la danza y de otros actos lícitos semejantes. Las cosas lícitas para el vulgo de las gentes son pecados para los justos y piadosos, así como, a su vez, las obras buenas de estos últimos son defectos respecto de los contemplativos que viven en la proximidad de Dios; pero esto ocurre, habida cuenta de las diferencias de rango entre unos y otros, pues, miradas las cosas en sí mismas, hay que juzgarlas como no ilícitas.

Del análisis que precede resulta en suma que el canto religioso es, unas veces, estrictamente prohibido; otras, lícito; otras, reprobable, aunque no ilícito, y otras, en fin, laudable: es del todo ilícito, para la mayoría de los hombres jóvenes o que están dominados por los apetitos mundanos, en quienes el canto no hace más que excitar y fomentar los deseos censurables que a sus corazones dominan; es reprobable, para quien, sin entender la letra de las canciones en sentido profano, es decir, aplicándolo a las cosas criadas, toma el canto religioso como ejercicio habitual y a todas horas, a manera de diversión y juego; es lícito, para quien no saca de él otro provecho que el deleite natural que la buena voz produce; es, en fin, laudable, para aquel en quien, dominado por el amor de Dios, la audición del canto no excita y pone en movimiento sino las cualidades laudables de su corazón [1].

6 — ORIGEN CRISTIANO DE ESTE EJERCICIO DEVOTO

Difícilmente se puede disipar, al primer golpe de vista, la impresión de exotismo que produce el espectáculo del canto religioso de los *ṣūfīes*, descrito por Algazel en el tratado que acabamos de traducir en compendio. En nuestro estudio sobre la espiritualidad del murciano Ibn ᶜArabī [2], pusimos ya de relieve este carácter exótico que el canto religioso ofrece, inexplicable dentro del islam por la sola evolución autóctona del severo ritualismo de su oración litúrgica. Cierto que el canto vocal e instrumental, acompañado de danzas más o menos orgiásticas, para provocar el éxtasis, preparatorio de la adivinación, ha sido rito común de algunas religiones, tanto de las primitivas como de las clásicas y orientales; pero en todas ellas formaba parte del culto público oficial, como episodio inseparable de los sacrificios y fiestas religiosas que, en el templo o en las calles, solemnizábanse con pompa y aparato de bulliciosas procesiones [3]. Es, pues, todo lo contrario del canto religioso que Algazel nos describe: ejercicio, no obligatorio para el común de los fieles, sino de mera devoción supererogatoria, reservado a un corto número de selectos, que se aíslan del bullicio del vulgo profano, para sentir con más intensidad, en el recogimiento y el silencio del cenobio, las emociones provocadas por la letra y la música de una poesía cantada por un solista. El contraste resalta lo bastante para sugerir diferencia de origen. Y en efecto, el canto religioso del islam, donde tiene sus precedentes indiscutibles es en el cristianismo, sin parentesco con ninguna de las religiones paganas, tanto clásicas como orientales, a que hemos aludido. Sin repetir aquí todo cuanto en nuestro estudio antes citado expusimos para razonar la hipótesis del origen cristiano de este ejercicio, será útil reforzar la demostración con algunos datos complementarios que explican cómo nació ya en la primitiva iglesia, en los tiempos apostólicos, una práctica análoga en lo esencial a lo que, siglos después, había de ser el canto religioso en el islam.

---

[1] *Iḥyā'*, II, 207-210.

[2] Cfr. Asín, *El Islam Cristianizado* (Madrid, *Plutarco*, 1931), páginas 182-190.

[3] Cfr. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions* (París, Colin, 1904), pp. 17, 67, 423, 491 y 546.

Es sabido que las primeras comunidades cristianas adoptaron para el culto los cuatro elementos que integraban el de las sinagogas o congregaciones locales de los sábados en la *Diaspora* judía (lecturas bíblicas, homilías, plegarias y cantos), aparte de la Cena eucarística, elemento enteramente cristiano y del todo original. Tras la Cena, «personas inspiradas — dice Duchesne [1] — toman la palabra y manifiestan ante la asamblea la presencia del Espíritu que les anima. Los profetas, los extáticos, los dotados del don de lenguas, se apoderan, en este momento, de la atención de los fieles. Hay entonces una como liturgia del Espíritu Santo, después de la liturgia de Cristo..... La inspiración es sensible: hace vibrar los órganos de ciertos fieles privilegiados; pero toda la asistencia se siente conmovida, edificada y hasta más o menos arrebatada y transportada a las divinas esferas del Paráclito». Este acto, por los carismas y fenómenos preternaturales que lo acompañaban y que no podían ser producidos a voluntad, no estaba sometido a reglas, ni llegó tampoco, por eso mismo, a constituir una institución litúrgica, esencial al culto. A principios del siglo segundo desaparece, en efecto, sin que se encuentren ya de él más que casos aislados. La liturgia cristiana quedó, pues, constituída definitivamente por su elemento genuino, la Cena eucarística, acompañada de los otros cuatro elementos que dijimos tomados de la liturgia judaica. Pero de entre estos últimos, el canto adoptó tres diferentes formas, que San Pablo distingue perfectamente en sus *Epístolas*, cuando habla de salmos, himnos y cánticos espirituales [1]. Al hablar de salmos, nadie puede dudar que se trate de los que integran el *Psalterio*. Los himnos hay que entenderlos en el sentido de esta voz griega, es decir, «cantos de alabanza» en honor de Dios, pero tomados también del texto bíblico, v. gr., el cántico de Moisés (*Exodo,* XV), *Cantemus Domino,* o el salmo lírico de la Virgen María (*Luc.,* I, 46), *Magnificat*. Estos himnos, escritos como los salmos en la forma técnica propia de la poesía hebrea, cuyo elemento esencial es el paralelismo de los miembros de la frase, cantábanse, por eso, lo mismo que los salmos: el cantor solista entonaba el salmo o el himno, y el coro de los fieles respondía. La especie tercera de que habla San Pablo, los «cánticos espirituales» (en el texto griego, «odas pneumáticas»), eran ya cantos inspirados por el Espíritu Santo, análogos, por su fondo o por su forma, a los himnos o salmos líricos, y se recitaban como paráfrasis improvisadas de un cantor inspirado. Esta tercera especie, aunque remotamente basada en textos bíblicos, era la que más se apartaba ya de la tradición judaica a que las otras dos formas pertenecen. San Pablo no recomienda ninguna de las tres como prescripción litúrgica, sino como ejercicio de pura devoción, para dar gracias a Dios y para instruirse y edificarse mutuamente los fieles, en las asambleas fraternas de la comunidad cristiana, que se llamaban *ágapes*. En tiempo de Tertuliano (160-240 de J. C.) todavía se conservaba la práctica de los «cánticos espirituales» en los ágapes cristianos, según lo acredita el siguiente pasaje del capítulo XXXIX de su *Apologeticum,* en que al describir los actos de la liturgia dice que, acabados éstos, *ut quisque de scripturis sanctis vel de propio inge-*

---

[1] Cfr. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 46-49.

---

[1] Cfr. *I^a^ ad Cor.,* XIV, 15 y 26: *Psallam spiritu, psallam et mente. Cum convenitis, unusquisque vestrum psalmum habet.* — *Col.,* III, 16: *Docentes et commonentes vos metipsos, psalmis, hymnis, canticis spiritualibus, in gratia cantantes in cordibus vestris Deo.* — *Eph.,* V, 19: *Loquentes vobis metipsis in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus, cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino.* — Para la exégesis de estos versículos, en lo que toca a la técnica literaria, seguimos a Ebert, *Histoire générale de la littérature du Moyen Âge en Occident* (París, Leroux, 1883), tomo I, pp. 186-189.

nio potest, provocatur in medium Deo canere. La interpretación del pasaje es obvia: fuera ya del oficio litúrgico, un cantor espontáneo entonaba himnos improvisados o tomados de la Escritura, en medio de la asamblea de los fieles.

Otros rasgos restan que ya no es posible filiar como de origen cristiano. Nos referimos al aplauso rítmico, al baile y al desgarramiento del hábito, síntomas de la exaltación y aun del éxtasis, provocados por el canto. Tales paroxismos, más propios de los cultos orgiásticos paganos que de la seca liturgia mahometana, pugnan también *a fortiori* con la austeridad y serenidad del cristianismo.

Todas estas exageradas manifestaciones de la emoción religiosa podrían, sin embargo, filiarse todavía como imitaciones islámicas de los paroxismos que acompañaban a la oración de los herejes *mesalianos* y *euquitas* o *hesicastas*. Además de estos nombres con que se los designaba, Teodoreto (*Haer. Fab. Com.*, IV, 11) les aplica el de *coreutas*, porque, según él mismo explica, «se ponen de pronto a saltar» mientras oran. San Juan Damasceno (*De Haeres.*, 86) añade que se distinguen del resto de los fieles ortodoxos por su extraña manera de orar: «Reúnense en monasterios con mujeres ascetas para ofrecer a Dios himnos acompañados de danzas y bacanales.» Macario, finalmente, censura también a ciertas gentes que practican un método de oración ruidosa y tumultuosa: lanzan clamores inconvenientes, como si pusiesen su confianza en su vigor corporal para forzar la venida del Espíritu [1].

El reparto en trozos del hábito desgarrado en el trance extático podría también considerarse imitación de una práctica de los monjes cristianos, que se trasmitían, como legado precioso y augurio de bendición espiritual, el hábito de sus santos patriarcas, íntegro o dividido, en simbólica remembranza de su austeridad y virtudes [2].

---

[1] Cfr. Haushrerr, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, apud *Orientalia Christiana periodica*, 1935, p. 343.

[2] Cfr. Asín, *El Islam cristianizado*, p. 187.

El análisis profundo y minucioso, que Algazel hace en este tratado, de los fenómenos anormales que preceden y acompañan al éxtasis producido por el canto religioso — emociones intensas de dolor y tristeza o de dulzura y gozo, hipertensión o hipotensión del sentido cenestésico provocadas por causas subconscientes, insensibilidad o apatía, inconsciencia del yo y del mundo circundante, revelaciones y contemplaciones, etc. —, pertenece ya a la meta del camino espiritual, cuyo estudio corresponde a la mística.

He aquí, pues, el remoto precedente de las sesiones de canto religioso que el islam practicó siglos más tarde. El ejercicio descrito por Tertuliano debió, en efecto, perdurar entre los ascetas, antes del nacimiento del monacato cristiano, pues, llevados de su fervor, no se contentaban con los oficios divinos obligatorios al común de los fieles en la iglesia, sino que consta que luego, en sus casas, consagrábanse a otros ejercicios piadosos de oración, los cuales no es de pensar fuesen muy diferentes de los de la liturgia ordinaria: salmos, himnos y cánticos espirituales [1].

Cuando el monacato se organiza y los cenobios se pueblan con los ascetas que huyen del mundo para mejor lograr en ellos la perfección, la práctica de los cánticos espirituales pervive al lado del oficio divino, como en los primitivos ágapes. Casiano, en sus *Institutiones,* da fe de esa supervivencia en los cenobios de Egipto: un cantor solista entona de pie un salmo en medio de la comunidad que, sentada, le escucha con el más profundo silencio y en inmovilidad absoluta. En nuestro citado estudio pusimos bien de relieve la exacta semejanza que la descripción de Casiano guarda en muchos de sus rasgos con la de Algazel. La reglamentación de la escena es la misma en lo esencial: no es el anciano o prior de la comunidad quien lleva la voz, sino un cantor solista, erecto en medio de los monjes, que sentados en el suelo le escuchan atentos, silenciosos e inmóviles [1], evitando todo gesto, grito o gemido que no sea espontánea y sincera expresión de las emociones religiosas sentidas [2]; hasta el llanto forzado para provocarlas se veda, a fin de no turbar sin justificado motivo el ánimo de los oyentes y evitar, además, toda sombra de simulación [3].

---

[1] Cfr. Pourrat, I, 72-73. Batiffol, *La littérature grecque* («Anciennes littératures chrétiennes», I), pág. 111, dice que Plinio *(Epist.,* X, 96) habla de la costumbre de los cristianos de Bitinia y del Ponto, de *carmen dicere Christo quasi Deo.* El *Anónimo contra Artemón* habla de salmos y de cánticos escritos desde los orígenes cristianos por los fieles para alabar a Cristo. Cfr. *Euseb.,* V, 28, 5: ᾠδαὶ..... γραφεῖσαι. El mismo Eusebio (VII, 30, 10) dice que Pablo de Samosata los suprimió, so pretexto cabalmente de que eran composiciones nuevas, escritas por hombres nuevos.

Pero, al lado de estas semejanzas fundamentales [4], algunas diferencias se acusan. Es la primera la que se refiere a la letra del canto: textos bíblicos, en los cenobios cristianos; canciones de poetas en el islam. Claro es que ya Algazel preocupa la objeción al discutir el tema de si las canciones humanas son o no preferibles a los textos alcoránicos para el ejercicio del canto religioso, dando bastante a entender que éstos precedieron a aquéllas en el tiempo, como realmente consta sucedió. En un principio, por tanto, las sesiones de canto religioso en el islam carecerían de esta diferencia primera atinente al texto, que sería revelado, en una y otra religión. Pero, además, en los cenobios cristianos añadíanse a veces a los textos bíblicos himnos o cánticos de inspiración humana, siguiendo en ello la tradición primitiva de que habla Tertuliano, y plegarias improvisadas que entonaba un cantor al finalizar.

---

[1] Casiano (*Instit.*, lib. II, cap. V) describe así la escena, al atribuir su origen a la aparición de un ángel: *Cumque sedentibus cunctis (ut est moris nunc usque in Ægypti partibus) et in psallentis verba omni cordis intentione defixis, ... psalmos, contiguis versibus, parili pronuntiatione cantassent.....*

[2] *Ibid.*, lib. II, cap. X: *Cum igitur praedictas solemnitates, quas illi synaxes vocant, celebraturi conveniunt, tantum a cunctis silentium praebetur, ut ..... praeter illum qui consurgens psalmum decantat in medio, nullus hominum penitus adesse credatur, ... non sputum emittitur, non excreatio obstrepit, non tussis intersonat....., nulli gemitus, nulla suspiria etiam astantes impeditura promuntur, nulla vox..... auditur, nisi forte haec quae per excessum mentis claustra oris effugerit, quaeque insensibiliter cordi subrepserit immoderato scilicet atque intolerabili spiritus fervore succenso; dum ea, quae ignita mens in semetipsa non praevalet continere, per ineffabilem quemdam gemitum ex intimis pectoris sui conclavibus evaporare conatur.*

[3] *Ibid.*, lib. II, cap. X: *Illum vero qui..... cum clamore supplicat aut aliquid eorum quae praediximus e faucibus emittit..... peccare pronuntiant* [scil. *monachi aegyptii*],..... *quod indisciplinato strepitu, alterius quoque qui forsitan ardentius orare potuit, intercipit sensum.* — Cfr. *Conlat.* (IX, cap. XXIX) donde Casiano expone su doctrina sobre el llanto espontáneo y el forzado, en términos semejantes a los de Algazel: *Ab his ergo lacrymis* (scil. *spontaneis*) *multum distant illae quae corde obdurato de siccis oculis exprimuntur, quas licet non penitus infructuosas esse credamus (bono enim proposito earum attentatur emissio, ab his praesertim qui necdum vel ad scientiam pervenire perfectam, vel pristinorum seu praesentium vitiorum potuerunt ad purum labe mundari) ab his tamen qui in effectum jam transiere virtutum nequaquam debet hoc modo extorqueri profusio lacrymarum.*

[4] Añádase la reprobación de la música instrumental como acompañamiento del canto religioso, que también parece herencia de los Padres orientales: San Justino mártir († 167) la reprueba como rito pagano en sus *Quaest. a gentil. christ. proposit.*

Más peregrina parece ser, la diferencia a que aludimos, cuando las poesías cantadas por el *qawwāl* islámico eran eróticas, cuya letra sugeridora de imágenes y pensamientos sensuales habían de trasportar los oyentes a un sentido espiritual y divino. Pero también aquí tropezamos con cristianos precedentes, pues ese sutil recurso literario que consiste en servirse del amor profano como símbolo del amor místico, tiene sus raíces en la exégesis patrística del *Cantar de los Cantares*, cuyos apasionados galanteos fueron interpretados alegóricamente cual efusiones del alma cristiana enamorada de la belleza infinita de Dios. Esta adaptación acomodaticia de un libro sagrado abría la puerta al uso franco y directo de poesías genuinamente profanas para el mismo fin. Y de ellas, efectivamente, hay huellas en época anterior al islam, pues a su maestro Hieroteo atribuye Dionisio el Areopagita un libro de himnos eróticos, entendidos a lo divino, en función de los teoremas neoplatónicos del Areopagita que ponen en Dios el prototipo de toda hermosura y en su contemplación amorosa la suma beatitud de las almas perfectas [1].

---

[1] Cfr. Asín, *El Islam cristianizado*, pp. 246-247.

PARTE CUARTA

LA MÍSTICA

CAPÍTULO XXX

LA DOCTRINA MÍSTICA DE ALGAZEL

1. Fuentes y plan para su exposición. — 2. Esencia preternatural y gratuita del fenómeno místico. — 3. Su realidad, sólo asequible por la experiencia y premio de la humildad. — 4. El éxtasis transitorio, por recogimiento o concentración del alma. — 5. Fenómenos emocionales del éxtasis. — 6. Fenómenos intuitivos del éxtasis. — 7. Naturaleza pasiva de la intuición mística. — 8. Explícase por medio de símiles. — 9. Analogía de la intuición mística con la visión en sueños. — 10. El símbolo catóptrico de la «lámina reservada» y su interpretación. — 11. Los misterios revelados en la intuición mística. — 12. Grados de la intuición de lo divino. — 13. El misterio del demiurgo divino. — 14. La apatía e inconsciencia extática. — 15. La unión transformante. — 16. Los carismas.

1 — FUENTES Y PLAN PARA SU EXPOSICIÓN

La última morada de la *vía unitiva,* el amor de Dios, puso al devoto en los umbrales de la mística propiamente dicha. Algazel no consagra en el *Iḥyā'* un tratado especial al estudio de los fenómenos característicos de ésta: contemplación, unión, éxtasis y carismas. La omisión es tanto más lamentable, cuanto que la penetrante sagacidad de su espíritu analítico y la claridad, método y brillantez imaginativa de su estilo habrían de seguro triunfado de la oscuridad e imprecisión con que tan abstrusos y sutiles fenómenos psíquicos son explicados por los místicos del islam.

Las razones por las cuales excluye Algazel este estudio del plan general de su *Iḥyā'*, son obvias: de una parte, el libro estaba destinado *ex professo* a la masa del pueblo musulmán, cuya falta de preparación para los estudios especulativos de psicología y de teología dogmática aconsejaba, o más bien exigía, la omisión de los temas místicos, que sólo con el auxilio de ambas disciplinas podrían en cierta medida dilucidarse; pero, de otra parte, movióle todavía más al silencio la inefabilidad del fenómeno místico, cuya esencia preternatural lo hace inasequible a la razón discursiva y refractario a todo intento de expresión por los medios normales del lenguaje humano. Por eso, en muchos de los pasajes del *Iḥyā'*, analizados o traducidos hasta aquí[1], vemos a Algazel detenerse, vacilante y perplejo, ante los horizontes de la mística que se abren a su mirada, al agotar el examen de un tema ascético en cuyas últimas fronteras se anuncia ya la aurora del fenómeno preternatural. En esos casos, invariablemente, Algazel sella sus labios y se excusa de penetrar en los linderos del misterio, ya porque éste es inaccesible al vulgo no iniciado, ya porque, aun para los elegidos y dignos, es accesible tan sólo por experiencia personal, ya, en fin, porque la palabra humana es incapaz de expresar lo que por increado y preternatural es inefable.

Mas, aunque por esas razones falte en el *Iḥyā'* un tratado sistemático de teología mística, no dejan de aparecer esporádicamente en sus mismas páginas bosquejos parciales de sus más característicos teoremas, que de manera incidental o, a veces, de propósito, sugieren el cuadro general de aquélla. A esas páginas del *Iḥyā'* hay que añadir también algunas otras de ciertos opúsculos de Algazel, como el *Miškāt*, el *Minhāŷ*, el *Imlā'*, el *Maᶜāriŷ*, el *Arbaᶜīn* y el *Maqṣad*, de intento redactadas algunas para esclarecer puntos oscuros que en el *Iḥyā'* fueron sólo insinuados con vaguedad e imprecisión. Vamos, pues, a intentar, principalmente con estos documentos, una exposición metódica de la mística de Algazel, en cuanto lo permita la índole, nada sistemática, de las fuentes aprovechadas: en ellas, como veremos, unas veces el mismo tema místico aparece repetidamente tratado en términos análogos y con difusión fatigosa, y, otras veces, en un solo y mismo texto, se desenvuelven dos o más temas, de importancia bastante para reclamar cada uno por sí exposición privativa; pero hemos preferido transcribir fielmente esas repeticiones documentales, para ofrecer así al lector en vivo el pensamiento de Algazel, expuesto a través de sus escritos, redactados en ocasiones y con objetivos diferentes.

---

[1] Véanse, por ejemplo, los siguientes pasajes en que insiste sobre la inefabilidad del fenómeno místico: I, 510; II, 133, 255, 278, 352, 357-8, 363, 383, 466-7, 474, 531-2, etc.

Recordemos, ante todo, el plan general de su doctrina espiritual, para mejor precisar el lugar que dentro de él corresponde a la mística y su contenido doctrinal [1]. Aparte de la *ascética ordinaria* o *externa,* que consiste en la práctica de los preceptos morales y obligaciones rituales del islam para el logro de la mínima perfección espiritual a que debe aspirar el vulgo de los fieles, Algazel reserva para los devotos que aspiran a una perfección más alta mediante ejercicios extraordinarios de virtud, puramente espirituales, otra doctrina, también *ascética,* que por su naturaleza hemos llamado *interna* y, por su sujeto, *devota.*

Dos etapas la integran, según vimos: una, *purgativa,* purifica al devoto de todos sus vicios; otra, *unitiva,* lo adorna con todas las virtudes que preparan gradualmente al alma para su unión con Dios. De estas virtudes, concebidas más que como tales, como grados estables de perfección espiritual, es decir, como moradas o mansiones del alma en su marcha ascensional hacia Dios, la primera es la penitencia y la última, la caridad o el amor divino: aquélla inicia el proceso de alejamiento del mundo, o sea, de todo cuanto no es Dios para llegar a Él, así como el amor, morada última, consuma el proceso de acercamiento y unión, por la complacencia del alma con el querer de Dios y por el trato familiar e íntimo con Él, que se cifra en los variados ejercicios de oración, meditación y canto religioso, todos los cuales ayudan y preparan a la intuición de Dios y de las cosas divinas, en sus diferentes formas de contemplación, iluminación, revelación, hasta llegar al éxtasis, meta de la vía unitiva, el cual, así como los otros carismas y fenómenos místicos que lo acompañan, preceden y siguen, si en parte es asequible por el esfuerzo personal del alma y como premio o fruto de las moradas, debe ser, sin embargo, considerado como don gratuito de Dios.

---

[1] Reléanse las siguientes páginas en que se esboza dicho plan general: I, 16-7; 155; 195-7; 276; 501-2; 504; 518; II, 10-11; 140; 264; 297; 486-8; 558; III, caps. XXVIII y XXIX.

De todo este cuadro esquemático que Algazel traza con reiterada insistencia en las páginas de su *Iḥyā'*, los temas que pertenecen a la mística en sentido estricto son tan sólo los enunciados en último lugar: el análisis del éxtasis (el espontáneo y el provocado; el transitorio y el estable; los fenómenos emocionales e intuitivos que lo acompañan; posibilidad y medios de provocarlo; inconsciencia y anestesia o apatía del extático, etc.); la descripción e interpretación por símbolos de la intuición mística (iluminación, revelación, contemplación) y de sus objetos (los misterios del mundo divino y del mundo espiritual creado); la unión extática o transformante (misterio de la unicidad del ser; su interpretación panteísta y ortodoxa), y los carismas o fenómenos prodigiosos con que Dios adorna al alma del extático.

2 — ESENCIA PRETERNATURAL Y GRATUITA DEL FENÓMENO MÍSTICO

Algazel se plantea, como preámbulo inexcusable, el problema psicológico de la esencia preternatural del fenómeno místico en su aspecto cognoscitivo y de la aptitud del hombre para experimentarlo [1]:

«Dos etapas cabe distinguir en el hombre, respecto de sus conocimientos especulativos. Es la primera aquella en que, ya desde la niñez, posee su espíritu los primeros principios, evidentes y necesarios por sí mismos y que atañen a las relaciones de posibilidad e imposibilidad; pero tales conocimientos especulativos no los posee todavía en acto, sino tan sólo en potencia próxima, esto es, a la manera del hombre que del arte de escribir sólo conociese lo que es el cálamo, la tinta y las letras aisladas sin agrupar: ese hombre, aunque ya esté cerca de saber escribir, todavía no ha llegado. Es la segunda etapa aquella en que el hombre posee ya conocimientos especulativos adquiridos por la experiencia y el razonamiento y a su disposición atesorados en su espíritu, para utilizarlos cuando quiera, al modo del experto pendolista, que merece este nombre aun en los momentos en que no practica el arte de escribir, porque posee la facultad de ejercerlo.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 7, lín. 7.

Esta etapa segunda del conocer, que representa ya el término de la perfección del hombre, admite, a su vez, varios innumerables grados, de perfección mayor o menor, según que los objetos conocidos sean muchos o pocos en cantidad y más o menos nobles en calidad, y, también, según cuál sea el método de adquirirlos, pues a algunos corazones les sobrevienen los conocimientos por inspiración divina, es decir, revelados sin previo esfuerzo, mientras que otros los adquieren por el estudio y con rapidez mayor o menor. A estos distintos grados pertenecen los sabios, los filósofos, los santos y los profetas. De modo que, según esto, los grados de la ascensión en el conocimiento de las cosas divinas son innumerables, como infinitos también son sus objetos. El más alto de ellos es el grado del profeta, al cual se le revelan todas o la mayor parte de las esencias cognoscibles, sin esfuerzo ni trabajo mental para conocerlas, sólo por revelación divina y en un instante brevísimo. Por esta felicidad se aproxima el siervo de Dios a Dios, pero con acercamiento de idea, de verdad esencial y de atributo, no con acercamiento de lugar y distancia. Los peldaños de esta escala ascensional, que son las moradas de los que marchan hacia Dios, no tienen tampoco número. Cada uno de los que marchan por el camino conoce el grado o morada al cual ha llegado en su marcha y los que ha dejado ya tras de sí; pero no conoce de manera comprehensiva la esencia real de los demás grados que ante sí tiene todavía por recorrer; de éstos no posee más que fe: cree en ellos, como se cree en lo que está oculto en el misterio, como creemos en la inspiración profética y en el profeta y admitimos su existencia, aunque no conoce su esencia real más que el profeta mismo. Así como no conoce el feto lo que es el niño de teta, ni éste lo que es el que tiene ya uso de razón y posee en potencia los primeros principios, ni éste conoce tampoco lo que es el hombre maduro y los conocimientos especulativos que con su razón adquiere, asimismo tampoco conoce el hombre de inteligencia ya madura las verdades que Dios revela a sus profetas y santos, abriéndoles los tesoros de su gracia y de su misericordia.

Nadie es capaz de impedir a la misericordia divina esta efusión de sus dones: ellos se derraman sobre los hombres con tal generosidad y liberalidad, que ni uno solo queda excluído de ellos, aunque tan sólo se manifiestan en los corazones preparados y dispuestos a recibir los efluvios de la misericordia del Altísimo. Esa preparación consiste en purificar y limpiar el corazón de toda mancha e inmundicia adquirida por los vicios o malos hábitos. Porque las luces de las divinas verdades no se ocultan jamás a los corazones humanos por avaricia y reserva de parte del altísimo Benefactor que es Dios, sino tan sólo por el obstáculo que les ofrecen las manchas, inmundicias y preocupaciones mundanas del corazón humano. Éste, en efecto, es como el vaso, que mientras está lleno de agua, no puede dar entrada al aire. Asimismo los corazones ocupados en cualquier cosa que no es Dios, no pueden dar entrada a la intuición de la gloria y Majestad divina.»

3 — SU REALIDAD, SÓLO ASEQUIBLE POR LA EXPERIENCIA Y PREMIO DE LA HUMILDAD

La ineptitud natural del hombre del vulgo para experimentar el fenómeno místico sin la ayuda de Dios no es razón para negar su existencia real en quienes lo han experimentado por haberse hecho aptos mediante el ascetismo y la humildad [1]:

«No debe negar el creyente la realidad de las revelaciones místicas por el solo hecho de que él no las haya experimentado. Si uno no hubiera de creer sino lo que con su alma tenebrosa y su duro corazón ha visto, estrecho sería el horizonte de su fe. Porque estos estados místicos sólo aparecen en el alma después de haber remontado empinadas cuestas y conquistado muchas y diversas moradas, de las cuales la más próxima es la pureza de intención, que consiste en excluir de sus acciones todas, externas e internas, el amor propio y el respeto humano y en ocultar la propia virtud a los ojos del prójimo, para encastillarse en el fuerte reducto del incógnito. Éste es uno de los primeros pasos del camino y la más insignificante de sus moradas. Y sin embargo, bien raros son de encontrar, aun entre los hombres temerosos de Dios. Pero, una vez purificado el corazón de esas inmundicias, es decir, después de no hacer ya caso alguno de las cosas creadas, la luz de la certeza lo inunda y se le descubren los pródromos de la verdad divina. Negar esto sin previa experiencia y sin haber recorrido el camino, es tanto como negar la posibilidad de que se reflejen las imágenes en el lingote de hierro después de darle forma de lámina y pulirla, bruñirla y moldearla en figura de espejo: el que lo niegue, será porque al ver en su mano el lingote de hierro opaco y oscuro, que por estar cubierto de roña e inmundicia no refleja en su superficie imagen alguna, niegue también que puedan aparecer en ella reflejados los objetos, después de convertido el lingote en espejo. Tal negación sería el colmo de la necedad y del extravío, como igualmente lo es la del que niega los carismas de los santos, sin otro fundamento que su propia cortedad de alcances para percibirlos, que es, en verdad, fundamento bien endeble para negar el poder de Dios.

---

[1] *Iḥyā'*, IV, 256, lín. 7.

Este perfume de la revelación mística lo percibe tan sólo aquel que ya ha recorrido alguna de las etapas del camino espiritual, aunque sea de las iniciales..... Y los corazones más incapaces para percibir este aroma son los orgullosos, los envanecidos de sí mismos, los que se glorían de su virtud y de su ciencia. En cambio, los corazones mejor dispuestos para sentir su perfume son los corazones abatidos y humildes que de tal modo sienten su propia vileza, que, al verse envilecidos y maltratados por los demás, no se dan cuenta de su mismo envilecimiento, al modo del siervo que no se siente envilecido por estar debajo de su amo. Así también, cuando el siervo de Dios no se da cuenta de su propia vileza ni tampoco le da importancia al hecho de no darse de ella cuenta — cabalmente porque a sus propios ojos se considera tan vil que no le parecen viles para sí las situaciones más viles, sino que, por el contrario, júzgase digno de otras mayores hasta el extremo de que la propia humillación es como una segunda naturaleza de su alma — entonces es cuando se puede esperar que ese corazón aspire los primeros efluvios de esos aromas. Pero porque no hayamos encontrado todavía un corazón así, no debemos negarnos a creer en la posibilidad de tales carismas para quienes de ellos son dignos. Así pues, el que no pueda ser de los santos amigos de Dios, sea, al menos, de quienes los aman y en ellos creen. De esta manera, será fácil que resucite en compañía de aquellos a quienes amó. Da testimonio de todo esto lo que se cuenta de Jesús, cuando dijo a los hijos de Israel: '— ¿Dónde germina la semilla?', y ellos le respondieron: '— En el polvo de la tierra'. Jesús entonces dijo: '— En verdad os digo que no germinará la sabiduría, sino en el corazón que sea semejante al polvo' [1]. Por eso, los que aspiran a la santidad y tratan de lograrla por el propio envilecimiento, llegan hasta el colmo de la humillación y del rebajamiento.»

4 — EL ÉXTASIS TRANSITORIO, POR RECOGIMIENTO O CONCENTRACIÓN DEL ALMA

Son muchos los pasajes del *Iḥyā'* en que Algazel insiste en afirmar que el éxtasis es, de ordinario, un fenómeno psicológico accidental y transitorio [2]. La flaqueza del corazón humano no permite suponer verosímil la duración persistente e indefinida de su engolfamiento en la contemplación extática del Amado: el alma es incapaz de mantener concentrada sin descanso su atención en un mismo objeto y de soportar la exaltación violenta de su emotividad, así en los trances penosos como en los gratos. Por eso compara Algazel la duración ordinaria del trance extático a la de la palidez producida por el temor, que pronto pasa, o a la producida por la fiebre, que pocos días dura. Otras veces, la asemeja a la fugaz rapidez del relámpago veloz. Los cuidados, ideas y pensamientos de la vida ordinaria turban pronto de nuevo al alma y la sacan de su ensimismamiento o del estado de inconsciencia, para llamarla a las cosas de acá abajo.

Aunque el éxtasis sea un don de Dios, cabe facilitar su logro por medio de ciertos ejercicios devotos, como la meditación y oración mental, que ayudan al recogimiento del alma y concentran su atención, o como la música y el canto, que provocan vivas emociones religiosas, precursoras del trance extático.

De estos tres medios — oración mental de jaculatoria *(ḏikr)*, meditación *(tafakkur)* y canto religioso *(samāᶜ)* —, los dos últimos han sido estudiados por Algazel en sendos tratados especiales del *Iḥyā'*, que el lector ya conoce [3]. Al primero, en cambio, tan sólo le dedica incidentales descripciones. Una es la siguiente, tomada del *Iḥyā'* [1]:

---

[1] Cfr. Asín, *Logia et agrapha D. Jesu*, n. 89.

[2] Cfr. *supra*, I, 359, 389; II, 212-213, 358, 390, 483, 526; III, *passim*, singularmente cap. XXIX.

[3] Cfr. *supra*, caps. XXVIII y XXIX.

«El provecho que el retiro proporciona consiste en que evita toda preocupación y disipación mundana y contribuye a la guarda de los sentidos, especialmente del oído y de la vista, que son las ventanas del alma..... No hay, pues, otro remedio que cerrar los canales de los sentidos, no abriéndolos sino para lo imprescindible y necesario, y esto no se consigue más que con la soledad y el retiro, ya sea encerrándose en oscura celda, ya, si esto no es posible, cubriendo la cabeza con el capuchón o envolviéndose con el alquicel o con el manto. ¡Así, en medio del retiro, es donde se oye la voz de Dios y se contempla la majestad de la presencia del Señor!..... Entonces es preciso también [2] limitar los rezos y prácticas de devoción externa a unas pocas tan sólo; más aún: es conveniente suprimirlas todas, salvo las de precepto, y reducir las de mera devoción a un solo rezo, al que es como la medula y fruto de todas ellas, es a saber, la continua recordación de Dios, a fin de que el corazón lo tenga presente en todo momento, sin fijar su atención en las criaturas..... Claro es que el corazón no consigue esto — despojarse en absoluto de todo lo que no es Dios — sino cuando ha alcanzado ya aquel grado de caridad y sincera voluntad de servirle, en el cual el amor divino le domina como absoluto señor y, a la manera del amante apasionado, no tiene más que un solo pensamiento y una preocupación fija. En tal estado, aislado ya de toda comunicación con el mundo....., el devoto deberá consagrarse a pronunciar asiduamente, no sólo con la lengua, sino de corazón, una jaculatoria cualquiera, por ejemplo: '¡Dios mío, Dios mío!', o esta otra: '¡Loado sea Dios!'

Sentado en el suelo, comience, pues, a recitar esa u otra jaculatoria, sin cesar ni por un instante, hasta que el movimiento de la lengua acabe, y las palabras lleguen a salir de los labios sin que la lengua se mueva. Ni se detenga aquí; continúe sin cesar, hasta tanto que los labios callen también y quede sólo en el corazón la imagen de las palabras pronunciadas. Aún con esto no basta; es preciso seguir en el mismo ejercicio, hasta conseguir borrar del corazón toda huella material de las palabras, para que sólo permanezca viva la idea de su significado, fija y como grabada en el corazón, presente a él, dominándole con tan enérgica sugestión, que en nada piense ya sino en

75

---

[1] *Iḥyā'*, III, 56, lín. 7 *infra*. Cfr. III, 15, lín. 19, e *infra*, art. 14 de este mismo cap. XXX.

[2] *Iḥyā'*, III, 57, lín. 8.

Dios. Y esto, indudablemente, sucederá, porque el corazón, cuando se engolfa y ensimisma considerando un objeto, cualquiera que sea, acaba por perder la conciencia de todo lo que le rodea.»

Este ejercicio devoto, que más tarde se llamó por los *ṣūfíes* «oración de soledad» *(jalwa)*, tenía una larga tradición en la espiritualidad islámica y Algazel lo debió de aprender de su maestro Abū ᶜAlī al-Fārmāḏī de Ṭūs [1]. No insiste, sin embargo, sobre su empleo para provocar el éxtasis, tanto como sobre el del canto religioso, según vimos en el capítulo XXIX. En realidad, Algazel parece graduar los dos primeros ejercicios así: el *ḏikr* es anterior y como preámbulo del *tafakkur*, pues los novicios que al practicar el *ḏikr* se sienten movidos a meditar y son aptos para ello, pueden y deben pasar al *tafakkur;* mas este segundo ejercicio ya vimos que, a juicio de Algazel, es eficaz tan sólo como preámbulo de la contemplación, la cual, según veremos, es una operación mental más bien pasiva, en la que para nada juega la función discursiva o razonadora que caracteriza a la meditación metódica. Ésta y la oración mental de jaculatorias son medios para la concentración o recogimiento del alma, más bien que para las emociones extáticas, cuyo despertar se debe principalmente al canto religioso. Atañe, pues, el influjo de aquellos dos medios a la parte mental del alma, así como este último influye más bien sobre su emotividad.

5 — FENÓMENOS EMOCIONALES DEL ÉXTASIS

Examinemos ahora esos estados psíquicos de doble naturaleza — emocionales e intuitivos — que integran el proceso total del fenómeno místico. Algazel los analiza y enumera sin propósito alguno de sistema y los describe en lenguaje figurado, con los términos técnicos que eran tradicionales entre los *ṣūfíes* [2]. Ante todo, señala los que pudiéramos llamar pródromos del trance extático.

---

[1] Cfr. *supra*, I, 31.

[2] De ellos inserta un breve catálogo en su *Imlā'*. Véase *infra*, en la *Cresto-*

El primero de los fenómenos emotivos parece ser el que Algazel denomina *inziʿaŷ*, brusco llamamiento de Dios al corazón para arrancarlo del sueño de la negligencia y moverlo a buscar el estado de familiaridad con Dios en la soledad. A esta turbación del alma, preámbulo de todo el proceso, sigue otro fenómeno, emotivo también, que se describe como una sensación de soplo violento *(nafas)* sobre el corazón, y se interpreta en el sentido de un hálito o espiración de Dios para apagar en aquél el fuego de la concupiscencia. Es, pues, la garantía de la purgación del alma, indispensable para la unión, según repite Algazel en multitud de lugares.

Vienen luego tres graduales «aperturas» *(futūḥ)* de Dios al corazón, que los *ṣūfīes* glosan como «inspiraciones» y como «victorias» de Aquél sobre éste: una, para obligarle a entrar con pureza de intención en la vida unitiva; otra, para infundirle cierta dulzura espiritual que lo atraiga hacia Él; otra, en fin, con que le abre ya las luces de la revelación.

La preparación una vez así ultimada, queda ya el paso libre a la acción de Dios. El alma, llegada a la morada del amor, ansía apasionadamente unirse con Dios. Entonces, al orar, al meditar y, sobre todo, al oír el canto religioso, experimenta de pronto un aumento de su pasión y su deseo: especialmente la misteriosa influencia de la música opera sobre ella, según vimos, al modo del eslabón que al chocar con el pedernal del corazón hace saltar de él estados psíquicos intuitivos y sobre todo emotivos, de dulzura, estos últimos, indescriptible, pues sólo quien los gusta la conoce y sólo la niega el que tiene embotada su sensibilidad para saborearlos. Los *ṣūfīes* llaman a estos estados «encuentros» *(waŷd)*, cabalmente porque surgen de improviso en el fondo del alma. A su vez, tales estados determinan otros subsiguientes, de deseo, de alegría y tristeza, de euforia y angustia, de temor reverencial y de pavor, etc., que acaban de purificar el

---

matía algazeliana, un análisis y extractos de este opúsculo, que aquí aprovechamos para esta síntesis, juntamente con los pasajes más típicos del tratado sobre el canto religioso, traducidos ya en el cap. XXIX.

corazón de sus manchas habituales, al modo que el fuego acrisola los metales preciosos, y lo disponen así a recibir las luces de la revelación mística.

Todos esos estados emotivos, a pesar de la variedad de sus matices, pueden polarizar en dos: una sensación de grata tranquilidad, expansión o anchura del ánimo *(basṭ)*, fruto de la confianza en Dios, y otra, opuesta, de angustia e inquietud *(qabḍ)* como si el corazón se sintiese oprimido y cohibido de respeto y temor. Son, evidentemente, los dos tipos de emoción que los psicólogos explican como efectos respectivos de la hipertensión e hipotensión del sentido cenestésico, y que San Juan de la Cruz llama *anchura* y *aprieto* del alma. Algazel los califica de subconscientes e inefables y se esfuerza por justificar su posibilidad y verosimilitud, recurriendo a ejemplos tomados de la psicología natural, frecuentes en la vida cotidiana, v. gr., las emociones de alegría o tristeza que al despertar nos asaltan de improviso, sin causa inmediata discernible para el sujeto, o la dulce melancolía o añoranza de algo ignoto, provocadas por la música instrumental, o los vehementes anhelos y deseos que el corazón siente a veces, sin poder precisar cuál sea el objeto deseado. Es, según Algazel, un fenómeno semejante al del apetito sexual subconsciente en los primeros anuncios o pródromos de la pubertad, sobre todo cuando, por haberse criado el impúber en absoluto aislamiento e ignorancia de lo que es el sexo, no puede referir a personas ni actos determinados la inclinación subconsciente que experimenta. Así también, pues, el alma, por su origen divino y celestial, tiende, sin darse de ello exacta cuenta, hacia las cosas celestiales y divinas, de las que apenas si conoce más que los nombres y atributos, que sólo muy de lejos le sugieren, por remota analogía con lo terrenal, su real esencia: el deseo instintivo y la añoranza que de ellas siente, sin saber por qué las desea ni qué es lo que de ellas apetece, sumen al corazón en un extraño estupor y perplejidad, parecido a la angustia del que se asfixia.

Pero todos estos estados emotivos, aunque se llaman «encuentros» *(waŷd)*, no son todavía el éxtasis propiamente dicho, sino preámbulos o prenuncios suyos. El verdadero «encuentro» tiene otro nombre, aunque derivado de la misma raíz *wŷd*, a saber, *wuŷūd*. Algazel, con los *ṣūfíes*, establece entre ambos esta diferencia: el *waŷd* es un éxtasis incipiente, transitorio y mudable, en el cual la emoción es más bien fruto de la preparación del sujeto, que efecto exclusivo de la gracia; el otro «encuentro de Dios» *(wuŷūd)* es, en cambio, un éxtasis estricto y real, estado fijo y permanente, puro efecto de la gracia de Dios, independiente de la voluntad y que se caracteriza por la inconsciencia. El esfuerzo del sujeto para lograr el «encuentro» mudable y transitorio se llama *tawāŷud*, que Algazel considera lícito o ilícito, según que sea sincera o hipócrita la intención del sujeto. Cabalmente, según hemos visto, a provocar el «encuentro» tienden, no sólo el canto religioso, sino todos los otros ejercicios devotos de la vía unitiva, que, como la oración de jaculatorias *(ḏikr)* y la meditación *(tafakkur)*, determinan la concentración de espíritu y la memoria constante de las cosas de Dios, ahondando más y más en la ponderación de sus beneficios, perfecciones y atributos, hasta hacer con ello habitual la presencia de Dios en el alma, familiar su recuerdo y apasionado su amor.

Hasta aquí, todo el proceso es puramente interno y de estricta esencia espiritual: las emociones sentidas, o han sido tan débiles, que sus efectos no han pasado del umbral de la conciencia al exterior del sujeto, o éste ha tenido bastante energía inhibitoria para reprimirlos e impedir su exteriorización. A juicio de Algazel, como al de los *mystici majores* de la espiritualidad cristiana, la perfección estriba en reprimir toda externa manifestación del trance extático y de sus preámbulos y secuelas, porque el sujeto engolfado habitualmente en la contemplación es refractario a toda exaltación física, y permanece más bien inmóvil, en quietud casi rígida, con la cabeza baja y conteniendo hasta la respiración anhelosa que las vivas emociones determinan. Pero son más los temperamentos incapaces por su debilidad para tamaña inhibición, que, subyugados por la emoción extática y careciendo de libertad para reprimirla y contenerla dentro de sí, dan muestras de viva exaltación, lanzando gritos inarticulados, o de profunda tristeza espiritual, prorrumpiendo en gemidos y derramando lágrimas. A veces, la embriaguez del éxtasis producido por el canto religioso traspasa estos límites, para entrar ya en la zona morbosa de los fenómenos anormales de la histeria, irguiéndose el extático de improviso, con repentina e inconsciente energía, agitándose luego con rítmico movimiento al compás del canto, profiriendo frases incoherentes o audaces y aun irrespetuosas *(šaṭḥ)*, y hasta rasgando el hábito con sus propias manos en el paroxismo del trance. Algazel insiste, según vimos, en desautorizar tales extremosidades, como ajenas del todo a la severa simplicidad y reserva del trato con Dios, que debe ser ajeno a toda aparatosa ostentación y guardarse bien oculto en el fondo del alma. Sólo se exceptúa del veto, por inconsciente e indeliberada, la vehemencia de la emoción sincera, que puede determinar en ciertos casos desmayos, síncopes o letargos más o menos duraderos, acompañados de anestesia y ligadura de los órganos, y hasta seguidos, a veces, de la muerte real.

6 — FENÓMENOS INTUITIVOS DEL ÉXTASIS

Pasemos ya a los elementos intuitivos que acompañan o preparan al éxtasis. Ante todo, conviene recordar aquí la ley psicológica que rige, según Algazel, a todos los fenómenos de la vía unitiva [1]: los *actos* externos de religión y virtud son medios para provocar *emociones* religiosas, y éstas, a su vez, son medios para purificar el corazón y disponerlo así a recibir las luces de lo alto, o sea, para evocar *ideas*. El mecanismo de este proceso (acto > emoción > idea) es, como ya notamos en su lugar propio, inverso del corriente en la psicología natural humana: idea > emoción > acto. De él nos interesa ahora tan sólo su etapa final, es decir, la misteriosa evocación de las ideas, inspiradas por Dios como fruto del éxtasis.

Es difícil tarea, por no decir imposible, la de fijar la terminología empleada por Algazel — lo mismo que por cualquier otro místico — en la descripción de los fenómenos intuitivos del éxtasis. Los términos pertenecen, sí, todos ellos al mundo de la luz y de la visión física; pero usados con tan imprecisa vacilación, que sería pretensión inasequible la de forjar con ellos algo que se pareciese a sistema [1]. A veces, adoptando el tecnicismo convencional de los *ṣūfīes,* llama en su *Imlā'* «levantes» o «auroras» *(ṭawāliᶜ)* a los resplandores nacientes de la intuición divina, cuyo brillo, aunque exiguo, basta para apagar en el horizonte de la conciencia las luces de las cosas que no son Dios, al modo del sol naciente que con su todavía pálido esplendor apaga los de las estrellas; en cambio, a la manifestación plena de Dios al alma, meta ya de la vida unitiva, la concibe como una epifanía o esplendorosa claridad de su luz *(taŷallī).* Pero esta plena manifestación recibe también, con más sistemática frecuencia, los nombres de *mušāhada,* «visión experimental» o «contemplación», y *mukāšafa,* «revelación» o «descubrimiento», si bien esta última parece ser más intensa, clara y perfecta que la otra. A veces, todavía desciende a más sutiles distinciones, según que la visión experimental o *mušāhada* consista en ver las cosas criadas como huellas e indicios del Ser Único, o en ver a Éste en las cosas mismas, o en verlo intuitivamente en Sí mismo con certeza real exenta de dudas y sin la ayuda representativa de las cosas criadas, como medios o indicios.

---

[1] Cfr. *supra*, tomo II, pp. 15-21, 215-218 y 221.

---

[1] Reléase, para comprobarlo, nuestra traducción de los siguientes pasajes del *Iḥyā'* en que, por incidencia, habla de la intuición mística como meta de la espiritualidad, y se verá que usa, indiferentemente y sin distinguirlos, de los términos «iluminación», «intuición», «contemplación» y «visión». Cfr. *supra,* I, 179, 253, 275, 305, 505, 508-510; II, 17-20, 32, 36, 120-122, 162, 216, 254-255, 266-267, 472-476, 478-479, 482-484, 488-489, 495-499, 504, 507-508, 513-516, 528 *et passim.*

7 — NATURALEZA PASIVA DE LA INTUICIÓN MÍSTICA

Mejor, pues, que empeñarnos en conciliar los sutiles matices que algunas veces introduce Algazel en la descripción del fenómeno místico intuitivo, será estudiar cómo lo distingue del fenómeno cognoscitivo normal. Felizmente disponemos para ello de extensos y bien explícitos pasajes, consagrados de propósito al tema. El principal lleva por título [1]: «Explicación de la diferencia entre la inspiración y el estudio, o sea, entre el método de los *ṣūfíes* para el descubrimiento de la verdad y el método de los filósofos.»

Has de saber que los conocimientos que no son de evidencia inmediata sobrevienen al corazón de maneras diferentes y en diferentes circunstancias: unas veces, asaltan de improviso al corazón, que los encuentra en sí mismo sin saber cómo; otras veces, los adquiere por medio del razonamiento discursivo y el estudio. El conocimiento que sobreviene sin adquirirlo por el arte de la demostración, se llama 'inspiración' *(ilhām)*. El que sobreviene por la demostración racional, se llama 'instrucción' o 'consideración' *(iᶜtibār)* y 'observación' o 'examen' *(istibṣār)*. El primero, el que sobreviene al corazón sin arte, estudio ni esfuerzo del hombre, se subdivide a su vez, según que el sujeto ignore cómo y de dónde le ha venido, o que, por el contrario, vea cuál es la causa ocasional que le ha proporcionado aquel conocimiento, es decir, el ángel que se lo comunica al corazón. El primero de estos dos conocimientos se llama 'inspiración' *(ilhām)* y 'soplo' *(naft)* en el espíritu. El segundo se llama 'revelación' *(waḥy)*, y es privativo de los profetas, como el otro lo es de los santos y puros de corazón. En cambio, el conocimiento que se adquiere por la demostración es propio de los sabios.

La esencial explicación del fenómeno cognoscitivo está en decir que el corazón humano es por su naturaleza apto para que en él se manifieste la esencia de verdad que hay en las cosas todas. Tan sólo lo estorba a veces la interposición de las cinco causas que anteriormente se mencionaron [2], las cuales son como velos tendidos entre el espejo del corazón y la 'lámina reservada' del destino *(al-lawḥ al-maḥfuḍ)* en que están grabadas todas las cosas que Dios ha decretado que existan hasta el día del juicio. Las esencias de estos conocimientos reflejánse desde el espejo de la 'lámina' en el espejo del corazón, al modo que la imagen que hay en un espejo se refleja en otro que esté enfrente de aquél. El velo tendido entre ambos espejos se descorre, unas veces, con la mano, y otras por el soplo del viento que lo levanta moviéndolo. Así también, el soplo de la divina gracia levanta a veces los velos que cubren los ojos del corazón, y en éste como en un espejo se refleja entonces algo de lo que en la 'lámina' del destino está grabado. Unas veces, esto acaece en el ensueño, y el corazón conoce por él lo que ha de suceder en lo futuro; pero sólo con la muerte se descorre ese velo por completo y se levanta del todo la cortina. Otras veces, también durante la vigilia se descorre el velo por un oculto don de Dios, y tras la cortina del misterio aparece de pronto y brilla en los corazones alguno de aquellos conocimientos maravillosos, bien sea rápido y fugaz como el relámpago, bien persistente y continuo, pero hasta cierto límite, pues raras veces dura mucho.

---

[1] *Iḥyā'*, III, 14-18.

[2] *Iḥyā'*, III, 10-11. En este pasaje compara Algazel al corazón con el espejo metálico, en el cual se reflejan las imágenes de todas las cosas, si no lo impiden

La inspiración, según esto, no difiere de la ciencia adquirida por razonamiento, ni en cuanto al acto mismo de conocer, ni en cuanto a su sujeto, ni en cuanto a su causa. La diferencia estriba tan sólo en la manera de suprimir el velo, que no depende del libre albedrío del hombre. La 'inspiración' *(ilhām)* no difiere tampoco de la 'revelación' *(waḥy)* por ninguno de los motivos señalados, sino tan sólo por cuanto que en la revelación el sujeto ve al ángel que le inspira el conocimiento.....

Después de esto has de saber que los *ṣūfíes* sienten inclinación preferente hacia los conocimientos inspirados, más que hacia los aprendidos por el estudio. Por eso, no tienen deseo alguno de aprender las ciencias humanas, ni de estudiar los libros publicados, ni de examinar y discutir las opiniones recibidas y las pruebas en que éstas se fundan. Antes bien, dicen que el método de alcanzar la verdad consiste en preparar el alma con el combate ascético, borrar sus cualidades vituperables, desatar los lazos todos que la sujetan al mundo

---

cinco obstáculos: 1°, que el hierro de que está hecho carezca de esfericidad y pulimento; 2°, que esté lleno de manchas; 3°, que el objeto no esté frente al espejo; 4°, que el espejo esté cubierto con un velo; 5°, que el espectador no acierte a mirar la imagen en la dirección conveniente. Estos cinco obstáculos simbolizan, respectivamente: la imperfección natural del entendimiento (v. gr., en el niño, en el imbécil, etc.), las manchas del pecado, las ocupaciones y cuidados mundanos, los prejuicios de secta y escuela, y las ignorancias de las leyes lógicas.

y avanzar hacia Dios con puro y sincero deseo de servirle, porque, una vez logrado esto, ya es Dios el que se encarga del corazón de su siervo y el que toma sobre sí el cuidado de iluminarle con las luces de la ciencia. Y cuando corre ya de cuenta de Dios la vida del corazón, fluye a raudales sobre éste la divina misericordia, brilla en él la luz, ensánchase el pecho, se le revela el misterio del reino espiritual, desaparecen de su faz los cendales crepusculares, por gracia de la generosidad de Dios, y centellean en el fondo del corazón las esencias de las cosas divinas. No tiene, pues, que hacer otra cosa el siervo, sino prepararse mediante la purificación del corazón, formando de presente un propósito firme con voluntad sincera y ardiente sed de cumplirlo, y luego acechar no más con vigilante espera lo que Dios por su misericordia quiera revelarle. Así es, pues, como a los profetas y a los santos se les revela la verdad y en sus pechos se derrama la luz: no mediante el aprendizaje, estudio y lectura de los libros, sino mediante el ascetismo, es decir, renunciando al mundo y desligándose de sus ataduras, vaciando el corazón de todos sus cuidados y dirigiéndose hacia Dios con puro y sincero deseo, pues quien se entrega a Dios, también Dios se entrega a él..... Entonces, cuando la voluntad es sincera y la intención pura, si el corazón persevera en el bien sin dejarse arrastrar por las pasiones ni preocuparse con vanos pensamientos que lo aten al mundo, comenzarán a brillar en él las vibrantes luces de la verdad: al principio, son como el fugaz relámpago que en seguida cesa; pero luego vuelven a brillar, aunque a veces se retrasa su aparición, y, si vuelven, ya pueden durar más tiempo, aunque otras veces siguen siendo inestables y fugaces; y asimismo, cuando son estables, duran unas veces mucho y otras poco, y en ocasiones aparecen seguidas las luces, sin solución de continuidad y semejantes unas a otras, aunque distintas, o también de un solo y el mismo género. Porque los grados de iluminación que pueden alcanzar los santos y amigos de Dios con incontables, lo mismo que lo son sus grados de perfección y virtud.

En suma, pues, este método de los *ṣūfíes* se reduce sencillamente a esto: de tu parte, primero, a la mera purificación, limpieza y pulimento del corazón; y luego, a prepararte y esperar sin más.

Por lo que toca a los filósofos que emplean el razonamiento, no niegan la realidad de este método de los *ṣūfíes* ni su posibilidad, ni tampoco niegan que con él se llegue, aunque raras veces, al término que hemos dicho, pues reconocen que tal es la naturaleza y origen de la mayor parte de los conocimientos de los profetas y santos; pero estiman que tal método es arduo y duro, que se tarda mucho en obtener sus frutos y que es, además, poco verosímil que se puedan cumplir todos los requisitos que exige, pues creen es poco menos que imposible desligarse hasta tal extremo el hombre de las ataduras mundanas, y, si por ventura lo logra en algún momento, es todavía más inverosímil que dure, ya que basta el más insignificante y fugaz pensamiento o idea imprevista para turbar la serenidad del corazón, pues el mismo Profeta dijo que el corazón del creyente da más vueltas que el agua hirviendo en la caldera. Además — añaden — en medio de las prácticas del combate ascético, el temperamento se altera, el cuerpo enferma y el entendimiento se trastorna y perturba, y si previamente no se le ha disciplinado y educado con el estudio de las ciencias, nacen y arraigan en el corazón ideas fantásticas y falsas, en las que el alma reposa tranquila durante largo tiempo, y a veces la vida acaba sin disiparlas, antes de haber llegado a la meta apetecida. ¡Cuántos *ṣūfíes* emprendieron este método y luego vivieron durante veinte años obcecados con una sola de esas ilusorias fantasías, y si hubiesen, en cambio, estudiado de antemano y a fondo las ciencias humanas, habrían advertido al instante a qué obedecía el error de su ilusión! Por eso, es más seguro y más eficaz para el éxito emplear el método del estudio racional. El que hace lo contrario, dicen que se parece mucho al hombre que dejase de estudiar la ciencia del derecho pensando en que si el Profeta llegó a ser jurista por revelación e inspiración divina, sin necesidad de estudiar y aprender en los libros esa ciencia, también quizá logrará él igual resultado con la disciplina ascética asidua y constante. El que tal pensara, se engañaría por cierto a sí mismo y malgastaría el tiempo de su vida entera sin fruto. Todavía se asemeja más, el que así obra, al labrador o al comerciante que dejasen de labrar o de negociar porque tuviesen la esperanza de encontrar un tesoro escondido, pues aunque tal encuentro fortuito sea posible, es en extremo inverosímil. Por eso concluyen que lo primero que ha de hacer el hombre es aprender lo que los sabios han descubierto y entenderlo, y después, no hay ya ningún inconveniente en esperar a que Dios le revele, mediante el previo combate ascético, lo que a los sabios no se les descubrió todavía mediante el método racional.

8 — EXPLÍCASE POR MEDIO DE SÍMILES

Para mejor precisar la diferencia que existe entre ambos métodos de conocer, el místico y el racional, Algazel se sirve, a continuación, de dos símiles que la esclarecen con viva plasticidad [1]:

---

[1] *Iḥyā'*, III, 16, lín. 10.

Las maravillas del corazón están fuera de la percepción de los sentidos, como lo está el corazón mismo. Y lo que los sentidos no pueden percibir, es imposible conocerlo de otro modo que mediante símiles tomados de lo sensible. Por eso vamos a intentar ahora hacer inteligible la diferencia que hay entre ambos métodos por medio de dos símiles.

Símil 1.º—Supongamos un estanque excavado en la tierra. Evidentemente, cabe llenarlo de agua conduciéndola hasta él por acequias o canales que la traigan desde un punto más alto; pero cabe también ahondar en el piso del estanque quitando tierra, hasta que la excavación llegue a encontrar una vena de agua pura que brote del fondo del pozo abierto, y esta agua será, sin duda, más limpia, abundante y continua que la otra.

En este símil, el estanque es el corazón, el agua es la ciencia y los cinco sentidos son los canales. Cabe hacer llegar al corazón los conocimientos, por medio de los canales de los sentidos y del razonamiento basado en la experiencia de éstos, hasta llenar de ciencia el corazón; pero cabe asimismo obstruir esos canales por medio de la soledad y el aislamiento, cerrando los ojos, para llegar luego hasta el fondo del corazón, limpiándolo y quitando las capas que como velos lo tapan y cubren, a fin de que broten de su interior los manantiales de la ciencia [1].

Pero quizá dirás: 'Y ¿cómo ha de brotar la ciencia del corazón mismo, si está vacío de todo conocimiento?'

A esto responderé que ése es cabalmente uno de los maravillosos misterios del corazón, que no es lícito explicar dentro de la ascética. Lo único que cabe decir es que las esencias de las cosas reales están escritas en la 'lámina reservada' del destino y también en los corazones de los ángeles más próximos a Dios. Así como el arquitecto dibuja sobre el blanco del papel el plano de la casa que ha de construir, y después la saca del no-ser al ser con arreglo a aquel mismo plano, así también el Creador de cielos y tierra trazó el plano de lo que había de ser el mundo, desde su principio a su fin, en la 'lámina reservada' del destino y lo sacó luego del no-ser al ser con arreglo a este plano. De la forma que tiene ese mundo, después de sacado por Dios del no-ser al ser, nace otra forma que llega a los sentidos y a la imaginación del hombre, pues, si éste contempla el cielo y la tierra y luego cierra los ojos, ve en su imaginación la forma del cielo y de la tierra, como si la estuviera todavía contemplando, y aun si por hipótesis se aniquilasen entonces el cielo y la tierra, pero el hombre continuase existiendo, seguiría viendo dentro de sí mismo la forma del cielo y de la tierra, como si realmente los contemplase todavía y los estuviese mirando. Luego, desde su imaginación pasa al corazón una huella de aquella forma, la cual representa las esencias de las cosas reales que antes entraron en los sentidos y en la imaginación. De modo que, en definitiva, la imagen que en el corazón existe es semejante a la que del mundo existía en la imaginación, como ésta es semejante al mundo real existente fuera de la imaginación y del corazón del hombre, y como el mundo real lo es también al plano o modelo existente en la 'lámina reservada'. Cuatro son, pues, los grados o modos de ser del mundo: es el primero el que tiene en la 'lámina reservada', anterior a su existencia real corpórea; sigue luego esta existencia real, y a ésta sigue la imaginativa, es decir, la de su forma en la imaginación; y, por fin, sigue tras ésta la existencia intelectual, es decir, la de su forma en el corazón. De estas cuatro existencias, unas son espirituales y otras corpóreas, y de las espirituales unas lo son más que otras..... Ahora bien, según esto, cabe que la esencia y forma de las cosas del mundo vengan a existir en el corazón, unas veces, desde los sentidos, y, otras veces, desde la 'lámina reservada', del mismo modo que en el ojo puede recibirse la forma del sol, unas veces, mirándolo directamente, y, otras veces, mirando al agua en la cual se refleje el sol y se reproduzca su forma. Así pues, si se levantan los velos que impiden al corazón contemplar la 'lámina reservada', verá las cosas que en ella existen y el conocimiento fluirá hasta él desde la 'lámina', sin necesidad de tomarlo del interior de los sentidos. Será, pues, como el agua que brota del fondo de la tierra. En cambio, si el corazón acude a las imágenes que la fantasía recibe de las cosas conocidas por los sentidos, le impedirán éstas, como si fuesen velos, la contemplación directa de la 'lámina reservada', lo mismo que el agua, si llena del todo los canales, impide que la del manantial brote del fondo de la tierra, e igual que quien mira a la imagen del sol reflejada en el agua, no puede mirar a la vez al sol mismo. Y es que el corazón tiene dos puertas: una, que se abre hacia el mundo espiritual, es decir, hacia la 'lámina reservada' y el mundo angélico, y otra que se abre hacia los cinco sentidos con los que percibe el mundo material, el cual guarda cierta especie de semejanza con el otro mundo espiritual. De estas dos puertas, la que se abre hacia los sentidos no te oculta lo que, al abrirse, te da a conocer. La otra puerta interior, la que se abre hacia el mundo espiritual y deja ver la 'lámina reservada', proporciona al corazón ciencia cierta de las maravillas de los sueños y de lo que acaecerá en lo futuro y ha acaecido en el pasado, sin necesidad de aprenderlo por medio de los sentidos. Y esta puerta se abre tan sólo a quienes se retiran a la soledad para pensar en Dios.

---

[1] Este símil del pozo o estanque, empleado también por Santa Teresa, reaparece en otros pasajes del *Iḥyā'*, aunque en formas algo diferentes. Así, por ejemplo, en *Iḥyā'*, III, 56, lín. 7 *infra:* «El corazón es como un pozo o estanque al cual van a parar las fétidas y cenagosas aguas del mundo por los canales de los cinco sentidos externos. El fin de la ascética no es otro que vaciar ese pozo, extrayendo de él esas aguas con el cieno que arrastran, para que aparezca su fondo y brote de él agua limpia y pura.»

Ésta es, pues, la diferencia que hay entre los conocimientos de los profetas y santos y los de los sabios y filósofos: que los de aquéllos provienen del interior del corazón, a través de la puerta que se abre hacia el mundo espiritual, mientras que los conocimientos de la filosofía provienen de las puertas de los sentidos, abiertas hacia el mundo material.

El símil anterior nos ha dado a conocer en qué difieren estos dos grupos de conocimientos, por razón de sus respectivas puertas de entrada o acceso al corazón. El símil segundo nos va a enseñar en qué difieren ambos, por razón de sus respectivos métodos o modos de conocer: los filósofos operan por adquisición y positiva atracción del objeto conocido, respecto del sujeto; los *ṣūfīes* amigos de Dios, en cambio, sólo trabajan en purificar, limpiar, pulimentar y bruñir el corazón.

Símil 2º — Cuéntase que unos artistas chinos contendieron con otros artistas griegos, en presencia de un rey, sobre su respectiva habilidad en el arte del dibujo yl a pintura. El rey dispuso, para dirimir la contienda, que se les encargase a cada grupo decorar dos lienzos de pared opuestos de una misma sala, tendiendo entre ambos una cortina para impedir que viesen los unos el trabajo de los otros. Hízose así. Los artistas griegos se proveyeron para su obra de una cantidad innumerable de colores raros, mientras que los chinos entraron al trabajo sin pintura alguna y se dedicaron tan sólo a pulimentar y bruñir su lienzo de pared. Cuando los griegos terminaron su obra, los chinos aseguraron que también ellos habían acabado. El rey se extrañó mucho de lo que éstos afirmaban, maravillado de que hubiesen terminado su decoración sin pintura alguna. Se les dijo: '— ¿Cómo pudisteis acabar de pintar sin colores?' Pero ellos respondieron: '— Y eso ¿qué tiene que ver? ¡Levantad la cortina!' Levantáronla y he aquí que en el lienzo de pared de los chinos aparecieron reflejadas las maravillas del arte de los griegos, pero con un mayor esplendor y brillo, porque la pared, a fuerza de pulirla, había quedado como un espejo bruñido.

El cuidadoso celo con que los santos se dedican a limpiar, purificar y pulir su corazón para que en él aparezca con sumo esplendor el brillo de la Verdad divina, es una operación semejante a la de los chinos de este símil. Y el estudio de los sabios y filósofos para adquirir la ciencia y grabarla en sus corazones, es como el trabajo artístico de los griegos[1].

9 — ANALOGÍA DE LA INTUICIÓN MÍSTICA CON LA VISIÓN EN SUEÑOS

Todavía desarrolla más Algazel este símil explicativo de la naturaleza y mecanismo de la revelación mística, por su analogía con el misterioso fenómeno de la visión en sueños[2]:

El corazón es como un espejo en el cual se ven las formas y esencias de las cosas. Todo cuanto Dios decretó crear, desde el principio del mundo hasta su fin, está inscrito y consignado en una de sus criaturas, que recibe el nombre, unas veces, de la 'lámina reservada', otras veces, del 'libro evidente' (*al-kitāb al-mubīn*) y, otras, del 'ejemplar evidente' (*al-imām al-mubīn*), según consta en el Alcorán[3]. Todo cuanto ocurrió en el mundo y todo cuanto ocurrirá está escrito y grabado en ella, pero con grafía que no se ve con los ojos. Porque no has de pensar que esa lámina es de madera o de hierro o de hueso, ni tampoco que ese libro es de papel o de pergamino. Antes bien, debes entender con toda seguridad que la lámina divina no se asemeja a las láminas creadas, y que asimismo el libro de Dios no se parece en nada al libro creado, como tampoco se asemeja la esencia de Dios y sus atributos a la esencia y atributos de las criaturas. Si buscas un símil que te ayude a conocer lo que es esa lámina, ten entendido que los decretos de Dios están consignados en la lámina, al modo que las palabras y letras del Alcorán lo están en el cerebro y corazón de quien lo sabe de memoria: en él están inscritas, del mismo modo que las ve cuando las está leyendo; pero si entonces se pudiesen examinar las partículas de su cerebro una a una, no se vería en él letra alguna escrita. De esta misma manera es, pues, como hay que entender que está grabado en la lámina todo cuanto Dios ha decretado y decidido que exista. Es, por lo tanto, la lámina como un espejo en el cual aparecen las formas. Ahora bien, si enfrente de un espejo se coloca otro espejo, es seguro que en éste se verán las formas e imágenes del primero, salvo el caso de que entre ambos se interponga un velo. El corazón es, como hemos dicho, un espejo, apto para recibir las imágenes del conocimiento; la lámina es también un espejo en el cual están impresas todas las formas de lo cognoscible; la atención que el corazón presta a los apetitos sensuales y a las representaciones sensibles es como un velo extendido ante él y que le impide contemplar la lámina que pertenece al mundo espiritual; pero si el viento sopla, muévese ese velo y se levanta y en el espejo del corazón se refleja, brillando, algo de aquel mundo espiritual, como el fugaz relámpago, que a veces persiste y dura, y, a veces, las más, no dura ni persiste. Ahora bien, mientras el corazón está en vigilancia, es decir, despierto, ocupan su atención las percepciones de los sentidos externos tomadas del mundo material, es decir, de la experiencia sensible, que es el velo que le oculta el mundo espiritual. En cambio, el sueño no es otra cosa que la inactividad de los sentidos externos, los cuales, por estar dormidos, no comunican al corazón sus percepciones. Por eso, cuando en el sueño queda el corazón libre de las percepciones de los sentidos y de la fantasía, si además está puro en su sustancia, levántase el velo tendido entre él y la 'lámina reservada' y cae sobre el corazón algo de lo que hay en la lámina, como cae sobre un espejo la imagen que hay en otro, cuando se alza el velo que los separa. Sin embargo, aunque el sueño impide la acción de los sentidos externos, no impide la acción y funciones de la fantasía. Apresúrase, pues, ésta a acoger lo que en el corazón ha caído y lo reviste de una imagen que lo represente, y, como los fantasmas de la imaginación se graban en la memoria más que otras representaciones, perduran en aquélla y, al despertar de su sueño, no recuerda el corazón más que la imagen fantástica de lo que vió soñando, y por eso el intérprete del ensueño necesita estudiar la imagen fantástica como representativa de alguna idea, en virtud de la analogía que siempre existe entre lo imaginativo y lo ideal.

---

[1] Este símil del espejo y del velo o cortina reaparece en multitud de pasajes del *Iḥyā'*, aunque sin alusión a la contienda entre los artistas griegos y chinos. Reléanse los pasajes, ya traducidos, en el tomo II, pp. 17-20, 32, 216-217, 478, 503, 513-516, 524, 528, etc.

[2] *Iḥyā'*, IV, 362, lín. 5.

[3] Cfr. LXXXV, 22; XII, 1; XXXVI, 11.

10 — EL SÍMBOLO CATÓPTRICO DE LA «LÁMINA RESERVADA» Y SU INTERPRETACIÓN

No es fácil interpretar en los términos clásicos de la psicología metafísica los símiles empleados por Algazel, en los textos traducidos, para ejemplificar el mecanismo o proceso de la intuición mística. La clave está, a nuestro juicio, en el significado que haya de darse al símbolo místico de la «lámina reservada». Una doble filiación remota cabe atribuirle: neoplatónica, de una parte; bíblica y filoniana, de otra. Sabido es que las ideas universales, que nuestro entendimiento forma por abstracción de las imágenes singulares de las cosas sensibles, tienen para Platón realidad sustantiva, fuera de éstas y fuera del entendimiento que las forma: existen en un mundo ideal, anterior y superior al mundo sensible; las cosas singulares y concretas de éste son imitación de aquellas ideas universales, que han sido impresas, a modo de tipos o modelos, en la materia; el mundo de las ideas es, pues, arquetipo o causa ejemplar del mundo de las cosas singulares. La adaptación de esta doctrina a la teología era fácil y cómoda. Bastaba poner en Dios ese mundo ideal, identificándolo con la sabiduría divina. El judaísmo palestino (200-100 antes de J. C.) hace esta adaptación: en varios de sus libros apócrifos y canónicos nos habla, efectivamente, de la sabiduría de Dios, en forma paralela de là concepción platónica del mundo ideal: esa sabiduría, primogénita de Dios, verbo y palabra suya, creada antes de los siglos, asiste a Éste en la creación y organización del mundo inferior y desempeña un doble papel: de demiurgo cósmico, fuente de la vida, y de inspirador moral de las virtudes [1]. Filón acaba de fundir en síntesis armónica el helenismo con esta concepción judía. Para él, el Uno abstracto de Platón adquiere ya la concreción propia de un Dios personal, aunque trascendente al mundo: las ideas universales de su sabiduría infinita son, como para Platón, los modelos o ejemplares a cuya imitación forma las cosas; pero, a la vez, son también las fuerzas o potencias creadoras y ordenadoras del cosmos, instrumentos intermediarios de la acción divina *ad extra,* porque Dios no puede dignamente ponerse en contacto inmediato con lo finito. El conjunto de estas ideas-fuerzas es el *logos* o *verbo,* imagen de Dios, reflexión, impronta o copia suya, a la vez que arquetipo y paradigma del cosmos [1]. En el libro canónico de la *Sabiduría,* encontramos algún reflejo, bastante aproximado, de esta concepción filoniana: la Sabiduría de Dios es como la blancura de la eterna luz, el espejo sin mancha de su majestad y la imagen de su bondad misma [2]. El símil del espejo surge ya aquí, como precedente indiscutible del mito islámico de la «lámina reservada»: la ciencia divina, concebida también luego por los *ṣūfíes* como un espejo, en el cual brillan reflejadas las ideas de la omnisciencia divina. En ese espejo podemos contemplar, según San Pablo [3], una mera apariencia enigmática de la hermosura de Dios, que sólo en la vida futura se nos revelará cara a cara, con plena claridad y distinción. Y así quedan ya insinuados los rasgos esenciales de la doble función de la «lámina» islámica: respecto de Dios, es un espejo que refleja sus ideas; el entendimiento, que lo contempla en esta vida, recibe también, como un espejo frente a aquél, las imágenes en él representadas. Sin embargo, en el símil paulino falta este último símbolo del entendimiento humano, concebido también como espejo. Invención de los *ṣūfíes* o copiado por éstos de los místicos cristianos, se nos aparece como obvia sugerencia o trasunto de la visión física, primero, y del proceso de la intelección, después. Es trivial la observación de que el globo del ojo humano refleja, a modo de espejo esférico, las imágenes de los objetos que con él se enfrentan. Esta reflexión, aparentemente pasiva, es, sin embargo, la que determina en la pantalla de la retina la reflexión invertida de la imagen, y su visión consciente por el alma. El ojo, pues, aparece así como un espejo que estuviese dotado de la virtud activa de ver las imágenes que en él pasivamente se reflejan. Transpórtase luego el símbolo al orden de la intelección, que también es visión, aunque espiritual o metafísica, de las imágenes o especies sensibles recibidas por la visión física. La coherencia del símil catóptrico no se pierde con este transporte, porque en el intelecto, para los neoplatónicos alejandrinos, como para los filósofos del islam, se distinguen dos grados diferentes: uno, el *hylico* o material, es la mera aptitud pasiva que tiene el alma para recibir las formas o especies inteligibles de las cosas; otro, el activo, es ya una de las inteligencias del mundo celeste, separada del hombre y que posee en sí misma todas esas formas, pero de un modo universal e indivisible. La función del entendimiento activo es infundir su luz en el entendimiento material, para convertirlo en entendimiento adquirido, reflejando en éste, como en un espejo, las formas o especies inteligibles que aquél posee. La intervención de este principio extrahumano y celeste, como *deus ex machina*, para explicar la intelección, da a la teoría psicológica de los alejandrinos y filósofos del islam un carácter místico, que sólo perderá en manos de los escolásticos cristianos, cuando hagan de él una facultad del alma humana — el entendimiento agente — tan propia y personal del alma, como lo es el paciente o material. Pero en Algazel, como en muchos *ṣūfíes,* antes de esta modificación trascendental de la teoría alejandrina, el entendimiento activo funciona todavía como una sustancia separada, como una *inteligencia* de las esferas celestes, emanada de Dios y que atesora o guarda en sí todas las formas o imágenes universales de las cosas creadas. Identifícase, por tanto, con la «lámina reservada», así en lo que ésta es, como en su función: al modo de un espejo en cuya superficie están grabadas dichas formas, refléjanse luego éstas en el entendimiento material, concebido también como espejo que con el otro se enfrenta. Es el mismo Algazel, en su libro *Maqāṣid al-falāsifa,* al explicar el mecanismo del ensueño según la mente de los filósofos del islam, quien hace francamente esta identificación de las sustancias espirituales del mundo inteligible con la «lámina reservada» [1]:

---

[1] Cfr. Tixeront, *Histoire des dogmes,* I, p. 36.

---

[1] Cfr. Tixeront, *op. cit.,* I, pp. 53 y ss.

[2] Cfr. *Sap.,* VII, 26: *Candor est lucis aeternae et speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis ipsius.*

[3] *I^a ad Cor.,* XIII, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem.*

> «Cuando los sentidos reposan....., queda el alma libre de su ocupación habitual y constante en la vigilia, que es pensar sobre lo que los sentidos le aportan. Entonces, cuando se encuentra ya sin ese cuidado, una vez que se levanta el obstáculo que se lo impedía, queda preparada y dispuesta para unirse con las sustancias espirituales, nobles, intelectuales, en las que están grabados los seres todos y que la Revelación designa con el nombre de la 'lámina reservada' *(al-lawḥ al-maḥfūẓ)*, y en el alma se imprimen las formas que en aquellas sustancias están grabadas....., al modo que la imagen de un espejo se imprime en otro espejo que esté frente a él, cuando se levanta el velo que los separa: todo lo que hay en uno de ellos aparece en el otro con sus mismas dimensiones.....»

Es verdad que Algazel en su *Maqāṣid* se limitó a exponer las ideas de los filósofos del islam, no como propias, sino cabalmente con el propósito de preparar la refutación que de ellas pensaba hacer en su *Tahāfut;* pero esto no quita valor a la identificación que el *Maqāṣid* nos ofrece entre «la lámina» y las inteligencias separadas, puesto que el símil catóptrico es el mismo empleado luego como suyo por Algazel en el *Iḥyā'* y en otros opúsculos para ejemplificar el proceso psicológico de toda intelección preternatural. Sería éste, por lo demás, uno de los casos de contradicción o incoherencia que tanto abundan en el sistema de Algazel, aceptando ideas o formas de expresión de los filósofos que antes había repudiado en el *Tahāfut.* Pero ya hemos visto cómo al exponer en el *Iḥyā'* la diferencia entre las doctrinas de *ṣūfíes* y filósofos sobre la intelección normal y la inspiración mística, los últimos discrepan de los primeros tan sólo en un punto accidental, es a saber, en estimar difícil, penoso y largo para el éxito el método de los *ṣūfíes,* pero sin negar su realidad y aun su normal eficacia en lo que atañe a los profetas y santos. Además, los principales filósofos islámicos de Oriente y Occidente reconocieron la necesidad de una iluminación sobrenatural — la infusión del entendimiento activo — aun para la intelección normal y ordinaria: al-Fārābī e Ibn Sīnā postulan ese auxilio de lo alto, lo mismo que Avempace, Ibn Ṭufayl y Averroes. La única diferencia entre ellos radica en que los orientales insisten menos que los de Occidente en la necesidad de la preparación especulativa del alma por el estudio de las ciencias profanas.

---

[1] Cfr. *Maqāṣid* (ed. Cairo, 1331 héjira), p. 309.

11 — LOS MISTERIOS REVELADOS EN LA INTUICIÓN MÍSTICA

En principio, pueden ser objeto de la intuición mística todos los misterios del cosmos físico y del mundo espiritual, puesto que en la «lámina reservada», símbolo de la presciencia divina, se contienen sin excepción las imágenes de todo lo existente, pasado, presente y futuro; pero Algazel parece reservar como función singular de la intuición el esclarecimiento de los misterios dogmáticos que por su alteza acucian más la curiosidad religiosa de los fieles. He aquí cómo los enumera en el siguiente pasaje del *Iḥyā'* (I, 14-15):

> «La ciencia propia de los sinceros amigos de Dios, de los que a Él se acercan, es la ciencia de la revelación mística, es decir, una luz que en el corazón surge cuando se le purifica y limpia de sus cualidades vituperables. Al resplandor de esa luz se le descubren al corazón muchas cosas, que hasta entonces tan sólo de nombre conocía o de las cuales se había formado únicamente ideas generales y vagas, no claras y distintas. La luz de la revelación las aclara entonces hasta tal punto, que el corazón adquiere noticia intuitiva y real de la esencia de Dios, de todos sus atributos y operaciones, de su sabia providencia en la creación del mundo presente y de la vida futura, y de la ordenación de aquél a ésta; de las ideas de profecía, profeta e inspiración; de lo que son y significan los demonios y los ángeles, del modo como aquéllos hostilizan al hombre y éstos se aparecen a los profetas para hacerles llegar la inspiración; del reino espiritual de los cielos y de la tierra; del corazón humano y de los combates que en su interior libran los ejércitos angélicos contra los satánicos; de la vida futura, es decir, paraíso, infierno y prueba del alma (castigo del sepulcro, paso del puente, balanza de las acciones, etc.).....; de lo que

en esa vida futura será para el alma el encuentro de Dios, la contemplación de su santa faz, la aproximación a Él y la instalación definitiva en su vecindad; en qué consistirá la felicidad de vivir en compañía del sublime 'pleroma' *(al-mala' al-a'là)* o sociedad de los bienaventurados, profetas y ángeles, distribuídos en grados de gloria y viéndose unos a otros como se ven brillar las estrellas en la concavidad del firmamento» [1].

Como es natural, Algazel se limita a esta minuciosa, pero escueta, enumeración de los misterios intuídos, sin pretender analizar la real esencia de ellos. Hay uno, sin embargo, sobre el cual se permite, en otros pasajes, algún mayor esclarecimiento: el misterio de las apariciones del demonio [2].

«Dirás, quizá: '¿Cómo se aparece el demonio a unos hombres y no a otros? Y la figura que aquéllos ven, ¿es acaso su misma figura real y verdadera, o es más bien una semejanza que se le parece y lo representa? Porque si es su figura real, ¿cómo se aparece bajo figuras diferentes? ¿Cómo es que al mismo tiempo se aparece en dos distintos lugares bajo dos formas diversas a dos diferentes personas?'

Has de saber que tanto el demonio como el ángel tienen cada uno su forma propia y esencial que no se percibe con los ojos corporales, sino mediante las luces peculiares de la virtud profética. Y aun el mismo Profeta no vió al ángel Gabriel bajo su forma propia, más que dos veces: una, cuando le rogó que se le dejase ver tal como era y Gabriel se lo prometió, apareciéndosele sobre el monte Ḥirā', obstruyendo el horizonte de oriente a poniente; otra, también en su propia forma, la noche de su ascensión a los cielos, junto al Loto del término [3]; pero en la mayor parte de los casos, fuera de estos dos, lo vió tan sólo en forma humana y bajo la figura de Diḥya al-Kalbī, que era hombre de hermoso rostro [1].

---

[1] Este catálogo de los objetos intuídos en la iluminación extática aparece ordenado de otro modo más resumido en el *Imlā'* (apud *Itḥāf*, I, 51): 1°, el misterio de la predestinación; 2°, el reino de los cielos; 3°, la ciencia divina; 4°, la «lámina reservada» y la diestra que en ella escribe; 5°, los ángeles que asisten ante el trono de Dios; 6°, el misterioso lenguaje de los seres animados e inanimados; 7°, los atributos divinos; 8°, la esencia de Dios.

[2] Cfr. *Iḥyā'*, III, 30, lín. 22.

[3] Cfr. *Itḥāf*, VII, 290-291, donde se da más por extenso el relato de estas dos apariciones a que aquí alude Algazel. La enorme figura del ángel Gabriel parece que, según el *ḥadīṯ,* estaba provista de trescientas alas de colores varios (rojo, verde y amarillo), adornadas de piedras preciosas (topacios, perlas y jacintos). Sobre la

Por lo que toca a los místicos contemplativos, lo más frecuente es que se les aparezca el demonio durante la vigilia bajo alguna figura semejante o parecida a su forma real y verdadera, que hace las veces de ésta, como durante el sueño se les revela a la mayor parte de los santos. En la vigilia se les revela tan sólo a quienes han alcanzado tal grado de perfección mística, que aun teniendo ocupados los sentidos en las cosas de este bajo mundo, tal ocupación no les impide contemplar lo mismo que en el sueño se revela, y así ven despiertos lo que otros ven tan sólo en el sueño. Así, cuenta ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz [2] que un sujeto pidió al Señor le mostrase el lugar que ocupa el demonio en el corazón de los hijos de Adán, y Dios le hizo ver en sueños a un hombre como si fuese de cristal traslúcido que permitía ver desde fuera su interior; y así, vió al demonio, en figura de rana, sentado sobre su costado izquierdo, entre la espalda y la oreja, metiéndole una trompa larga y sutil desde su costado hasta su corazón para tentarle, y cuando el hombre rezaba, daba el demonio un salto atrás. Bajo figuras semejantes a ésta se le ve también durante la vigilia, pues a un místico contemplativo se le apareció en figura de perro, tumbado junto a un pedazo de carne mortecina, símbolo del mundo, e invitando a los hombres a comerla. Visiones son éstas que equivalen a contemplar realmente la forma esencial y verdadera del demonio, porque al corazón humano tiene que aparecérsele forzosamente la esencia de las cosas por aquella de sus dos caras que se enfrenta con el mundo espiritual, y la huella que en esa cara deja la aparición de la esencia ilumina su otra cara que se enfrenta con el mundo material, ya que ambas caras están entre sí contiguas. Ya hemos explicado, efectivamente, que el corazón tiene dos caras: una que da al mundo misterioso de lo espiritual, y que es la entrada de la inspiración y revelación, y otra que da al mundo de la experiencia sensible. Lo que de este mundo se manifiesta en la cara correspondiente a él, no es nunca otra cosa que una forma imaginativa, pues todo el mundo de la experiencia sensible es imaginable. Sólo que en la imaginación unas veces, cuando opera sobre los datos que recibe del sentido, cabe muy bien que la forma imaginativa de la cosa vista no se adecue y corresponda a la idea,

---

aparición de Gabriel en la noche de la ascensión, véase Asín, *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid, 1919), p. 365 y *passim*.

[1] Compañero de Mahoma, habitante en Damasco, que murió durante el califato de Muʿāwiya.

[2] Califa octavo de los omeyas, muerto el año 99 de la héjira.

v. gr., cuando se ve un hombre de aspecto exterior hermoso que por dentro sea un malvado, de alma fea, pues el mundo de la experiencia sensible es muy falaz. Pero otras veces, la forma imaginativa viene directamente de la iluminación del mundo espiritual a lo íntimo del corazón, y ya entonces no es sino perfectamente adecuada y análoga a la cualidad esencial de la cosa, porque las formas del mundo espiritual son secuela de las cualidades esenciales y se adaptan a éstas. Por eso, es seguro que no se verán entonces ideas feas, sino bajo formas también feas. Y así se verá al demonio en figura de perro, de rana, de cerdo, etc., y al ángel, en cambio, bajo hermosas formas. Unas y otras son, pues, expresión de las ideas y las representan con toda verdad. Por eso, el mono y el cerdo, vistos en sueños, son símbolo de maldad, como la oveja simboliza, por el contrario, al hombre bueno, y dígase lo mismo de las demás especies de imágenes que en la interpretación de los sueños se explican.»

Bien se ve por este pasaje el papel preponderante que en las intuiciones y revelaciones místicas otorga Algazel a la función de la fantasía para revestir de imágenes sensibles las ideas intuídas. Ello podía dar pie para generalizar la conclusión, explicando como alucinaciones fantásticas, es decir, de un modo natural, todos los fenómenos intuitivos de la vida mística que la religión considera preternaturales. Es éste otro tema teológico en el que el pensamiento de Algazel se ve interferido por las teorías racionalistas de los filósofos del islam. Sutil psicólogo, profundo escrutador de los procesos anímicos, no podía menos de reconocer la estrecha y constante alianza de la idea con la imagen en todo proceso cognoscitivo. Por eso, al discutir con los filósofos en su *Tahāfut* [1] la naturaleza del don de profecía, reducida por ellos a cierta propiedad o virtud especial en la facultad imaginativa, que permite al profeta recibir la impresión de las formas existentes en la «lámina reservada», Algazel admite esa explicación natural del fenómeno profético, aunque sólo como concomitante normal de la ideación humana, mientras el alma está unida al cuerpo, y sin negar con ello la influencia sobrenatural que en el proceso total de la profecía tienen otras virtudes o propiedades del alma del profeta, inexplicables por causas naturales. Algazel las enumera así en su *Iḥyā'* (IV, 139, línea 11 *infra*):

---

[1] Ed. Cairo, p. 66. Cfr. Asín, *Algazel: dogmática, moral, ascética*, pp. 781 y 786.

«El don de profecía, patrimonio exclusivo del profeta, se distingue por cuatro propiedades. Una es que conoce intuitivamente las esencias de las cosas relativas a Dios, a sus atributos, a sus ángeles y a la vida futura, no como las conocen quienes no son profetas, sino de un modo diferente, ya por la mayor cantidad de los objetos conocidos, ya por una mayor certeza, claridad y manifestación. Es la segunda, que el profeta posee en su alma una virtud por la cual realiza perfectamente actos que rompen el curso habitual de las leyes naturales, como nosotros realizamos los actos naturales que dependen de nuestra voluntad y libre albedrío, si bien éstos proceden en definitiva de la acción de Dios. Es la tercera, que el profeta posee una virtud por la cual ve y contempla a los ángeles, así como el hombre dotado de vista física goza de una virtud natural que le permite percibir los objetos visibles. La cuarta, en fin, es aquella propiedad por la cual el profeta percibe lo oculto que ha de suceder en lo futuro, ya durante la vigilia, ya en el sueño, contemplando la 'lámina reservada'.»

12 — GRADOS DE LA INTUICIÓN DE LO DIVINO

Analizados ya los elementos integrantes del proceso intuitivo, no se le oculta a Algazel que, aun siendo éste por su esencia el mismo en todos los casos, admite diferencias de grado, según sean las realidades divinas intuídas más o menos elevadas o sublimes, y según sean más o menos perfectos los sujetos. A esta diferencia de grados en la intuición de lo divino alude, en forma global y simbólica, el siguiente pasaje de su *Ilŷām*[1]:

«Has de saber que todo lo que existe está dentro de la corte de la Majestad divina; pero así como el sultán tiene en su corte un alcázar personal y en el campo que lo circunda tiene un ancho hipódromo y este hipódromo tiene una puerta de acceso ante la cual se congregan todos los vasallos, sin que éstos puedan atravesarla ni siquiera hasta las lindes del hipódromo, mientras que a los cortesanos sí que se les permite pasar y entrar al hipódromo y sentarse allí más o menos cerca del alcázar, según sean más o menos altos los grados de su jerarquía, y sólo alguna vez se encamina hacia el alcázar real únicamente el visir, al cual el rey le comunica de los secretos de su reino lo que le place y no más, reservando ocultos otros muchos secretos que no le comunica, así también, conforme a este símil, debes entender cuál sea la diversa proximidad y lejanía de las criaturas respeto de la corte de la Majestad divina: la puerta que está en la linde del hipódromo, es el punto de parada para el vulgo, el término más allá del cual no le es lícito pasar.....; en cambio, a los que poseen la ciencia intuitiva ya se les permite franquear aquella linde y circular libremente por el hipódromo, si bien dentro de ciertos y muy diversos límites, más o menos cercanos al alcázar; de modo que, aunque todos son iguales en el privilegio de franquear la linde y de aventajar a las gentes del vulgo....., todavía subsisten entre ellos muchas diferencias de grado en la proximidad al recinto sagrado de la Majestad divina; y finalmente, este sagrado recinto..... es demasiado sublime para que lo huellen con sus plantas ni siquiera los que poseen la ciencia intuitiva.....; es más: ni grandes ni pequeños pueden mirar, aunque sea a hurtadillas, aquella excelsa Majestad, sin tener que apartar los ojos del punto de mira, atónitos y estupefactos por la debilidad y la fatiga que el solo intento les produjo.»

---

[1] Ed. Cairo, 1309 héjira, p. 23. Cfr. Asín, *El justo medio.....*, pp. 397-8.

Pero es en el *Miškāt* [1] donde Algazel desenvuelve y analiza al pormenor esas diferencias de grado en la intuición de las cosas divinas, al comentar una sentencia atribuída a Mahoma, según la cual Dios se oculta tras setenta velos de luz y oscuridad, que han de ser descorridos gradualmente para llegar a intuir su esencia. Algazel clasifica a los hombres en tres categorías fundamentales, según que sus intentos de intuición fracasan por impedirla velos de oscuridad pura, velos de oscuridad y luz, o velos de luz pura. En la categoría primera incluye a los incrédulos y libertinos. En la segunda, a los idólatras, dualistas, infieles negativos, adoradores de los astros o del fuego, fieles antropomorfistas que imaginan a Dios como un hombre y teólogos ortodoxos que predican de Dios atributos análogos a los humanos. La categoría tercera corresponde a los creyentes que, habiendo suprimido todos esos velos — que por su oscuridad (pura o mixta con ciertos destellos de luz) simbolizan la ignorancia absoluta o el error teológico más o menos craso —, vislumbran ya los esplendorosos velos de la Majestad divina, pero ofuscados por su luz, los van descorriendo gradualmente, hasta alcanzar la intuición pura de la simplicidad del Ser Uno:

---

[1] Véase *infra*, en la *Crestomatía algazeliana*, un análisis de este opúsculo místico. El pasaje a que ahora nos referimos corresponde a su artículo 3°, pp. 55-60 del texto árabe.

> «La categoría tercera, la de los ofuscados por velos de pura luz, contiene muchos grupos que no es posible enumerar por completo. Indicaré tan sólo tres de éllos.
>
> *Grupo 1º* — Conocen el sentido en que hay que entender realmente los atributos divinos y perciben que los nombres de los atributos 'lenguaje', 'voluntad', 'poder', 'ciencia', etc., no pueden aplicarse a Dios en el mismo sentido en que se aplican al hombre. Por eso se guardan muy bien de definir a Dios por tales atributos..... y dicen que el Señor, puro de las cualidades significadas por ellos, es el motor y gobernador de los cielos astronómicos.
>
> *Grupo 2º* — Ascienden ya más arriba que éstos, porque se les hace evidente que en los cielos hay multiplicidad y que el motor de cada cielo en particular es otro ser, llamado ángel, y como en los ángeles hay también multiplicidad, comprenden que están, respecto de las luces divinas, en la misma relación que las estrellas respecto de las luces sensibles. Después ven claro que estos cielos astronómicos están todos incluídos dentro de otra esfera, por cuyo movimiento se mueven aquéllos una vez al día; y de aquí concluyen que el Señor es el motor de esa esfera más remota que envuelve a todas las otras, puesto que en él ya no hay multiplicidad.
>
> *Grupo 3º* — Ascienden más arriba que estos últimos y dicen que poner en movimiento a los cuerpos celestes, de modo inmediato y directo, debe ser un trabajo, un servicio, un acto de obediencia, prestado al Señor del universo por uno de sus siervos, llamado ángel, que está, respecto de las puras luces divinas, en la misma relación que la luna respecto de las luces sensibles. Y pretenden que el Señor es 'el obedecido' *(al-muṭāᶜ)* por este motor angélico, pues el Señor Altísimo debe ser considerado motor del universo, tan sólo por vía de *mandato (al-amr)* y no por vía de realización inmediata *(al-mubāšara)*. Explicar qué sea ese *mandato* y comprender en qué consista su esencia, encierra puntos oscuros que la mayoría de los entendimientos es incapaz de entender y la condición de este libro no permite aclarar.
>
> Todos estos tres grupos están ofuscados por velos de pura luz.

Los únicos que llegan a la meta son los que forman un cuarto grupo, a los cuales se les hace claro que ese Señor *obedecido* [por el motor de la esfera última] tiene todavía un atributo que repugna a la unidad pura y a la perfección suma, esencial al Ser Supremo, por una razón misteriosa que este libro no permite revelar. Ven también que ese Señor *obedecido,* si se le compara con el Señor real y verdadero [que es Dios], guarda con Éste la misma relación que la luz del sol comparada con la luz pura, o que la brasa comparada con la sustancia del fuego puro. Así, pues, dirigen su rostro desde el motor de los cielos y desde el ser que manda moverlos, para llegar a un Ser exento de todo cuanto la vista de los ojos y la del entendimiento perciben, y lo encuentran puro y limpio de todos los atributos que antes se le predicaron.

A su vez, se subdividen los de este cuarto grupo en varias clases: Unos, en cuya conciencia se consume por combustión y se borra y desvanece todo cuanto su vista percibe, pero queda todavía el sujeto contemplando la hermosura y la santidad divina y contemplando a la vez su propio ser en la hermosura que ha adquirido por haber llegado a la divina presencia: aniquílanse en él las cosas vistas, sin que se aniquile el sujeto vidente. A éstos los sobrepasan los de otra clase, dentro de la cual están los escogidos de los escogidos, a quienes los esplendores de la faz del Altísimo los consumen por combustión y el imperio de su gloriosa Majestad los deja sin sentido: pierden la conciencia de su propio ser, sin que les quede ya la facultad de contemplarse a sí mismos, por estar aniquilados en cuanto a sus personas y no quedarles más objeto de visión, que el Ser Único y Verdadero. Y así, llegan a gustar y experimentar el significado de la sentencia del Profeta que dice: 'Toda cosa perece, excepto su faz.' A esto hemos ya aludido en el artículo primero [1] explicando en qué sentido emplean estos místicos la voz 'identificación' [con Dios] y cómo piensan que ella se verifica. A esta meta de los que llegan al fin, ascienden y se elevan algunos, no por los distintos y sucesivos grados que hemos mencionado ni por una ascensión larga y prolija, sino que desde el primer momento se adelantan a la intuición de la pura Santidad de Dios, excluyendo de su Señoría todo cuanto de ella debe ser eliminado. De modo que de primera intención se apodera de estos místicos el mismo estado psíquico que de los otros se apodera tan sólo al fin: asáltalos de improviso y de una vez la iluminación, y los esplendores de la faz divina consumen por combustión todo cuanto puede percibir la visión sensitiva o la interior visión intelectual.»

[1] Alude al pasaje contenido en las pp. 40-41 del texto árabe.

13 — EL MISTERIO DEL DEMIURGO DIVINO

Estamos aquí en presencia de otro caso de contagio helénico, más o menos consciente, en la ideología de Algazel. Después de haber insistido tantas veces en varios textos del *Iḥyā'* sobre la naturaleza antintelectualista de la intuición mística, nos encontramos con este hecho desconcertante: los grados de esa intuición mística de Dios coinciden casi exactamente, por sus respectivos objetos, con los de las hipóstasis o sustancias inteligibles que según los filósofos del islam, herederos del neoplatonismo alejandrino, encabezan la jerarquía de las emanaciones del Ser Uno y primero, a saber: el Intelecto activo universal emanado directamente del Uno, para servirle de vicegerente o demiurgo en la creación y gobierno del cosmos, y el Alma universal, emanación del Intelecto y motor de la esfera suprema de los cielos astronómicos. Es cierto que Algazel identifica ambas sustancias intelectuales con ángeles, lo mismo que lo hicieron otros filósofos musulmanes, en su afán de islamizar la cosmogonía neoplatónica y armonizarla con la fe ortodoxa; pero tal identificación en nada amengua la importancia del hecho. Así, pues, a la intuición mística del Dios personal del islam, concebido ya como la Unidad real y absoluta de los neoplatónicos, se llega por graduales etapas de abstracción intelectual, ascendiendo desde el mundo sublunar hasta los motores del mundo celeste, primero, hasta el Alma universal y el Intelecto activo después, emanaciones del Uno. Éste, identificado con Allāh, es el creador y motor del cosmos, pero en sentido tan sólo metafórico: en cuanto que de su voluntad eficaz procede el *mandato,* recibido por el Intelecto y obedecido por el Alma universal, a la cual compete con toda propiedad la función de mover real y efectivamente el cuerpo universal o esfera suprema que envuelve dentro de su órbita a las demás esferas celestes y al resto del cosmos, es decir, al mundo sublunar. Esta concepción cosmológica, de palmaria estirpe neoplatónica, quedaba así inserta ya e incrustada en el credo islámico del *ṣūfismo* ortodoxo, aunque con muy discutible coherencia lógica, respecto de la actitud de repulsa, tan sostenida por Algazel en el *Tahāfut*, contra las tesis emanatistas de los filósofos helenizantes del islam. Porque, aun identificando al Intelecto activo, emanado del Uno, con el Espíritu de Dios o con el ángel Gabriel, el resultado parece ser el mismo: admitir, bajo disfraz islámico, la existencia de una sustancia inteligible, emanada del Uno de los neoplatónicos y, por tanto, increada.

La oscuridad y concisión del texto [1] no nos autoriza, sin embargo, a concluir que Algazel profesase positivamente el panteísmo emanatista, ya que, según hemos de ver, se pronunció repetidas veces y con rotunda decisión contra todo panteísmo inmanente, al explicar la unión transformante del éxtasis.

Hay también otras razones más positivas y directas para interpretar en sentido ortodoxo y distinto del panteísmo neoplatónico ese vago y conciso texto del *Miškāt*. Ibn Ṭufayl, en su *Filósofo autodidacto* [2], lamentábase de que no hubiesen llegado a sus manos los libros esotéricos a que Algazel alude en otras de sus obras y en los cuales asegura haber desarrollado por extenso esa doctrina cosmogónica, insinuada tan sólo en el citado texto del *Miškāt*. Ahora bien, entre los opúsculos algazelianos últimamente editados en El Cairo, existe, en efecto, uno que todavía no ha sido estudiado y en el cual Algazel expone con mayor claridad y amplitud esa misteriosa cosmogonía, procurando conciliarla con los datos de la ortodoxia islámica. Es el titulado *Maᶜāriŷ al-quds fī madāriŷ maᶜrifat al-nafs* [3]. En su prólogo dice expresamente ser éste uno de sus libros esotéricos [4], cuyo objeto fundamental es ascender desde el conocimiento del alma *(maᶜrifat al-nafs)* al conocimiento de Dios *(maᶜrifat al-Ḥaqq)*.

---

[1] Un análisis minucioso y profundo de este pasaje del *Miškāt* puede verse en el estudio de Gairdner, titulado *Al-Ghazzālī's Mishkāt al-anwār* (London, 1924), pp. 10-25.

[2] Cfr. *Risālat Ḥayy ibn Yaqẓān* (ed. Gauthier), pp. 13-15, y la traducción española de González Palencia (Madrid, 1934), pp. 55-59.

[3] *Ascensiones de la santidad, que trata de los grados de la intuición del alma.* Ed. Cairo, Imprenta al-Saᶜāda, 1346 héjira = 1927 de J. C.

[4] Cfr. p. 4: ويدلّ على الاسرار المخزونة والعلوم المكنونة المضنونة بها على غير اهلها.

La misma desconcertante vacilación, que hemos advertido hasta aquí, reina en el *Maᶜārīǧ:* toda la psicología y metafísica helenista aparece expuesta con el tecnicismo y el método racional de los filósofos, a la vez que islamizada con textos alcoránicos y proféticos; pero esa explicación intelectualista se da, sin embargo, a título de mera propedéutica, que por sí sola sería ineficaz para lograr la *gnosis* o intuición de Dios, si no fuera acompañada o, mejor, precedida de la disciplina ascética, condición indispensable para la iluminación y la unión.

Veamos, pues, cómo aclara Algazel en este opúsculo [1] el problema oscuramente insinuado en aquel pasaje tan discutido del *Miškāt*:

«El movimiento del cuerpo demuestra la existencia del motor. El móvil, si no es físico, demuestra la existencia de un ser cognoscente que mueve al móvil por la voluntad. Ese ser cognoscente, unas veces es exterior o aparente, otras, es interior u oculto, y otras es intelectual, con inteligencia especulativa o práctica [202]. Asimismo, has de saber que el ser de los cuerpos existentes en la concavidad de la esfera de la luna es apto para la composición; así, v. gr., el barro, está compuesto de agua y polvo. Ahora bien, esta composición, que los sentidos atestiguan, demuestra la existencia del movimiento rectilíneo. Este movimiento, por razón de su distancia, demuestra la necesidad de afirmar la existencia de dos determinadas direcciones, diferentes entre sí por naturaleza, y la diferencia entre estas dos direcciones demuestra la existencia de un cuerpo circundante, tal como la esfera celeste. El movimiento, por su novedad [es decir, porque comienza a existir, después de no haber existido], demuestra que tiene una causa, y ésta, otra, y así indefinidamente; pero esto no sería posible, si no fuese porque el cielo se mueve con movimiento circular o de rotación, el cual no puede ser más que voluntario; pero la voluntad particular no existiría, si no derivase de una voluntad universal. La voluntad particular es propia del alma. Y la voluntad universal es propia de la inteligencia.

Con esto queda demostrada la existencia de los elementos, aptos para la composición, y la existencia de los cielos, móviles y motores, a la vez, de los elementos. Los cielos móviles demuestran asimismo la existencia de sus motores, que son almas celestes, y éstas derivan de las inteligencias. Pero el universo entero depende de Allāh el Altísimo, en cuanto que Él es quien lo innueva, lo produce, lo crea, lo forma, lo saca de la nada, lo engendra, lo hace ser, le da comienzo y de nuevo lo vuelve a la existencia y lo resucita [1]. De Él es el imperio total y la propiedad absoluta [2]. Él es el primero, sin otro primero que antes de Él existiese. Él es el último, sin que después de Él haya de existir otro último. Los ojos de los que miran son incapaces de verlo y las conjeturas de los que describen son impotentes para calificarlo. Creó las criaturas con su poder y las innovó por su voluntad [203].

---

[1] *Maᶜārīǧ*, p. 201, lín. 3 *infra*.

El más noble de los seres innovados es el Intelecto, al cual [Dios] innovó por el *mandato (al-amr)*, sin precedencia de materia y tiempo, pues tan sólo fué precedido por el *mandato* y no más. Del *mandato* no se dice ni que fuera precedido por el Creador Altísimo, ni tampoco que no lo fuera. Antes bien, la anterioridad y la posterioridad únicamente se predican de los seres que están bajo la mutua oposición de contrariedad. El Creador Altísimo es el anterior y el posterior, sin ser el anterior y el posterior. Lo que está debajo del Intelecto es el Alma, precedida por el Intelecto. El Intelecto es anterior a ella en el ser, no en el tiempo, el lugar y la materia. La precedencia en el ser comienza únicamente desde el Intelecto y no más. La precedencia en el tiempo únicamente comienza desde el Alma. La precedencia en el lugar, únicamente comienza desde la Naturaleza. Ésta, por consiguiente, es anterior al lugar y a las cosas locales, sin que de ella se predique el lugar, pues, antes bien, el lugar comienza desde que ella pone en movimiento al cuerpo o se mueve en él. El Alma es anterior al tiempo y a las cosas temporales, sin que de ella se predique el tiempo, pues, antes bien, el tiempo y el evo [3] comienza desde ella, es decir, desde que ardientemente desea la perfección del Intelecto. El Intelecto es anterior a las esencias y a las cosas esenciales, sin que de él se predique la esencia y la sustancialidad, pues, antes bien, la sustancialidad comienza únicamente desde él, es decir, que él es el comienzo de las sustancias y el anterior a las esencias, a las sustancias, al evo, al tiempo, al lugar, al cuerpo, a la materia y a la forma, sin que a él se le atribuya cosa alguna de las que bajo él están, más que por metáfora. [Dios] a quien compete la creación y el *mandato*, y de quien es el imperio y la propiedad, es el primero y el último, para que se sepa que no es temporal, y es el aparente y el oculto, para que se sepa que no es local. ¡Engrandecida sea su majestad y santificados sus nombres! [204].

---

[1] Nótese cómo se insiste y recalca en este inciso sobre la universal y suprema causalidad del Dios islámico, agotando para ello todos los vocablos sinónimos del léxico árabe que expresan las ideas de producción y creación (احداث, خلق, اختراع, انشاع, ابداع, بعث, اعادة, ابداء, ايجاد, تكوين), con el propósito evidente de subordinar al dogma ortodoxo del origen del mundo por creación toda la cosmogonía neoplatónica.

[2] Vocaliza así el editor mismo: فله المُلك كله والمِلك كله. La diferencia entre مُلك y مِلك es ésta: *mulk* es el imperio o señorío sobre las personas; *milk* es el dominio o derecho de propiedad sobre las cosas.

[3] La voz *al-dahr* equivale a *evo* y a *eternidad*, pues significa la duración de las cosas permanentes e inteligibles, así como el tiempo *(al-zamān)* significa la duración de las cosas movibles y sensibles.

Entendemos por *el mandato (al-amr)* la potencia o energía divina. Y lo que se dice de que el Intelecto procede de él [es decir, del *mandato*] por innovación, es cosa con la que no se pretende afirmar que él [es decir, *el mandato*] sea el innovador por completo. Antes bien, con ello entendemos tan sólo eximir a la Verdad, al Ser Primero [es decir, a Allāh] de que obre inmediatamente [1]. En cuanto al innovador en realidad de verdad, lo es Aquel a quien compete la creación y el *mandato*, ¡bendito sea su nombre!

Así como el alma [humana] es una sola, pero tiene varias potencias y su iluminación sobre el cuerpo y el espíritu animal realiza en cada lugar un acto distinto, según las diferentes potencias — en un lugar, la visión; en otro, la audición; en otro, el acto de oler; en otro, el del sensorio común; en otro, el de la imaginación y la estimativa, etc. —, así también la función del *mandato* del Ser Primero, de la Verdad (¡engrandecida sea su majestad!), es innovación, respecto de la existencia del *Intelecto;* es perfeccionamiento en acto, respecto de la continuidad de su existencia; respecto del *Alma*, es complemento y tránsito de la potencia al acto; respecto de la *Naturaleza*, es moción; respecto de los cuerpos, es alteración o cambio; respecto de los elementos físicos o cuerpos simples, es atemperación o equilibrio; respecto de los compuestos, es formación; respecto de los ya formados, es vivificación; respecto del animal, es sensación e instinto; respecto del entendimiento humano, es imponer obligaciones e infundir conocimientos; respecto de los profetas, es inspirarles preceptos, elocuciones, palabras, libros revelados y mensajes proféticos [según el texto del Alcorán (XLII, 50) que dice:] 'No es dado al hombre que Dios le dirija la palabra, sino por revelación, o tras un velo, o enviándole un mensajero que con su licencia le revele lo que Dios quiera.' ¡Él es alto y sabio!

---

[1] Nótese que la voz *al-mubāšara*, «gestión, realización inmediata o directa», es aquí la misma que en el texto del *Miškāt* (cfr. *supra*, p. 245) empleó Algazel al explicar que Dios no puede ser creador y motor directo del cosmos, sino que se sirve para ello de su *mandato*, como intermediario.

El *mandato* altísimo, respecto de los seres generables [y corruptibles], significa la generación y la innovación; y respecto de los seres particulares capaces de obligación, significa la elocución que expresa precepto y prohibición, promesa de premio y amenaza de castigo, noticias de sucesos y petición de noticias. Lo aparente o exterior del *mandato* generativo son las posiciones de los ángeles y la conducción de los seres por ellos a sus respectivas perfecciones. Las perfecciones de los seres consisten en que admitan el *mandato*, y las perfecciones de los seres capaces de obligación consisten en que reciban la recompensa. El que no acepta el *mandato*, queda excluído del mundo de la verdad, y esta exclusión de la verdad es una maldición, como la que sufrió el primer Satán que, por no aceptar el *mandato*, fué excluído del paraíso del *Intelecto*, y le fué dicho [Alcorán, XV, 34]: 'Sal de él, pues eres digno de ser apedreado', lo cual es señal de maldición. En cambio, el que acepta el *mandato*, es introducido en el mundo de la recompensa y en él se realiza de verdad la cualidad angélica, del mismo modo que los ángeles, cuando se les mandó que se postrasen para adorar [a Adán], aceptaron [el *mandato*] y entraron en el mundo de la recompensa.»

El estilo oscuro y conciso de este largo pasaje comprueba la naturaleza esotérica del *Maᶜāriŷ* y nos autoriza por eso a utilizarlo como glosa y exégesis del texto, también esotérico, del *Miškāt.* Si Gairdner lo hubiese conocido, no habría vacilado tanto para penetrar el sentido preciso que en la mente de Algazel tenía el *mandato obedecido (al-amr al-mutāᶜ).* La trascendencia del Dios islámico queda, ante todo, en ese pasaje fuera de litigio, a la vez que su acción creadora y conservadora se afirma de manera rotunda e inequívoca, en repetidos incisos, como universal y exclusiva sobre el cosmos entero, así el espiritual o de las inteligencias separadas, como el celeste o astronómico y el sublunar o terráqueo. Al lado de este dogma alcoránico y a título tan sólo de glosa o comentario suyo, Algazel utiliza — es cierto — las tesis cardinales de la cosmogonía neoplatónica, pero es cabalmente para poner más de relieve la trascendencia de Allāh, Ser necesario y absoluto, superior y exterior a todo género y del cual, por eso, no puede predicarse, de manera unívoca, cualidad alguna propia de los demás seres, ni atribuirle sobre éstos acción alguna semejante a las operaciones de las criaturas, ni suponerlo en contacto inmediato y directo con los efectos de su universal causalidad. Para eso, pues, para mejor eximir a Dios de ese contacto, echa mano Algazel del concepto neoplatónico del demiurgo, que es el Intelecto universal, primer ser innovado por Dios; pero ese Intelecto, a diferencia del *Nous* neoplatónico, no es una sustancia emanada de Dios, sino el resultado o efecto de un simple acto imperativo de su voluntad, de un *mandato (al-amr)*, que Algazel define como una potencia, energía o fuerza divina, que es sumisamente obedecida por el Intelecto y los demás seres inferiores de la jerarquía neoplatónica, hasta el ínfimo del mundo sublunar.

No hay, pues, en este cuadro de la cosmogonía algazeliana panteísmo emanatista ni inmanente. Por debajo de su faz alejandrina, late y aun se revela con franqueza el monoteísmo trascendente del Alcorán: Allāh es el mismo ἄγνωστος θέος, el Dios incognoscible e inefable de los alejandrinos; pero influye en el mundo y en el hombre y se hace accesible a éste, mediante su *mandato,* simple acto de voluntad imperativa, inseparable e indistinto de Allāh, cuya doble función, creadora e iluminante, lo asemeja mucho al *Logos* de Filón, que es también una *fuerza divina* (θέια δύναμις), como para Algazel lo es el *mandato:* una «energía o potencia divina» *(quwwa ilāhiyya)*. Mas el influjo universal que este *mandato* divino ejerce sobre los seres por su doble función, cosmogónica e iluminativa, no entraña para Algazel identificación real del Dios que manda con el mundo que obedece a su mandato. Más cerca, pues, que de un panteísmo emanatista o inmanente, estaríamos tentados a pensar que la concepción algazeliana lo está de un monoteísmo trinitario, análogo al cristiano, considerando al *mandato* divino como el *poder,* atributo personal del Padre, y reservando para el Intelecto y el Alma cierta remota analogía con el Verbo y el Espíritu [1].

---

[1] Sobre el dogma de la Trinidad cristiana Algazel no parece que tuvo idea exacta y clara: en su opúsculo titulado *Al-radd al-ŷamīl li-ilāhiyyat ʿĪsà bī-ṣarīḥ al-Inŷīl* (cfr. *infra,* cap. XXXI, art. 10) atribuye respectivamente a las tres perso-

Todavía aparece más explícita esta concepción islámico-neoplatónica de la cosmogonía de Algazel en otro opúsculo suyo, inédito, titulado *al-Maᶜārif al-ᶜaqliyya* [1]. Es uno de los que Ibn Ṭufayl consideraba como esotéricos [2], pero cuya doctrina no difiere esencialmente, a su juicio, de la contenida en sus otras obras conocidas. Efectivamente así es, por lo que toca al tono ortodoxo de su monoteísmo; pero a la vez se reafirma en él varias veces la jerarquía completa de las emanaciones neoplatónicas con mayor claridad que en el *Maᶜāriŷ*. Véase, en efecto, el siguiente pasaje que extraemos de su texto inédito [3]:

«Decimos que Allāh (¡glorificado sea!), cuando quiso manifestar su omnipotencia, con la voluntad que conviene a su esencia, innovó una sustancia espiritual, simple, percipiente, perfecta y perfeccionadora y la clarificó y pulimentó como a un espejo. Después, la enfren-

---

nas, unas veces, la existencia, la ciencia y el inteligible, y otras, el intelecto, el inteligente y el inteligible. Pero, como se ve, siempre considera como característica de la persona segunda la ciencia o el inteligente, atributo personal del Hijo o Verbo en la teología cristiana.

[1] Se conserva en la Biblioteca de El Escorial (cód. 1130 = Casiri MCXXV; fos 59 *v*-65 *v*) y lleva por título كتاب المعارف العقلية ولباب الحكمة الالهية *(Libro de las intuiciones intelectuales y medula de la sabiduría divina).*

[2] Cfr. *supra*, p. 248.

[3] Cfr. fº 59 *v*, lín. 5 *infra:* فنقول ان الله سبحانه لما اراد اظهار جبروته بالارادة التى تليق بذاته ، أبدع جوهرا روحانيّا بسيطا مُدرِكا كاملا مُكمِّلا ، وصفّاه وجلّاه كالمراءة ، ثم قابله بنور جلاله وجماله ، فتصوّر الاهيّة البارئ جلّ ثناؤه فى ذات جوهريّته وعَقَلَ ربوبيّة مُبدِعِه فعَرَفَ عبوديّة ذاته ، فصار ذلك الجوهر المُبدَع عقلا بصفاء ذاته ، عاقلا بإدراك ربوبيّة بارئه ، معقولا باحاطة العبوديّة حوله ، فعرف ربّه وأطاع أمره واستولى على مضمونات القدر ومخفيّات القضاء بكلمة [fº 60] البارئ تعالى ، وأقبل عليه بالاستفادة وأدبر عنه بالافادة كما رُوِى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال: «أوّل ما خلق الله تعالى العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر» أقبل على الكلمة بالاستفادة فتوحّد ، ثم أدبر فاظهر النفس بالافادة فتزوّج ، فأنتج الهيولى من مباشرة العقل والنفس وتمّت الكثرة بالثلاثة كما رُوِى: «أقلّ الجمع ثلاث» فالعقل أوّل المُبدَعات والنفس أوّل المنفعلات والهيولى أوّل المولّدات ، ..... فالواحد الكلمة والثانى العقل والثالث النفس والرابع الهيولى والخامس الطبيعة والسادس الجسم والسابع الافلاك والثامن الاركان الاربعة والتاسع المولّدات والعاشر الانسان

tó con la luz de su majestad y de su hermosura, y al representarse la divinidad del Creador (¡magnificado sea!) en la esencia de dicha sustancia, ésta entendió la señoría de su Innovador y reconoció la servidumbre de su propia esencia. Esta sustancia innovada vino, pues, a ser *intelecto*, por la claridad de su esencia; *inteligente*, por la percepción de la señoría de su Creador, e *inteligible*, porque la servidumbre la abarca en todo su derredor. Reconoció, pues, a su Señor, sometióse obediente a su *mandato* y ejerció ya autoridad o dominio sobre los decretos de la providencia y los misterios de la predestinación que están ocultos en la *Palabra* del Creador (¡ensalzado sea!). Y avanzó hacia Él con el aprender, y se retiró de Él con el enseñar, como consta en la tradición del Enviado de Allāh (¡bendígalo Allāh y sálvelo!), que dijo: 'Lo primero que Allāh creó, fué el *Intelecto*. Y le dijo: '¡Avanza!', y avanzó. Después le dijo: '¡Retírate!', y se retiró' [1]. Avanzó hacia la *Palabra* [del Creador] con el aprender, y se aisló. Retiróse después, y con el enseñar puso de manifiesto al *Alma*, y se apareó. Y nació la *Materia* por gestión directa del *Intelecto* y del *Alma*, y quedó así completa con los tres la muchedumbre, conforme a lo que dice la tradición: 'La mínima suma es tres'. El *Intelecto* es el primero de los seres innovados. El *Alma* es el primero de los seres pasivos. La *Materia* es el primero de los seres engendrados..... El 1° único es la *Palabra;* el 2°, es el *Intelecto;* el 3°, el *Alma;* el 4°, la *Materia;* el 5°, la *Naturaleza;* el 6°, el *Cuerpo* [universal]; el 7°, las esferas [celestes]; el 8°, los cuatro elementos; el 9°, los seres engendrados [de ellos]; el 10°, el hombre.»

14 — LA APATÍA E INCONSCIENCIA EXTÁTICA

No es el misterio de la divinidad el único de los que se revelan al místico en la intuición. Otros muchos, relativos sobre todo a los dogmas de la vida futura, dijimos ya que también se le descubren; pero aquél es indudablemente el más sublime y por su naturaleza el más apto para llegar, por su contemplación, al éxtasis amoroso y a la unión transformante. Con las reservas antes señaladas sobre lo vacilante que es en esta materia el pensamiento de Algazel, tal parece ser, en efecto, el proceso ordinario de los fenómenos que integran la vida mística, una vez supuesta la purificación o *cátharsis* del alma, obra de la disciplina ascética: intuición, revelación, contemplación, amor, unión transformante. El lugar del éxtasis en este proceso no es fácil de señalar: unas veces parece preceder y otras seguir a la contemplación. Ambas hipótesis se nos ofrecen como igualmente verosímiles en diferentes textos: cabe, en unos, suponer que las emociones vivas de amor y admiración, provocadas por el pensamiento de las cosas divinas o la concentración del espíritu abstraído al meditar, determinan la inconsciencia característica del éxtasis y son preámbulo de la contemplación; pero, según otros textos, cabe también pensar que el alma, absorta y engolfada de súbito en la contemplación de la hermosura de Dios, queda, entonces y no antes, extática y como fuera de sí. El texto del *Miškāt*, antes discutido, parece admitir más bien este último proceso: los místicos del cuarto grado pierden la conciencia del yo y del no-yo, después y no antes de entrar a contemplar la majestad divina, aunque, a veces, de improviso también, pero sin previa emoción, a cuya vehemencia haya que atribuir la inconsciencia extática, y sin meditación preparatoria. En un texto del *Arbaᶜīn* que luego aduciremos, la contemplación, en cambio, es posterior a la inconsciencia del éxtasis. En el *Imlā'* [1] parece ser inverso el proceso: pone tras la contemplación el éxtasis, tanto el incipiente, que llama *al-ḏahab*, es decir, *fuga* (pérdida de la conciencia del mundo exterior), como el perfecto, que llama *al-fanā'* (pérdida de la conciencia del sujeto, cuyos actos, incluso el volitivo, son atribuídos por éste, no a sí mismo, sino a Dios a quien contempla). En uno y otro caso, la inconsciencia del éxtasis es, pues, efecto de la contemplación y posterior a ella.

---

[1] Este *ḥadīṯ* apócrifo, atribuído a Mahoma, es de origen neoplatónico y fué considerado por los *ṣūfíes* como auténtico e ingerido en las colecciones de tradiciones desde el siglo IV de la héjira. Algazel y el comentarista del *Iḥyā'*, Sayyid Murtaḍà, lo citan como auténtico. Cfr. *Iḥyā'*, I, 63, 9; *Itḥāf*, I, 453-455. Véase Goldziher, *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ* (apud *Zeitschrift f. Assyriologie*, XXII, 317-324).

Las descripciones del éxtasis abundan en todos los opúsculos de Algazel, aparte del *Iḥyā'*. En ésta su obra magistral son muchos los pasajes que hemos visto contienen fugaces alusiones a él y análisis detenidos y penetrantes de su proceso psicológico. El capítulo XXIX, consagrado al canto religioso, es el más rico en tales pormenores descriptivos. Recojamos, pues, aquí en síntesis previa los datos que ofrecen todos esos pasajes ya conocidos [1].

---

[1] Véase *infra*, en la *Crestomatía algazeliana*, «*Introducción*», s. v. «desaparición», «aniquilación» y «querido».

En la morada del abandono o dejamiento en las manos de Dios *(tawakkul)* es donde apuntan ya los síntomas primeros del trance: el místico queda sin el uso del libre albedrío, porque ya no espera auxilio alguno de su propia actividad, por haberlo encomendado todo a Dios. Pero es al entrar en la morada del amor divino *(maḥabba)* donde el fenómeno se realiza por completo: la embriaguez de la pasión sentida al vislumbrar de lejos la hermosura de Dios, sume al alma en la estupefacción y en la insensibilidad, de modo que ni siquiera le afecta el dolor físico que por ventura le sobrevenga, y todos los fenómenos psíquicos se turban y trastornan: el sujeto no puede reprimir en su conciencia las ideas y emociones que le embargan. Adentrado ya luego en la morada del amor, el místico se engolfa por fin en la contemplación estable de la majestad y hermosura divinas, la cual le produce una suspensión de los actos imperados, secuela de la concentración o recogimiento de espíritu. Si los miembros se mueven para los actos de religión y virtud, es de un modo automático, mecánico, sin que en ellos intervenga la voluntad libre y deliberada; pierde asimismo la atención a todo lo que le rodea, hasta el extremo de no advertir siquiera la presencia de los objetos que a su vista se ofrecen, ni oír la voz de las personas que le dirigen la palabra. Finalmente, el voluptuoso deleite del amor saciado consuma la inconsciencia: al modo del amante apasionado cuando se une al objeto de sus ansias, el alma polariza en el Amado todas sus ideas y tendencias, olvidándose de sí misma, de su existencia y estados accidentales, y hasta encuentra deleite en las cosas que repugnan a su naturaleza física, ya porque la vehemencia del amor embota la sensibilidad hasta extinguir el dolor sufrido, ya porque lo recibe como si su Amado mismo se lo enviara.

---

[1] Cfr. *supra,* II, 391, 526-527, 537-539, y III, *passim,* caps. XXVIII y XXIX.

A estos rasgos fugaces y esporádicos que el *Iḥyā'* nos ha ido ofreciendo en sus páginas sin propósito directo de explicar el proceso del trance, hay que añadir un interesante pasaje de uno de sus opúsculos, en que ya *ex professo* se enfrenta Algazel con el tema. Nos referimos al titulado *al-Arbaʿīn,* en cuya parte segunda, principio sexto, al hablar de la oración mental o recuerdo constante de Dios, expone de manera sobria y en síntesis su doctrina del éxtasis inconsciente [1]:

«La medula de la oración mental consiste en que el recuerdo de Dios se adueñe del corazón hasta tal punto, que se oculte y borre de éste la conciencia de que lo recuerda, es decir, que el corazón no se dé ya cuenta ni de sí mismo ni de que está pensando, sino que se engolfe por completo en Dios, pues si en medio de su pensar en Dios reflexiona en que está pensando, ya esta reflexión será como un velo que le impida pensar en Dios. Este estado psicológico lo expresan los místicos contemplativos con la palabra 'aniquilación' *(al-fanā')*, en el sentido de que el sujeto pierde la conciencia de sí mismo hasta el extremo de no sentir cosa alguna ni de sus órganos corpóreos, ni de los objetos exteriores a él, ni de los accidentes que en su interior le sobrevienen: el sujeto se ausenta de todo esto [60], y todo esto se ausenta de él, porque, primero, él se aleja hacia su Señor y, al fin, penetra en Él. Si en medio de esto le ocurre pensar en que ha perdido por completo la conciencia de sí mismo, esta idea es ya un defecto que enturbia su estado, pues la perfección está en perder la conciencia de sí mismo y de su propia inconsciencia.....

El moralista, que sólo de formulismos sabe, piensa que esto son enormidades ininteligibles; pero no hay tal, antes bien, ese estado psicológico en que los místicos se encuentran para con su Amado es como el que tú mismo experimentas, en la mayoría de los casos, respecto del objeto de tu amor, sea éste el dinero o la gloria o la mujer amada con pasión. A veces, por la vehemencia de la ira que sientes, te engolfas en el pensamiento de tu enemigo, o por la viva pasión, que tu amada te inspira, te abstraes pensando en ella sin que te quede en el corazón espacio para ningún otro pensamiento: te dirigen la palabra y no comprendes lo que te dicen.....; pasa alguien ante ti y no lo ves, teniendo abiertos los ojos; hablan en tu presencia y no oyes, aunque tus orejas no padecen sordera; y en esa tu abstracción, de nada te das cuenta, ni siquiera de tu abstracción misma, porque quien de su abstracción se da cuenta, deja ya de estar abstraído.

---

[1] Cfr. *Kitāb al-arbaʿīn fī uṣūl al-dīn* (ed. Cairo, 1328 héjira), p. 59, lín. 9.

Si los místicos contemplativos llaman a este estado extático 'aniquilación' (aunque la persona física que la experimenta sigue existiendo y proyectando sombra), es tan sólo porque las personas y sus sombras, lo mismo que todas las cosas sensibles, carecen de existencia real y verdadera, pues esta real y verdadera existencia [61] compete tan sólo al mundo [espiritual] del *mandato* y del reino. Ahora bien, el corazón humano pertenece a ese mundo [espiritual], según lo afirmó Dios (¡ensalzado sea!) cuando dijo [al Profeta]: 'Dí: El espíritu es del *mandato* de mi Señor.' En cambio, los moldes [las cosas corpóreas o sensibles], pertenecen al mundo de la formación. Por 'corazón' entiendo, no el corazón corpóreo o externo, sino aquella realidad sutil, dotada de la facultad de recordar y de intuir, que es el lugar donde descienden las luces divinas. El corazón corpóreo o externo es del mundo de las cosas formadas. No se debe entender, sin embargo, que con esto queramos insinuar que el espíritu sea eterno y su molde temporal; antes bien, ambos son temporales o innovados. Lo que entendemos por cosa formada o creada es únicamente la que tiene extensión y dimensión, es decir, los cuerpos y sus atributos. Y por 'mundo del *mandato*' entiendo lo que no es susceptible de medida. Ahora bien, el mundo corpóreo no tiene existencia real y verdadera, pues es tan sólo, respecto de aquel otro mundo [espiritual], como la sombra respecto de los cuerpos [que la proyectan]: la sombra del hombre no tiene la realidad que éste..... [62].

Una vez que hayas comprendido lo que significa la 'aniquilación' en el recuerdo de Dios, has de saber que esa 'aniquilación' es el principio del camino [místico], la fuga o alejamiento del alma *(ḏahab)* hacia Dios. Solamente tras ella, viene la dirección, es decir, la dirección de Dios mismo. Así lo dice Abrahán, su amigo, en el Alcorán (XXXVII, 97): 'Yo marcho hacia mi Señor. Él me dirigirá.' De modo que el principio del negocio es *el huir hacia* Dios, y luego viene *el refugiarse en* Dios, que es ya la aniquilación y el engolfamiento en Él. Este engolfamiento es, al principio, como un relámpago veloz, que pocas veces persiste y dura; pero si dura, hácese ya hábito arraigado y cualidad permanente, con la que el alma asciende hasta el mundo más sublime y allí contempla al purísimo Ser real y verdadero: imprímense en ella las formas del reino celestial y se le muestra en todo su esplendor la santidad de la divinidad. Lo primero que se le representa de ese mundo son las sustancias de los ángeles y los espíritus de los profetas y santos, bajo una hermosa forma, mediante la cual se le manifiestan algunas verdades esenciales. Pero esto es sólo al principio, hasta que se eleva por encima del grado de los símbolos o imágenes, pues ya entonces ve en toda cosa la claridad de la Verdad, que es Dios, y cuando luego retorna a este mundo metafórico que es como la sombra, mira a las gentes con ojo de compasión, porque las ve privadas de contemplar la hermosura de la corte de la santidad [63], y se maravilla de que se contenten con lo que es sombra y se dejen engañar por el mundo de la ilusión y de la fantasía. Vive ya entre las gentes, presente a ellas con su persona física, pero de ellas ausente con su corazón; maravillado de la presencia de ellas, como ellas se maravillan de la ausencia de él.

Esta es la medula del fruto de la oración mental, cuyo comienzo es la oración vocal; viene después la oración mental, lograda con esfuerzo, y, luego, la oración mental espontánea y como natural, hasta que el pensamiento de Dios se adueña del corazón y se borra de él la conciencia de su mismo pensar.»

15 — LA UNIÓN TRANSFORMANTE

Al llegar a la cumbre de la vía unitiva, el alma, perdida por el éxtasis la conciencia del mundo exterior y de su propio ser, engolfada en la contemplación de Dios y embriagada por la dulzura de su amor saciado, se une tan íntimamente con el objeto que contempla y ama, que parece como si se transformase en él. El problema que plantea esta supuesta transformación del alma en Dios ha sido discutido por Algazel en casi todas sus obras.

Abundan, ante todo, los pasajes del *Iḥyā'* que contienen fugaces alusiones a la unión transformante: en las moradas de la gratitud a los beneficios divinos, de la pobreza voluntaria, del abandono o dejamiento en manos de Dios y del amor divino [1] hemos visto, en efecto, que Algazel alude con vacilantes palabras y reticentes perífrasis a este tremendo misterio esotérico, sin osar revelar su contenido real, pero previniendo los errores dogmáticos a que su interpretación se presta. Mas no le bastó tamaña reserva para impedir los equívocos: la acusación de impiedad fué lanzada, en vida ya de Algazel, contra su doctrina de la unión transformante, tachada de panteísmo. Y Algazel se vió obligado a defenderse redactando su *Imlā'* [1] con el propósito preferente de aclarar las dudas que ofrecían los pasajes del *Iḥyā'* en que expone la doctrina de la unión mística o *tawḥīd* de los *ṣūfíes*.

---

[1] Cfr. *supra,* tomo II, pp. 134-136, 289-292, 354, 357, 384, 466-468, 513-516, 519, 539.

La visión unitiva de todas las cosas en Dios no significa que realmente se conviertan, primero, las criaturas de temporales en eternas y se identifiquen después con el ser de Dios. Tampoco es tal visión una mera ilusión imaginativa del extático, sin fundamento alguno en la realidad. La explicación exacta es algo más profunda y compleja: la visión unitiva o *tawḥīd* consiste en que el alma, una vez elevada a la contemplación de Dios, no ve ya a las criaturas en su individualidad singular, sino que las ve en cuanto que son manifestaciones, huellas o vestigios de Dios que las creó con su sabiduría y poder, les dió naturaleza concreta con su voluntad y las conserva con su providencia; y como estos atributos divinos se identifican con el ser de Dios, el alma no ve ya realmente sino a Dios, es decir, no distingue, ni en el fondo íntimo de su conciencia ni en las percepciones de los objetos sensibles o inteligibles, entre lo que existe fuera de Dios y Dios. Éste es, además, el Ser único y verdadero, puesto que su existencia se predica necesariamente de su esencia. Tal es, en efecto, la característica del Ser absoluto y necesario, que lo distingue de las criaturas, relativas y contingentes: el ser de éstas no es suyo, sino de Dios, puesto que no subsisten ni han venido a ser por sí mismas, sino porque Dios las ha creado y conserva.

Pero este razonamiento metafísico no explicaría psicológicamente la visión unitiva en el éxtasis, que por definición es ajeno a todo proceso racional y lógico, que se base en premisas reflexivamente conjugadas entre sí. La inconsciencia extática excluye tal explicación metafísica. Por eso Algazel ensaya otra más sugestiva para el psicólogo: el alma, como todo ser espiritual, está exenta de la composición de materia y forma que es propia de los seres corpóreos; en ella hace las veces de materia su aptitud o disposición para recibir las especies inteligibles que en ella se representen, y éstas son como su forma; por eso, cuando las especies representadas en el alma cambian, es como si el alma cambiase de forma; viene a ser, pues, como el espejo que en sí mismo carece de forma y color, pero que tiene aptitud para representar y hacer suyos el color y la forma de los objetos que en su superficie se reflejan; asimismo, el vidrio es amorfo, pero adopta todas las formas; el vaso de cristal es incoloro y diáfano, y por eso se tiñen sus paredes con el color del líquido que contienen. De un modo análogo, el alma extática, al recibir y contemplar las formas divinas, que en ella se representan como en un espejo, no ve otra cosa más que esas formas, sin el sujeto que las contempla, ya que el engolfamiento del éxtasis excluye del campo de la conciencia todo lo que no sean las formas divinas contempladas; y así, el extático, al retornar del trance a la normalidad psíquica, no puede conservar como recuerdo de su experiencia mística más que unas formas divinas que estuvieron presentes al sujeto, privado éste, durante el trance, de conciencia. La ilusión tiene que encontrar fácil acceso al espíritu así dispuesto: la unión de Dios con el alma se interpretará por ésta como identificación de Aquél en ella: Dios será la forma del alma, o ésta se transformará y convertirá en Él, al modo que los cristianos creen que la humanidad y la divinidad se unieron en la persona de Jesús.

---

[1] Cfr. *infra, Crestomatía algazeliana (Imlā')*, y singularmente su artículo primero, relativo al *tawḥīd*.

Tales eran, efectivamente, las principales fórmulas panteístas que los *ṣūfīes* heterodoxos adoptaban para interpretar la unión transformante. Algazel las ha analizado en su *Maqṣad* [1] con escrupulosa y sagaz penetración: para resolver el problema de cómo sea posible la comunicación al alma de los nombres divinos y de las cualidades que éstos implican, reduce allí a cinco los sentidos en que cabe imaginar tal comunicación: 1°, que las cualidades humanas se conviertan en algo *semejante* a los divinos atributos; 2°, que se conviertan en algo *idéntico;* 3°, que se *trasladen* los atributos divinos al alma; 4°, que se *identifique* el alma con Dios; 5°, que Éste se instale o *habite* en aquélla. De todas cinco hipótesis, tan sólo la primera es, a juicio de Algazel, posible y ortodoxa: el hombre puede adquirir cualidades de perfección espiritual, parcialmente análogas o semejantes a los atributos divinos. No puede, en cambio, poseerlos idénticos, tal y como éstos son realmente en sí, porque la diferencia infinita que separa a Dios de la criatura los hace incomunicables. Menos todavía cabe la hipótesis tercera, la de la *traslación*, porque todo atributo es, por su naturaleza misma, intransferible, ya que carece de subsistencia fuera del sujeto al que está adherido, y así, de trasladarse al alma los atributos de Dios, quedaría sin ellos la esencia de Éste, que es su sujeto.

---

[1] Véase la traducción completa del pasaje del *Maqṣad*, a que aquí aludimos, en Asín, *El justo medio en la creencia*, apéndice III, pp. 458-471.

Las hipótesis cuarta y quinta merecen de Algazel un examen más detenido, cabalmente porque, según hemos visto, eran las adoptadas por el panteísmo de los *ṣūfíes* heterodoxos. La *inhabitación* de Dios en el hombre o viceversa es impensable, porque sólo se puede dar entre cuerpos o entre accidente y sustancia, y ni Dios es cuerpo, ni el hombre es accidente. *Identificarse* el hombre con Dios es, para Algazel, hipótesis no sólo blasfematoria, sino inconcebible y absurda: desde el momento en que se suponen dos individualidades distintas, no concretamente el hombre y Dios, sino dos hombres o seres cualesquiera, repugna al entendimiento concebir que se identifiquen el uno con el otro, pues suponiendo *ad absurdum* realizada ya la identificación, resultaría que, o bien ambos subsistirían tras ella, o bien ambos habrían dejado de existir, o uno de los dos se habría aniquilado, subsistiendo el otro, y en ninguno de los cuatro casos daríase la identificación: no, evidentemente, después de aniquilados ambos o uno tan sólo de ellos, porque lo inexistente no se puede identificar; tampoco, suponiéndolos a ambos subsistentes, a la vez que identificados, porque una cosa, tanto si es diferente como si es semejante a otra, no puede perder la individualidad propia de su esencia para adquirir la de la otra. Verdad evidente en todo caso, pero evidentísima *a fortiori*, tratándose de la criatura y del Creador.

Tomada, pues, en sentido recto, la identificación es radicalmente falsa y absurda. Sólo metafóricamente y por extensión hiperbólica cabe, por tanto, decir que el alma se identifica con Dios, para ponderar la íntima comunión de la voluntad humana con la divina en el éxtasis amoroso. Y en esto los místicos no hacen más que transportar a lo divino la terminología de los enamorados y de los poetas eróticos. El mismo Algazel, tan escrupuloso y rígido, en este pasaje del *Maqṣad*, para precisar y fijar el valor recto de las palabras y frases del lenguaje místico, dejóse llevar en multitud de pasajes del *Iḥyā'* del mismo entusiasmo erótico que aquí denuncia como peligroso y expuesto a error. El símil nupcial o, al menos, el del engolfamiento del amante absorto en presencia de su amada, se ofrecen a su pluma con reiterada espontaneidad, siempre que se propone hacer verosímil con ejemplos de psicología natural la inconsciencia y el monoideísmo que caracterizan al éxtasis religioso [1]. Pero esta falta de precisión en el léxico, explicable en el *Iḥyā'*, libro de vulgarización, se corrige, como hemos visto en el *Maqṣad*, libro esotérico para iniciados, con toda escrupulosidad técnica, a fin de dejar bien sentado que la unión transformante nada tiene de común con las interpretaciones *ṣūfíes* que lindan con el panteísmo inmanente [2].

---

[1] Reléanse los siguientes pasajes del *Iḥyā'*, traducidos en el tomo II (pp. 481-483, 505, 521-522, 538, 540) y en este tomo III, *passim*.

[2] No es sólo en el *Maqṣad* donde se hacen salvedades y reservas contra el sentido panteísta de la identificación. Aunque con mayor sobriedad, encuéntranse también en otros opúsculos de Algazel, como el *Miškāt*, pp. 40, 41 y 60; *Arbaᶜīn*, p. 320; *Miᶜrāŷ al-sālikīn* (Cairo, 1343 héjira), pp. 71-72.

16 — LOS CARISMAS

No trata Algazel del problema de los carismas con la atención que otros teólogos del islam le dedican. Apenas si en el *Iqtiṣād*[1] lo desflora al demostrar la posibilidad de la misión profética. Siendo el milagro la prueba más sólida de que el profeta habla en nombre de Dios, su fuerza probatoria quedaría amenguada o suprimida, si pudiera confundirse con las maravillas de la magia o con los carismas de los santos. Algazel se esfuerza por eso en fijar un criterio que discierna entre el milagro profético y las maravillas de los magos, primero, y los carismas después. Bien poco y no muy claro es lo que de este último punto, el solo que aquí nos interesa, dice: el carisma es, como el milagro, un hecho divino que interrumpe el curso habitual de las leyes naturales; pero se diferencia del milagro en que no es realizado, como éste, para probar la veracidad del profeta, sino tan sólo a ruegos de un santo que no se arroga la dignidad profética. A los prodigios de la magia les pone Algazel un límite negativo: que no llegarán jamás a la categoría del milagro, el cual está fuera o sobre todo el orden natural. A los carismas, en cambio, no les fija ese mismo ni ningún otro límite; de modo que de este silencio cabe inferir que el santo no difiere, bajo este aspecto, del profeta, sino en su falta de pretensión de ser enviado de Dios. Los prodigios carismáticos pueden llegar, pues, a todos los grados de preternaturalidad propios de los milagros proféticos. Esta inferencia viene luego a ser confirmada por el catálogo minucioso de los carismas que Algazel inserta en el epílogo de su *Minhāŷ al-ʿābidīn*[2]. Cierto que ese catálogo carece del valor técnico que tendría si estuviese inserto en el *Iqtiṣād,* que es un tratado científico de teología dogmática, y no en un libro piadoso y retórico, como lo es el *Minhāŷ;* pero ello no le quita al catálogo su interés documental para extraer de él los favores propiamente carismáticos, excluyendo los que no merecen tal calificativo con precisión técnica. Sabido es, en efecto, que por metáfora se llaman también carismas a los favores extraordinarios de naturaleza espiritual con que Dios premia en esta vida a sus elegidos, sin que sean prodigios o maravillas, que impliquen ruptura de las leyes naturales. En el catálogo del *Minhāŷ* abundan esos carismas espirituales y son, en cambio, minoría los físicos. De los veinte a que asciende la suma total, son propiamente carismas físicos o externos tan sólo los siguientes que Algazel define en los términos que eran tópicos y tradicionales entre los *ṣūfīes:* andar sobre el agua, volar por el aire, recorrer en tiempo brevísimo la superficie toda de la tierra, amansar las bestias feroces, descubrir a su arbitrio tesoros bajo tierra o manantiales, confirmar la veracidad de su palabra con prodigios como el transporte de una montaña con un simple gesto, etc. En cambio, los carismas interiores o de orden espiritual son tan abundantes, que a una sola morada corresponden, a veces, varios, pues a menudo consisten en la realización efectiva o en la segura confianza de haber logrado de Dios el estado místico propio de aquélla. Así, por ejemplo, llama Algazel carismas al hecho de que Dios infunda en el corazón de su siervo la seguridad de que de él se acuerda, le alaba y le ama, o de que es su amoroso procurador en toda necesidad, o de que es su fiel e invariable amigo. Son asimismo carismas espirituales de este tipo: la magnanimidad con que el alma desprecia por Dios las riquezas, los honores y los placeres, y la santa indiferencia y serenidad con que afronta los accidentes de la fortuna. A otra categoría pertenecen los que implican, para el místico, favor o beneficio personal, v. gr., las luces extraordinarias con que Dios le ayuda a penetrar sin esfuerzo lo más abstruso de las ciencias humanas y los misterios de las divinas, o la veneración, respeto y amor de que le hacen objeto buenos y malos, o la tranquila serenidad de su tránsito a la otra vida, plena de resignación el alma y segura de su felicidad eterna.

---

[1] Cfr. Asín, *El justo medio en la creencia,* p. 300.

[2] Ed. Cairo, 1313 héjira, pp. 78-80. Cfr. Asín, *Une introduction à la vie spirituelle: le «Chemin assuré des dévots» d'Algazel* (extrait de la *Revue d'Ascétique et de Mystique,* julio-octubre, 1923).

Nada encontramos en las obras de Algazel relativo a otros carismas tan interesantes como la levitación o el rapto, fuera de la mera inclusión de este fenómeno preternatural en el catálogo de los carismas físicos, bajo la rúbrica de «volar por los aires». Mayor atención le merece el carisma de las locuciones en el éxtasis, es decir, el fenómeno preternatural de oír palabras proferidas por seres que carezcan del don del lenguaje. Algazel lo explica de varias maneras en el *Imlā'* [1]. Cabe, en primer lugar, que las palabras oídas sean real y verdaderamente pronunciadas por seres irracionales, a quienes Dios por milagro otorgue el don de la palabra, como lo ha hecho a veces con los profetas. Cabe también que, sin existir las palabras objetivamente, fuera del sujeto que las oye, impresionen, sin embargo, a su órgano auditivo, como acaece en el ensueño. Cabe asimismo que el entendimiento reciba la impresión del sentido de las palabras, sin que éstas existan ni fuera del sujeto, ni tampoco siquiera en su órgano auditivo, como ocurre con todo lenguaje de acción o gesto, el cual sugiere ideas sin el medio de palabras formadas. Todavía cabe la explicación fantástica: que la imaginación se represente como oídas locuciones inexistentes. En fin, viene en último lugar la audición de la palabra de un hombre o la voz de un animal o el sonido de un ser inanimado, presentes al sujeto, el cual los interpreta como locuciones místicas que él cree oír. En otro lugar del mismo *Imlā'* [2], vuelve sobre el tema de las locuciones para distinguir entre el mecanismo de la inspiración de los profetas y el de la iluminación de los místicos: aquéllos oyen directamente la palabra divina, sin intermedio de materiales signos; éstos, en cambio, bajo el velo de sonidos, voces o palabras materiales.

Dentro de este género de carismas interiores pudiera incluirse sin esfuerzo el don de la discreción o discernimiento de espíritus, a que Algazel alude en su *Minhāŷ* [3], clasificándolos minuciosamente en inspiraciones directamente divinas y angélicas, en deseos o estímulos naturales de la concupiscencia y en tentaciones diabólicas. Los principios y reglas de psicología natural y sobrenatural que allí da para interpretar rectamente y distinguir unos de otros estos diferentes espíritus, son muy semejantes a los que siglos más tarde, en el XVI y XVII, formularán San Ignacio de Loyola, el cardenal Bona, Álvarez de Paz y otros místicos católicos.

---

[1] Apud *Itḥāf,* I, 204-210. Véase *infra,* en *Crestomatía algazeliana,* análisis y extractos de este opúsculo, cuestión III.

[2] Apud *Itḥāf,* I, 180. Véase *infra,* en *Crestomatía algazeliana,* cuestión VII.

[3] Véase *infra,* en *Crestomatía algazeliana,* cap. III, obstáculo 3°.

CAPÍTULO XXXI

EL SENTIDO CRISTIANO DE LA MÍSTICA DE ALGAZEL

1. Las dos corrientes de la espiritualidad oriental. — 2. Carácter intelectualista de la mística de Algazel. — 3. Gratuidad e inestabilidad del fenómeno místico. — 4. Naturaleza introspectiva del *dikr* y de la *oratio ignea.* — 5. Los orígenes de la *oratio ignea.* — 6. Elementos emocionales y cognoscitivos del fenómeno místico. — 7. El símil del espejo en la espiritualidad cristiana oriental. — 8. Los misterios objeto de la contemplación. — 9. El proceso de la *gnosis.* — 10. La unión transformante. — 11. Los carismas.

1 — LAS DOS CORRIENTES DE LA ESPIRITUALIDAD ORIENTAL

ESTUDIOS bien recientes sobre la espiritualidad del oriente cristiano [1] señalan en su evolución histórica dos corrientes distintas: una, voluntarista, pone la meta de la perfección en el amor de Dios y en su unión con Él por la voluntad; otra, intelectualista, otorga la primacía a la contemplación sobre la acción y considera a la caridad o amor de Dios como la puerta de la *gnosis* o contemplación. La primera, refractaria a la especulación, es anterior cronológicamente a la segunda: arranca de San

---

[1] Cfr. I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale* (apud *Orientalia,* 1935, I, pp. 114-138); *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil)* (apud *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 1934, pp. 34-93 y 113-170); Olphe-Galliard, *Vie contemplative et vie active d'après Cassien (ibidem,* 1935, pp. 252-288); Viller, *Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime* (apud *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 1930, pp. 156-184 y 239-268).

Ireneo, el adversario de los gnósticos, y va desde el siglo II, a través de los ascéticos sirios (Aphraates, San Efrén, Jacobo de Sarug, etc.), hasta el siglo VI, prolongando su influencia, con San Basilio y los Padres del Eremo, sobre todo el monacato griego bizantino. La segunda, la espiritualidad intelectualista, heredera del neoplatonismo alejandrino, filoniano y gnóstico, arranca de Clemente de Alejandría y Orígenes (siglo III) y adquiere su plena sistematización con Evagrio del Ponto (siglo IV), cuya influencia domina luego todo el monacato oriental (San Máximo, San Juan Clímaco, etc.) y se prolonga hasta el siglo XIV.

La diferencia esencial entre ambas corrientes estriba en el orden de las etapas del proceso místico: la corriente voluntarista pone el acento sobre la ascética, es decir, sobre la práctica de las obras buenas, inspirada por la fe y generatriz de la caridad, que introduce al alma en la intimidad de Dios, sin que intervenga para nada la operación del entendimiento; la corriente intelectualista, en cambiò, considera la especulación o *theoría* como el fin último del hombre, cuya operación esencial es la intuición, y reserva a la práctica o *ascesis* el mero papel de medio o instrumento para la *apatía* del alma y la purificación o *cátharsis* del intelecto, que, una vez desnudo y limpio de todo lo que no es Dios, ve en sí mismo, por intuición inmediata, reflejarse como en un espejo la luz divina. En suma, si para la corriente voluntarista la perfección es la caridad, para la intelectualista lo es la contemplación: el hombre es, como Dios, esencialmente una inteligencia; pero la unión de ésta al cuerpo y por él a lo sensible y pecaminoso del mundo material la priva de la espiritual limpidez del mundo divino, al que por su origen y esencia pertenece; la *ascesis* despoja a la inteligencia de su vestidura corpórea y sensible, devuélvele por la *cátharsis* su prístina pureza y, hecha de nuevo semejante a Dios y apta para la intuición, lo contempla en sí misma.

Dentro de este rígido cuadro, claro es que cabe señalar desviaciones y peculiaridades que, sin alterar sus líneas matrices, introducen actitudes heterogéneas o nuevas en lo accidental, por adición de elementos originales o por mixtión e interferencia de las dos corrientes fundamentales. La mística del Pseudo Areopagita, por ejemplo, depende de la intelectualista por su anhelo de contemplación, pero introduce el éxtasis en la cima del proceso espiritual y supone, por ende, que el intelecto logra la intuición de Dios saliendo fuera de sí y no por introspección de sí mismo. Para otros, como Diadoco (siglo V) y Macario (siglo IV), el hombre no es, ante todo, ni una inteligencia ni una voluntad, sino más bien una conciencia psicológica, capaz de aprehender toda realidad interior, incluso la sobrenatural de la gracia. Otros, en fin, funden en una las dos corrientes: así, por ejemplo, Casiano (siglo IV), que se limita a seguir la corriente ascética o voluntarista en sus *Instituta*, reservando la contemplativa o intelectualista para sus *Conlationes*.

2 — CARÁCTER INTELECTUALISTA DE LA MÍSTICA DE ALGAZEL

¿Con cuál de estas diferentes actitudes cabría comparar la adoptada por Algazel? Osada sería toda respuesta definitiva y rotunda, sin un previo cotejo, minucioso y textual, que exigiría prolijos y delicados análisis del léxico algazeliano, comparado con el de los representantes principales de las actitudes señaladas, a fin de vislumbrar, a través de las palabras, las ideas e imágenes en que la coincidencia fuese indiscutible. No creemos que por ahora quepa llevar a feliz término tal labor, con todo rigor científico, por la pobreza documental de los textos cristianos orientales, traducidos ya a lenguas europeas. Cabe, sin embargo, valorar aproximativamente el conjunto del sistema algazeliano en cuanto a sus líneas generales y recoger además aquellos tópicos más salientes que esporádicamente nos ofrezca su léxico en ideas y en imágenes o símbolos concretos, cuyos precedentes cristianos parezcan evidentes. Este modesto y provisional ensayo es el que tratamos de realizar aquí.

Ante todo, la filiación intelectualista o evagriana de la mística de Algazel está fuera de litigio: reiteradas veces hemos visto en toda su obra que la *ascesis* y la *cátharsis* son para él meros preámbulos o medios para la *gnosis* o contemplación de las cosas divinas [1]. Huelga insistir más sobre este punto, esencial para la valoración de su sistema; pero no será inútil recordar, a este propósito, que la ley cardinal, según la cual se realiza el fenómeno místico, obedece siempre para Algazel a este invariable ritmo: *acción, emoción, intelección*, cuyo término *a quo* es la *ascesis* y su término *ad quem* la *gnosis*. Es, pues, por esto evagriana fundamentalmente su espiritualidad, aunque sin menospreciar la importancia que, como medio para el fin último de la contemplación, tiene la vida activa. Sintetiza, en consecuencia, al modo de Casiano, las dos corrientes cardinales de la espiritualidad cristiana oriental.

3 — GRATUIDAD E INESTABILIDAD DEL FENÓMENO MÍSTICO

Pasemos ya a señalar puntos concretos de coincidencia. Que la realidad del fenómeno místico es don gratuito de Dios, asequible sólo por la experiencia, y patrimonio exclusivo de los perfectos, los cuales por eso no deben divulgar su noticia entre los indignos o ineptos, es un teorema de Algazel [2] que tiene sus precedentes en la doctrina de Evagrio y su escuela. La contemplación de Dios no está, para Evagrio, al alcance del hombre, sino que requiere una gracia superabundante de Dios mismo. Por eso estima, además, que de la ciencia mística sólo pueden hablar quienes la poseen: «El que no ha visto a Dios — dice — no puede hablar de Él.» Y como los iniciados son contados en número, no deben confiar a todo el mundo sus secretos, sino distinguir casos y personas, hablando para el vulgo oscuramente y con enigmas, y reservando la clara revelación del arcano para los dignos [3].

---

[1] Reléanse los arts. 1, 6, 8 y 9 del cap. XXX, en los que se resume el plan general de la espiritualidad algazeliana o se alude implícitamente a la primacía de la *gnosis* sobre la *ascesis*.

[2] Cfr. *supra*, cap. XXX, arts. 2 y 3.

[3] Cfr. Viller, *op. cit.*, pp. 254-255.

Aparte de la purificación o *cátharsis*, requisito previo indispensable, Algazel no exige del alma otra preparación que la humildad para recibir las luces de la *gnosis:* sólo los corazones que se abaten y tienen por viles, son aptos para sentir el perfume de la contemplación divina [1]. En términos muy semejantes se expresa Evagrio [2]: «Bienaventurado el monje que se estima a sí mismo como la basura de todos.» Y en otro lugar: «Di ante Dios en todo tiempo: Yo soy polvo y ceniza, un gusano de la tierra y no un hombre, el desecho del mundo, la basura de todos.»

Y nótese bien que esta humillación voluntaria es esencialmente cristiana y del todo extraña y refractaria al espíritu pagano, que ni para orar sabe prosternarse ante sus dioses. En cambio, para Evagrio y Máximo es virtud esencialmente purificadora, *cathártica* y, como tal, simplificadora del corazón que por ella se desprende del mundo para unirse a Dios, según la sentencia evangélica: *Nisi efficiamini sicut parvuli non intrabitis in regnum coelorum* [3].

La inestabilidad del fenómeno místico es otro tema en que coinciden Algazel y Evagrio [4]. Éste, en efecto, aunque pone como aquél el ideal de la perfección suma en la pura contemplación incesante de Dios sin descender jamás de esas alturas intelectuales, reconoce que tal estado continuo de abstracción no es de este mundo, porque el entendimiento es tan versátil, que pasa de un concepto a otro, de una contemplación a otra y de ésta, de nuevo, a un concepto, elevándose así por encima de las formas sensibles hasta la pura intelección de lo divino, para descender luego al nivel de aquéllas. Y si esto le pasa aun con la contemplación natural, que nunca es estable, más todavía tiene que suceder con la sobrenatural. Sólo los ángeles gozan en el cielo de la contemplación permanente. En el mismo sentido se expresa Casiano [1]: *Inhaerere Deo jugiter et contemplationi ejus.... inseparabiliter copulari impossibile est homini ista carnis fragilitate circumdato.*

---

[1] Cfr. *supra*, cap. XXX, art. 3.

[2] Cfr. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre*, p. 152.

[3] *Mat.*, XVIII, 3. Cfr. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'église grecque* (apud *Revue de l'hist. des rélig.*, 1932, pp. 567-569).

[4] Cfr. *supra*, cap. XXX, art. 4, y Hausherr, *loc. cit.*, p. 155.

4 — NATURALEZA INTROSPECTIVA DEL «D̠IKR» Y DE LA «ORATIO IGNEA»

El éxtasis en su sentido etimológico — salir el alma fuera de sí — es ajeno a la espiritualidad evagriana, para la cual, como para Algazel, consiste más bien en un estado de introversión del intelecto que, abstraído respecto de todo lo sensible, exterior e interior, *encuentra* dentro de sí mismo a Dios. Evagrio y Casiano coinciden, pues, con Algazel en explicar así el éxtasis: como un *encuentro (waŷd, wuŷūd)* de Dios por el alma en el santuario íntimo de la conciencia y por vía de introspección [2]. Más que salir el alma del cuerpo, como en el éxtasis del Pseudo Areopagita, el éxtasis es para Evagrio, Casiano y Algazel una abstracción gradual del intelecto, un prescindir metódico de todo lo que no es Dios, una fuga o destierro del alma que huye de lo sensible para encontrar lo puro inteligible. Algazel se sirve, en efecto, para describirlo de los términos respectivos de *marcha* o *emigración (d̠ahab)* y *encuentro (waŷd, wuŷūd)*, que Evagrio y Casiano utilizan. El primero, lo llama *carrera* y *partida* hacia Dios o *emigración en Dios*, en sus primeras etapas, antes de llegar al término, en que el contemplativo lo encuentra por la gnosis [3]. El segundo, Casiano, se sirve también de análogo vocabulario, al describir con todo pormenor las etapas de este metafórico rapto o destierro del alma. Así, en el siguiente pasaje [4]:

> Itaque pro Domini nostri munere memini me in hujusmodi raptum frequenter excessum, ut obliviscerer me sarcina corporeae fragilitatis indutum, mentemque meam ita omnes exteriores sensus subito

---

[1] Cfr. *Conlat.*, I, 13, y Olphe-Galliard, *loc. cit.*, p. 284.

[2] Cfr. Olphe-Galliard, *loc. cit.*, p. 285.

[3] Cfr. Hausherr, *loc. cit.*, pp. 79 y 169.

[4] Cfr. *Conlat.*, XIX, 4.

respuisse et a cunctis materialibus rebus omnimodis exulasse, ut neque oculi neque aures meae proprio fungerentur officio, et ita divinis meditationibus et spiritalibus theoriis animus replebatur, ut.....

La oración que hemos llamado de jaculatoria o *d̲ikr* es para Algazel el medio seguro de obtener el recogimiento del alma, vacía de ideas y palabras, y con él ese éxtasis de abstracción y de introspección inconsciente [1]. Los místicos intelectualistas del oriente cristiano que nos sirven de piedra de toque para este cotejo la describen y recomiendan en términos parecidos a los que emplea Algazel. He aquí los textos más típicos de Evagrio [2]:

«Esfuérzate por hacer tu inteligencia sorda y muda, al tiempo de la oración, y podrás orar.» «Al tiempo de la oración, echa de ti todo cuanto te preocupa..... Sé un ignorante y un simple..... y verás la gloria de Dios. Aleja de ti todas las astucias y los malos pensamientos.» «Que tu lengua no pronuncie palabra alguna.....» «Siéntate en tu celda, recoge tu inteligencia..... y después medita.» «No podrás tener la oración pura, si estás embarazado de las cosas materiales y agitado por cuidados continuos, pues la oración es supresión de pensamientos.» «La Causa única, Padre de los espirituales, se revela al corazón por la supresión de los pensamientos de todo lo que se ve.» «La fe perfecta se adquiere por la supresión de todos los pensamientos de los objetos corpóreos.» «La oración es un estado de la inteligencia, destructor de todos los pensamientos terrestres.» «La *gnosis* hace perder la conciencia de todo, incluso del alma, porque arrebata al entendimiento hasta más arriba y lo separa de las cosas sensibles.» «Bienaventurado el que ha llegado a la ignorancia infinita» [3].

Pero es más demostrativa todavía la doctrina de Casiano sobre la «oración ígnea». He aquí cómo la analiza Olphe-Galliard [4] a través de sus *Conlationes*. Cuando el alma ha llegado a la meta de la vida monástica, accesible sólo a un muy contado número, recibe de su director la fórmula del recuerdo perpetuo de Dios, llave que abre al espíritu la puerta de la introspección y le concede por gracia el sentimiento de la divina presencia que acompaña a la contemplación u oración pura, exenta de imágenes, y que no se expresa por palabras ni frases. Casiano considera, como Algazel, este estado de presencia divina, esta *oratio ignea,* cosa difícil y rara (aunque no imposible) para quienes no huyan del mundo a la soledad y al retiro. En qué consista tal fórmula de la *oratio ignea,* Casiano lo insinúa repetidas veces, aunque de manera poco explícita. Después de recomendar a los principiantes la recitación constante de breves jaculatorias tomadas de los Salmos, v. gr.: *Deus in adjutorium meum intende.....* o la oración dominical *Pater noster.....,* afirma que, tras este ejercicio preambular, hay que ascender a la *oratio ignea* que bien pocos conocen por experiencia y que es inefable, pues no consta ni de sonidos de la voz, ni de movimientos de la lengua, ni de palabras articuladas: el alma, inundada de la luz de lo alto, no se sirve ya del lenguaje humano, siempre inepto, sino que su oración sube como la ola formada por todos los santos afectos juntos, brota cual manantial superabundante y se lanza de manera inefable hasta Dios, diciendo en tan corto instante tantas cosas, que no podría expresarlas fácilmente y ni aun recordarlas, cuando vuelve en sí [1]. Todavía acentúa y subraya con mayor claridad esta inconsciencia extática de la oración perfecta, exigida por Algazel, la famosa sentencia que Casiano atribuye a San Antonio Abad [2]: *Non est perfecta oratio in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intelligit.*

---

[1] Cfr. *supra*, cap. XXX, arts. 4 y 14.

[2] Cfr. Hausherr, *loc. cit.*, pp. 54, 119-120, 149, 168.

[3] Hausherr, *loc. cit.*, p. 149, nota que «esta ignorancia infinita no es, para Evagrio, la tiniebla dionisiana, al menos formalmente: no resulta de un proceso discursivo, sino de un progresivo desasimiento de toda impresión sensible para unirse a la inmaterialidad divina. Dionisio razona, en su deseo de ir más allá del razonamiento; Evagrio rechaza y olvida toda actividad raciocinante, para liberar la intelectualidad pura que es, por sí misma, intuitiva».

[4] Cfr. *loc. cit.*, pp. 270-272, 279.

---

[1] Cfr. *Cassiani Conlat.*, IX, 24: *..... ad illam igneam ac perpaucis cognitam vel expertam, immo..... inefabilem orationem..... perducit, quae omnem transcendens humanum sensum, nullo non dicam sono vocis, nec linguae motu, nec ulla verborum pronuntiatione distinguitur, sed quam mens infusione coelestis illius luminis illustrata, non humanis atque augustis designat eloquiis, sed conglobatis sensibus, velut de fonte quodam copiosissimo effundit ubertim atque ineffabiliter eructat ad Dominum, tanta promens in illo brevissimo temporis puncto quanta nec elloqui facile nec mens percurrere in semetipsam reversa praevaleat.*

[2] *Conlat.*, IX, 30.

5 — LOS ORÍGENES DE LA «ORATIO IGNEA»

Este método de la oración perpetua, tan semejante al *ḏikr* algazeliano, es invención original de la espiritualidad intelectualista, concretamente de la sinaíta [1], cuyo representante más conocido es San Juan Clímaco (siglo VI). En su *Scala Paradisi* señala los dos capitales escollos que se han de sortear para lograr la oración perfecta: las representaciones imaginativas (φαντασίαι) y los pensamientos o razonamientos (λογισμοί). Ambos, buenos o malos, distraen igualmente al alma y la privan de la concentración o recogimiento, indispensable a la contemplación. Medio el más eficaz para evitar distracciones es evitar la variedad de fórmulas deprecatorias y reducirlas a una sola jaculatoria (μονολογία), indefinidamente repetida — el nombre de Jesús —, y conservar así en el corazón el recuerdo habitual de Dios. Esta reiteración debe ser tan continua como la respiración física, y sus resultados son tan maravillosos, que sólo la experiencia los puede hacer comprender, pues quien no los gusta no los entiende, y quien los gusta no necesita que se le expliquen: con el ojo del corazón ve el alma una luz infinita — el sol de las inteligencias que es Dios —, a la vez que se ve a sí misma enteramente luminosa, y dentro de esa claridad divina contempla el fondo de los misterios.

Los sucesores de Clímaco, desde Hesiquio hasta Nicéforo, y toda la espiritualidad sinaíta, seguirán al maestro en este método, que dará nacimiento, siglos después, al método de oración *hesycasta*, su deformación herética y materialista. Simeón, «el Nuevo Teólogo» (siglo XIV), a quien se atribuye la sistematización de esa doctrina, reducirá el método a dos ejercicios: la *omphaloscopia* y la *monología:* sentado el contemplativo en medio de la oscuridad y con la cabeza baja, fija primero la vista en el ombligo, y trata de encontrar el «lugar del corazón», repitiendo para ello sin cesar este movimiento, a la vez que profiere la jaculatoria «¡Jesús, ten piedad de mí!», siguiendo el ritmo de la respiración, con rapidez progresivamente aminorada, hasta encontrar el lugar del corazón y en él toda especie de maravillosos conocimientos.

---

[1] Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, pp. 453 y ss. Item Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste* (apud *Orientalia Christiana*, IX, 2), p. 134.

Es verdaderamente curioso advertir en este método *hesycasta* del siglo XIV los caracteres mismos que ofrecerá también más tarde el método algazeliano, deformado igualmente desde el siglo XII por los *ṣūfíes* orientales y occidentales con su «oración de soledad» *(jalwa)* para provocar el éxtasis, mediante ese mismo ejercicio gimnástico de la *omphaloscopia*, al ritmo de la respiración y profiriendo el solo nombre de Allāh. El problema que esta coincidencia plantea sale ya de los límites de nuestro estudio: el método *hesycasta,* deformación tardía del método *sinaíta,* ¿fué el modelo o, más bien, la imitación de la «oración de soledad» o *jalwa* de los *ṣūfíes?* En otro lugar [1] hemos osado atribuir a este último una filiación del oriente extremo búdico, extraña a toda tradición islámica y cristiana; pero la inserción (que ahora surge como posible) del método *hesycasta* complica el problema y dificulta su solución, mientras los orígenes remotos de ese último método no sean mejor explorados.

6 — ELEMENTOS EMOCIONALES Y COGNOSCITIVOS DEL FENÓMENO MÍSTICO

Los fenómenos emotivos, más o menos anormales, que sobrevienen al alma en la «oración ígnea», son también análogos a los que Algazel describe [2] como efecto de la oración de soledad, de la meditación y del canto religioso. Casiano los denomina «transportes» o *excessus* y los caracteriza por la repentinidad imprevista de su involuntaria aparición: surgen de pronto, y sin que ningún esfuerzo humano sea capaz de provocarlos, vivos sentimientos de compunción, tristeza y temor de Dios, o de alegría, gozo, esperanza y amor. Y ello, en las más diversas e insospechadas ocasiones: cantando u oyendo cantar un versículo de los Salmos, escuchando una exhortación piadosa o conferencia espiritual, meditando en los propios defectos de la vida pasada, etc. A veces, la violencia de la emoción hace prorrumpir en clamores y gemidos; a veces, en cambio, el estupor del alma la sume en profunda taciturnidad, quedando el cuerpo insensible e inmóvil [1].

---

[1] Cfr. Asín, *El islam cristianizado,* cap. VIII, «La oración de soledad», pp. 191-197.

[2] Cfr. *supra,* cap. XXX, art. 5.

Pasemos ya a examinar los fenómenos cognoscitivos del trance extático [2]. Todos ellos se reducen a la contemplación o intuición mística, que Algazel, bajo nombres diferentes, considera siempre como un estado pasivo del intelecto, como un proceso extrarracional, ajeno del todo a la función discursiva de aquél y para el cual huelga y aun perjudica el estudio en cualquiera de sus formas.

Es asimismo también como la considera Evagrio. Para éste [3], en efecto, «al estado del vidente o contemplativo, es decir, a la visión, aun el simple pensar le sirve de obstáculo, porque la meditación de las cosas corpóreas inhibe la contemplación espiritual». No es, pues, contemplativo el teólogo escolástico o el filósofo que especulan sobre la divinidad, sino el místico que por la purificación ascética llega a la visión de Dios. «La ciencia de Cristo — dice en otro lugar — no necesita de un alma fuerte en el estudio y en la investigación racional, porque el estudio también lo poseen los impuros, mientras que la contemplación sólo en los puros se encuentra..... Desprecia, pues, la racionalidad, porque no nos es útil en nuestro camino.»

De los símiles que Algazel emplea para ejemplificar esa naturaleza pasiva del proceso contemplativo, varios tienen su precedente implícito o explícito en Evagrio y su escuela. El nombre de *visión (mušāhada)*, con que Algazel lo designa, lleva implicada en sí mismo la comparación identificativa de la contemplación mental con la mirada ocular. Y bien se puede advertir en los textos evagrianos el persistente y sistemático uso del mismo término *visión,* impregnado de idéntica asimilación con la mirada ocular [1]. Dígase lo propio de la luz, objeto y medio de la visión física: en Algazel, igual que en la escuela de Evagrio, la contemplación de Dios y de las cosas divinas se ejemplifica bajo símiles luminosos. Prescindiendo todavía del símbolo del espejo, común a ambas espiritualidades, ambas preexigen, para contemplar, una iluminación de Dios [2], que es luz pura y simplicísima, según el Evangelio de San Juan: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem.* Las dos puertas del corazón que Algazel distingue — una que se abre hacia el mundo espiritual y otra que da al mundo sensible — se relacionan sin esfuerzo con los dos ojos del alma que Evagrio asimismo distingue: el derecho, para contemplar a Dios, y el izquierdo, para la contemplación de las criaturas [3].

---

[1] Cfr. *Cassiani Conlat.*, IX, 14, 24-25; XIX, 4, y Pourrat, *op. cit.*, I, pp. 205-207.

[2] Cfr. *supra*, cap. XXX, arts. 6, 7, 8, 9 y 10.

[3] Cfr. Hausherr, *loc. cit.*, pp. 49 y 90.

Estas implícitas analogías, de fondo, más que de forma, no bastarían, sin embargo, para inferir otra consecuencia que la de un remoto parentesco ideológico entre ambas espiritualidades, hijas de una común concepción cristiana; pero adquieren un tono de más estricto parecido, cuando las analogías de tipo visual y luminoso se insertan, como incidentales y accesorias, dentro del símil del espejo, que, tanto para Algazel como para los místicos cristianos de la escuela intelectualista, juega un papel esencial en la exégesis de la contemplación.

---

[1] Según Hausherr *(loc. cit.,* p. 166), «Evagrio construye sobre la visión física toda su teoría de la ascensión mística: la contemplación de Dios es una percepción directa, una vista, comparable a la visión ocular.» «Se llama también *vista* la que se hace por el sentido de la inteligencia.» «Del intelecto se dice que ve las cosas que conoce.» — También Casiano define la contemplación como un *intuitus, obtutus Dei solius.* Cfr. *Conlat.,* I, 8, 15.

[2] Cfr. Olphe-Galliard, *loc. cit.,* pp. 260, 267, 268 y Hausherr, *loc. cit.,* pp. 88 y 131.

[3] Cfr. Hausherr, *loc. cit.,* p. 121.

7 — EL SÍMIL DEL ESPEJO EN LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA ORIENTAL

Vimos ya el origen neoplatónico y bíblico que a ese símil del espejo debe asignársele [1]; pero tan lejana paternidad — común a ambas espiritualidades — sería también de exiguo valor probatorio, si no pudiera encontrársele comprobación luego en los textos de la escuela evagriana. He aquí algunos. Evagrio dice: «Como el hombre no puede ver la imagen de su rostro en el agua turbia, así tampoco el alma, que no está del todo purificada, puede contemplar a Dios en la oración» [2]. San Máximo Confesor considera al intelecto, antes del pecado, como «el puro y brillante espejo de Dios». El pecado lo oxida, y la *cátharsis* lo purifica de nuevo [3]; lograda así su prístina naturaleza intelectual, desnudo ya de todo lo sensible, «ve resplandecer en sí mismo como en un espejo la luz divina» [4]. Finalmente, Isaac de Nínive [5] y San Gregorio de Nisa [6] usan el mismo símbolo catóptrico para definir al intelecto humano como una imagen perfecta o espejo que refleja la inteligencia pura e infinita de Dios.

Quedan con esto afrontados, como dos brillantes espejos — igual que en el símil tan caro para Algazel — el corazón humano y la inteligencia de Dios. Porque también Evagrio hace intervenir como objeto directo, en el proceso de la contemplación de Dios, a una hipóstasis de Éste, en cierto modo análoga a la «lámina reservada» del islam, es a saber, el Logos, que es la imagen del Padre y el sumo intelecto de todos los inteligibles. En el Verbo divino contempla el intelecto humano las cosas todas que han sido y que serán; pero no tales como ellas son en sí, sino sus *razones* o *logoi*, es decir, las ideas inteligibles del cosmos, que en el Verbo o *Logos* divino preexisten. Con un ritmo bastante paralelo al de Algazel, Evagrio se representa, pues, al Verbo como imagen de Dios y lugar o foco de todos los inteligibles, y al cosmos como imagen de aquél, dotada asimismo de *logoi* o razones, latentes en los seres naturales y sensibles que lo integran [1]. He aquí ya los tres mundos que distingue Algazel — el divino, el espiritual y el sensible — imagen o reflejo el tercero del segundo y éste del primero. De aquí los tres grados fundamentales que en la contemplación distingue Evagrio: el ínfimo, que es el de las razones eternas, latentes en las cosas materiales, y espejos de los divinos atributos; el intermedio, que es el de las cosas inmateriales; y el sumo, que es el de la contemplación de Dios mismo [2]. La coincidencia en este punto llega hasta al léxico: Evagrio llama [3] «reino de los cielos» — como Algazel llama «mundo del reino» *(ʿālam al-malakūt)* — a la *gnosis* o contemplación intermedia, y «reino de Dios» a la *gnosis* o contemplación suma de la divinidad misma. Y todavía existe un oscuro texto de Orígenes acerca de los cinco grados de contemplación o *theorías* [4], en el cual parece encontrarse la clave de la otra denominación, tomada del Alcorán, que Algazel da a la «lámina reservada», cuando la llama «el libro o el ejemplar evidente» [5]. Las cinco *theorías* que Orígenes distingue en la contemplación mística, son éstas: Dios, los espíritus, los cuerpos, el juicio final y la providencia. A estas cinco *theorías* designa Orígenes con el nombre de *Libro de Dios,* en el pasaje aludido, que dice así:

---

[1] Cfr. *supra*, cap. XXX, art. 10.

[2] Sentencia atribuída a Evagrio por Bar Hebraeus en su *Ethicon* (apud Wensinck, *Book of the Dove*, p. LXXVI). Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, p. 199.

[3] Cfr. Lot-Borodine, *loc. cit.*, p. 538.

[4] Sentencia de Evagrio (*Centuria*, III, 8), *apud* Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, p. 122.

[5] En su *De perfectione religiosa* (ed. Bedjan, 1909, p. 455), citado por Wensinck, *loc. cit.*, p. 139.

[6] En su *De Imagine*, XII, cap. 164. — El mismo símbolo del ἔσοπτρον aparece en el *Corpus Hermeticum*, XVIII, y en la *Scala Paradisi* de San Juan Clímaco, p. 455.

---

[1] Cfr. Hausherr, *loc. cit.*, p. 83.

[2] *Ibidem,* pp. 61, 86-88, 115 y 126.

[3] *Ibidem,* pp. 72, 146. — Filón llama también al conjunto de las primeras emanaciones de Dios, ἡ δύναμις βασιλική.

[4] Cfr. Viller, *loc. cit.*, p. 244, nota 130.

[5] Cfr. *supra,* cap. XXX, art. 9.

«La visión de los cuerpos y de los seres incorpóreos es un libro de Dios, en el cual, por la *gnosis*, el espíritu puro puede escribir. En este libro está escrita también la ciencia de la providencia y del juicio. Por este libro es conocido Dios como demiurgo, como sabio, como providente y como juez.»

Sin violencia alguna de interpretación acomodaticia adviértense en esta descripción del *Libro de Dios* los rasgos esenciales que caracterizan a la «lámina reservada» islámica, que es también un libro o ejemplar divino en el cual están inscritas todas las ideas de los seres y sucesos pasados, presentes y futuros, así los del mundo corpóreo, como los del espiritual, además de los misterios de la providencia física y del futuro destino moral de los hombres. Él funciona, asimismo, como demiurgo, no sólo en cuanto que es arquetipo o modelo ejemplar de la creación, sino también porque los seres deben su existencia real a su inscripción en el libro, por obra del «cálamo divino», que sin esfuerzo cabe identificar con el «espíritu puro» de Orígenes, ya que Algazel, como otros *ṣūfīes,* llaman así, «cálamo divino», al *Intelecto primero,* emanación inmediata de Dios.

8 — LOS MISTERIOS OBJETO DE LA CONTEMPLACIÓN

Después de esto, ya casi huelga insistir en otra coincidencia palmaria: la que afecta a los misterios revelados en la contemplación [1]. Las cinco *theorías* de Orígenes, reducidas a tres por Clemente de Alejandría y por San Agustín [2] — Dios, almas o espíritus y mundo corpóreo —, cifran por sí solas todos los misterios que Algazel enumera en el catálogo de los objetos que al contemplativo se le descubren en la «lámina reservada» o «libro evidente» de la divina sabiduría: Dios con sus atributos y operaciones *ad extra;* su providencia en el gobierno del cosmos y respecto de la vida futura; esencia de la profecía; naturaleza de los ángeles y demonios y su respectiva influencia sobre el corazón humano. Pero es en Casiano donde más explícita aparece la coincidencia con las rúbricas de este catálogo algazeliano. En la cumbre de la contemplación más alta, pone el misterio de Dios — *intuitus Dei solius* — como objeto único, pero intuído bajo los varios aspectos de sus sublimes atributos, es decir, de su majestad, justicia, poder y sabia providencia, que llenan al corazón de temor, respeto, estupor y admiración, así como de los abstrusos misterios de su clemencia infinita para con los pecadores, de su vocación eterna a la fe, a la gracia y a la gloria [1]. Siguen luego los otros misterios de la religión y de la vida espiritual, es a saber: el sentido esotérico de la inspiración profética que permite ver al profeta las cosas invisibles y futuras [2]. Finalmente, el mundo de los espíritus, ángeles y demonios, es también objeto de esta *gnosis* sobrenatural, que Casiano analiza en su *Conferencia VIII*, poniendo en boca del abad Sereno un esbozo de cosmología, en la cual los espíritus ocupan el primer plano: los ángeles con sus diversas funciones y sus jerarquías; los demonios con su acción sobre los hombres [3]. Inútil advertir que este tema de la demonología — naturaleza de los espíritus diabólicos, historia de su origen angélico y de su caída, sugestiones y tentaciones, apariciones, etc., — se presta a prolijas y muy fáciles comparaciones entre los textos algazelianos y los de la espiritualidad cristiana.

---

[1] Cfr. *supra,* cap. XXX, art. 11.

[2] Cfr. Viller, *loc. cit.*, p. 245.

Todos estos misterios intuídos en la contemplación corresponden a grados diferentes de perfección en el sujeto y constituyen asimismo grados diversos de ascensión en la escala de la *gnosis*, cada uno más espiritual que el anterior. Por todos ellos asciende el intelecto humano hasta la intuición del *Uno* simplicísimo o de la *Mónada*, que para la mística de Evagrio, más filosófica que teológica, equivale al Dios uno y trino del cristianismo. Porque Evagrio, lo mismo que Algazel en su *Miškāt*[1], pone todo empeño en desnudar la *gnosis* divina de toda multiplicidad numérica de conceptos, hasta llegar a definirlo como Ser abstracto, absoluto e indeterminado, exento de cualidad, forma y figura, al modo del *Uno* de los neoplatónicos. Hausherr[2] llama la atención, a este propósito, sobre el silencio de Evagrio respecto a las personas de la Trinidad, que no juegan papel explícito apreciable en su teoría de la contemplación divina, mientras que, por el contrario, insiste reiteradamente en excluir de la Trinidad toda triplicidad numérica y en identificarla con la *Mónada* indeterminada o indefinida. Para él[3], la *gnosis* en ese grado último consiste en ver a Dios sin intermediarios, es decir, eliminando del campo de la contemplación toda idea de criatura, aun la más espiritual, aunque sea un ángel o la misma persona del Verbo encarnado. A esta contemplación, llamada por Evagrio «oración pura», se llega sólo por la «desnudez del intelecto». Y así como Algazel afirma en su *Miškāt* que a la intuición suprema de Dios, pura de todo cuanto la vista de los ojos y del entendimiento pueden percibir, se llega descorriendo los velos de las criaturas angélicas que lo ocultan, así también Evagrio exige, para el mismo fin, que el intelecto se desnude de sus últimas vestiduras, es decir, de las *gnosis* de las criaturas más espirituales, que constituyeron el objeto de sus anteriores contemplaciones.

---

[1] *Cassiani Conlat.*, I, 15: *Contemplatio vero Dei multifarie conspicitur. Nam Deus non sola incomprehensibilis illius substantiae suae admiratione cognoscitur....., sed etiam creaturarum suarum magnitudine, vel aequitatis suae consideratione, vel quotidianae dispensationis auxilio pervidetur....., cum potentiam ipsius qua universa gubernat, moderatur ac regit, cum inmensitatem scientiae ejus..... trementi corde miramur....., etc.* — Cfr. *ibidem,* XIV, 1: *[Theorica scientia] quae in contemplatione divinarum rerum et sacratissimorum sensuum cognitione consistit.* — *Ibidem,* XIV, 9: ..... *abscondita sacramenta..... contemplari.*

[2] *Conlat.,* XIV, 8.

[3] Cfr. Olphe-Galliard, *loc. cit.,* pp. 262-263.

---

[1] Cfr. *supra*, cap. XXX, art. 12.

[2] *Loc. cit.*, pp. 116-117, 147-149.

[3] *Ibidem*, pp. 48, 114, 146-148.

9 — EL PROCESO DE LA «GNOSIS»

El proceso psicológico de la *gnosis* es, para la escuela de Evagrio, lo mismo que para Algazel, completamente introspectivo. Algazel, por su parte, reiteradas veces así lo afirma — ya lo hemos visto — sobre todo, mediante su símil catóptrico: la «lámina reservada», el «libro evidente», que simboliza la sabiduría de Dios, es como un espejo en el que están grabadas en acto las formas todas del mundo divino, espiritual y corpóreo; el corazón humano, por su nativa aptitud — como intelecto que es — para recibir y representar formas, es asimismo como un espiritual espejo, dispuesto a reflejarlas en sí mismo, siempre que esté limpio de manchas, que enturbien su superficie, y bruñido o pulimentado por la *cátharsis* ascética; la meditación, y sobre todo la oración de jaculatorias *(ḏikr)*, eliminan gradualmente del campo de la conciencia todas las imágenes e ideas del mundo exterior que, a guisa de velos, impiden al corazón recibir y reflejar en su superficie, ya limpia y pulida, las formas del espejo de la «lámina reservada», y, descorridos así los velos, el espejo del corazón se las representa a sí mismo y en sí mismo las contempla, porque el intelecto, es decir, el corazón, no tiene más realidad que la de las formas o especies inteligibles que posee, y al modo del espejo es, por sí mismo, informe, pero apto para recibir y hacer suyas las imágenes o especies sensibles de los objetos materiales.

Este mismo proceso — eliminación de las formas e ideas exteriores y concentración del intelecto para la introspección — caracteriza en lo esencial a la *gnosis* evagriana: primero, evitar toda distracción por las regiones de fuera; después, concentrar la atención por las regiones de dentro, hasta lograr la introspección. El intelecto humano es superior al alma y a todo lo creado, de la misma naturaleza que las inteligencias separadas, capaz, por ello, de ver a Dios, semejante a Él e imagen suya por gracia. De aquí, que le baste verse a sí mismo para ver a Dios [1].

---

[1] Cfr. Hausherr, *loc. cit.*, pp. 128-129.

San Máximo, discípulo de Evagrio, da la razón de esta esencial semejanza del intelecto a Dios, en términos análogos a los de Algazel: «El espíritu que recibe los conceptos de las cosas se modela naturalmente según cada concepto: cuando los contempla espiritualmente, se metamorfosea de manera diversa, según cada contemplación. Cuando llega a Dios, es [como Él] un ser sin forma ni figura. Contemplando al que es simple, es preciso también que venga a ser simple y semejante a la luz» [1]. O como Evagrio dice en otros lugares, con mayor rotundidad: «La inteligencia creada es lo que ella conoce» [2].

10 — LA UNIÓN TRANSFORMANTE

La doctrina de Algazel sobre la unión transformante vimos que nace de dos fuentes: una, es la caridad o amor divino; otra, la inmanencia psicológica de Dios contemplado en el alma que lo contempla [3]. Funde, así, en una las dos corrientes de la espiritualidad cristiana oriental: la voluntarista, que pone la meta de la perfección en la conformidad de la voluntad humana con la divina por el amor, y la intelectualista, que la cifra en la inmanencia de Dios en el intelecto por la contemplación. Pero Algazel — también lo hemos visto — es más escrupuloso que muchos de sus modelos cristianos en prevenir dudas y disipar equívocos, por lo que toca al sentido recto y el valor objetivo de las hipérboles metafóricas con que los místicos ponderan esa identificación de la criatura con el Criador, así por el amor como por la contemplación. Ireneo, Orígenes, Evagrio, Máximo y Juan Clímaco no ponen ningún cuidado en someter a exégesis filosófica las voces y frases figuradas de que al efecto se sirven, aunque ellas sugieran tremendos errores teológicos, de palmario sentido panteísta, como las voces θείωσις *(deificación)*, ὁμοίωσις *(asi-*

---

[1] Cfr. Viller, *loc. cit.*, p. 249.

[2] Cfr. Hausherr, *loc. cit.*, p. 82, nota 1.

[3] Cfr. *supra*, cap. XXX, art. 15, y tomo II, pp. 511 y 558.

milación) y ἕνωσις *(unificación)*, o las frases en que se explica la unión como si el alma fuese «templo de Dios que en ella habita» o como «un contacto de ambos» o como «una inmersión del alma en Dios, por penetración de Éste en aquélla» [1]. San Juan Clímaco, en el grado XXIX de su *Scala Paradisi,* llega a decir que «quien lo alcanza, posee a Dios, y que Éste habita en él y gobierna sus pensamientos, palabras y acciones, hasta el punto de que no es él ya quien vive, sino que es Cristo quien vive en él» [2]. Y San Máximo añade que «la meta de la contemplación es unirnos a Dios, hacernos a Él semejantes y deificarnos por el amor, que identifica la voluntad humana con la divina» [3]. Los cinco sentidos en que los *ṣūfíes* interpretaban, según Algazel, la unión transformante, laten en todos esos términos y frases de que los místicos del oriente cristiano se servían: asimilación, unificación, deificación, inhabitación, posesión, inmersión, penetración, contacto, etc. Y es bien sintomático, para confirmar la hipótesis del parentesco cristiano, el hecho de que Algazel, al eliminar como teñidos de panteísmo todos aquellos cinco sentidos (excepto el de la asimilación metafórica del alma a Dios por conformidad con su voluntad y por imitación de sus perfecciones), anatematiza los otros cuatro sentidos, a título, no sólo de panteístas, sino porque además sugieren el recuerdo del dogma cristiano de la unión hipostática, según el cual la divinidad y la humanidad se unieron en la persona de Cristo. Es éste el único tema de la dogmática cristiana — la Encarnación — contra el cual Algazel mantuvo siempre aversión irreductible [4].

---

[1] Cfr. Viller, *loc. cit.*, pp. 239, 255-256, y Olphe-Galliard, *loc. cit.*, p. 274.

[2] Cfr. Pourrat, *op. cit.*, I, p. 466.

[3] *Ibidem,* I, p. 475.

[4] No sólo en el texto citado del *Maqṣad,* sino en varios del *Iḥyā'* (III, 287; IV, 68 y 219), Algazel condena como panteísta este dogma cristológico. Cfr. *supra,* tomo I, p. 510, y II, p. 468. Para la doctrina de Algazel sobre los dogmas de la Trinidad y Encarnación, véase a Massignon, *Le Christ dans les Évangiles, selon Ghazali (Revue des Études Islamiques,* 1932, IV, p. 523), y Asín, *Al-Andalus,* 1934, p. 244.

11 — LOS CARISMAS

En otro lugar[1] hemos estudiado los orígenes cristianos y monásticos de la doctrina carismática de los *ṣūfīes*. La coincidencia va desde el nombre con que se designan en ambas espiritualidades los favores divinos, hasta su naturaleza milagrosa, los géneros que comprenden y aun los tipos más notables de su catálogo total. El nombre *ḳarāma* significa prodigio realizado por Dios en favor de un santo para honrarle; pero, sin mengua de esta su etimología arábiga, es difícil dejar de ver en él un trasunto del griego χάρισμα, tan usado en las *Epístolas* paulinas para designar los mismos dones o prodigios carismáticos. La mayoría de los portentos físicos o externos que Algazel enumera son además exactas réplicas de los que la hagiografía del monacato cristiano registra, y algunos, los más extraordinarios por su valor taumatúrgico, evocan el recuerdo y se ofrecen como imitaciones de insignes milagros evangélicos; así, el carisma de volar por los aires, fiel trasunto de la ascensión del Señor; el de andar sobre el agua, copia evidente del texto evangélico «Venit ad eos [Jesus] ambulans super mare»[2]; el de trasladar una montaña, plagio palmario de la promesa de Cristo a la fe viva: «Dicetis monti huic, transi hinc illuc, et transibit»[3].

[1] *El Islam cristianizado*, op. cit., pp. 202-215.

[2] *Mat.*, XIV, 25.

[3] *Mat.*, XVII, 19.

REPERTORIO ONOMÁSTICO DE PERSONAS [1]

ibn ᶜAbbās, II, 536.
ᶜAbd Allāh b. Masᶜūd, II, 536, 542.
abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Faraŷ, III, 109.
ᶜAbd Allāh ibn al-Muqaffaᶜ, I, 76.
ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Abī Rawād, II, 536.
ᶜAbd al-Karīm al-Ŷilī, I, 83.
ᶜAbd Allāh b. al-Sāᶜib, II, 543.
ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAwf, II, 430.
ᶜAbd al-Wāḥid b. Zayd, II, 530; III, 100.
Abraames, I, 186.
Abrahán, I, 91, 138, 291; II, 283; III, 17, 159, 259.
ᶜĀd, III, 182.
Adam Smith, II, 144.
Adán, I, 108, 141, 173, 203, 461, 532, 535; III, 252.
Agathón (Abad), I, 215; II, 317; III, 121.
Agustín (San), I, 58, 60, 70, 74, 92, 94, 95, 103, 139, 155, 176, 177, 179, 183, 196, 206, 256, 456; II, 39, 66, 68, 124, 164, 190, 230, 479, 494, 555, 556, 557; III, 104, 283.
Aḥmad, I, 26, 32.
Aḥmad b. Gālib, II, 531.
Aḥmad b. Muḥammad de Siŷilmāsa, I, 82, 83.
al-Aḥnaf b. Qays, III, 97, 108.
Ahrens, K., I, 13, 14.
abū-l-ᶜAlā' al-Maᶜarrī, II, 96.
al-ᶜAlā' b. al-Šakīr, II, 543.
Alejandro Magno, II, 462.
ᶜAlī b. al-Fuḍayl, III, 183.
abū ᶜAlī al-Mugāzilī, III, 184.
ᶜAlī b. Abī Ṭālib, I, 15, 256, 464, 469; II, 96, 259, 341, 450, 461.
Alp Arslān, I, 29.
Alvaro Pelagio, I, 459.
Alvarez de Paz, III, 268.
Ambrosio (San), I, 186; II, 153, 231.
Amón, II, 228.
Anastasio, II, 228.
Antíoco de San Sabas, I, 238, 254, 323, 439; II, 12, 13.
Antonio Abad (San), I, 16, 190, 226, 432, 439; II, 436; III, 107, 276.
Aphraates, II, 318; III, 270.
Apolonio (monje), III, 33.
ibn ᶜArabī de Murcia, I, 83; III, 202.
Aristóteles, I, 39, 45, 52, 57, 71, 107, 118, 254, 268, 278, 436; II, 231, 276, 500, 507.
Arsenio (monje), II, 317.

---

[1] Se omiten por muy frecuentes los nombres: Algazel, Allāh, Asín, Dios, Jesús, Mahoma, Satanás.

Para el orden alfabético se prescinde de *al, abū, ibn, ben.*

al-Ašᶜarī, I, 27, 120.
ᶜAṭā' al-Sulamī, I, 409.
Atanasio (San), I, 134, 136.
Athenágoras, I, 95.
Avempace, III, 239.
Averroes, I, 43, 44, 46, 52, 99; II, 184; III, 239.
Avicena, I, 42, 43, 52, 82; II, 231; III, 239.

Bain, I, 118.
abū Bakr (califa), I, 148; II, 35, 450, 480; III, 187.
abū Bakr b. al-ᶜArabī, I, 82.
al-Bāqillānī, I, 148.
Barhebraeus, I, 18, 19; III, 281.
Barkiyāruq, I, 32, 34.
Barlaam, I, 291.
Baruzi, III, 153.
Basilio (San), I, 57, 155, 168, 210, 226; II, 12, 104, 147, 229, 231, 232, 316, 317, 349, 437, 555, 556; III, 33, 104, 270.
Batiffol, III, 206.
al-Bayḍawī, I, 82.
Becker, C. H., I, 16.
Bell, R., I, 16.
Benito (San), III, 153.
Bernardo (San), I, 172, 438, 442; II, 520; III, 154.
Besse (Dom), I, 157, 168, 186, 190, 193, 194, 195, 440; II, 316, 317, 347, 437; III, 32, 33, 35.
Bišr ben al-Ḥāriṯ al-Ḥāfī, II, 312.
al-Bisṭāmī, I, 31.
Blondel, I, 183.
Boer, T. J. de, I, 20, 186.
Bona (Cardenal), I, 172; III, 268.
Brémond, H., II, 232; III, 77, 110.
Burhān al-Biqāᶜī, I, 82, 83.

Capéran, I, 79.
Carra de Vaux, I, 20.
Casiano, I, 155, 168, 181, 194, 201, 202, 204, 206, 208, 226, 323, 401, 402, 457; II, 123, 349, 488, 555, 556; III, 35, 79, 105, 206, 207, 269, 271, 272, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 284.
Chantepie de la Saussaye, III, 202.
Cipriano (San), II, 122, 123; III, 104.
Clemente de Alejandría, I, 100; II, 555; III, 270, 283.
Cristóforo (monje), III, 33.

Dante, I, 92, 257.
abū-l-Dardā', II, 509.
ibn al-Darrāŷ, III, 163, 172.
David, II, 133, 254, 283, 465, 510, 535, 556; III, 159, 182.
Dāwūd al-Ṭa'yyī, II, 336, 338.
Descartes, I, 28.
Diadoco, III, 271.
Diḥya al-Kalbī, III, 241.
Diógenes el cínico, II, 340.
Dionisio el Areopagita, I, 58, 60; III, 208, 271, 274, 275.
Doroteo (San), I, 205, 254, 525; II, 317.
Dositeo, I, 205.
Duchesne, III, 203.
Ḏū-l-Nūn al-Miṣrī, I, 147; III, 172.

Ebert, III, 204.
Efrén (San), I, 190; II, 438; III, 105, 270.
Escoto (Juan Duns), I, 72, 97.
Eucaristio, II, 228.
Eusebio alejandrino, II, 229; III, 206.
Eva, I, 203.
Evagrio, I, 183, 202, 254; II, 32, 100; III, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 287.
Eymieu, II, 20, 21.

Fajr al-Mulk, I, 34.
al-Fārābī, I, 52; III, 239.
al-Fargānī, I, 44.
al-Fārmadī, I, 31, 129; III, 220.
Fāṭima, I, 15.
Filón, III, 235, 253, 282.
Francisco de Sales (San), I, 196; III, 31, 156.
al-Fuḍayl, II, 536, 552.
al-Fūṭī, III, 163.

Gabriel (ángel), II, 283; III, 176, 240, 241, 248.
Gairdner, I, 21; III, 248, 252.
Galeno, I, 52, 118, 186; II, 231.
García de Cisneros, III, 153.
Gautier, L., I, 20; III, 248.
Gazāwān, III, 97.
Goldziher, I, 9, 10, 11, 21, 314; III, 255.
González Palencia, III, 248.
Goyau, II, 20.
Gregorio Abū-l-Faraŷ, I, 18. Véase *Barbebraeus.*
Gregorio Magno (San), I, 139, 186, 203, 205, 238, 254; II, 20.
Gregorio Nacianceno (San), I, 103, 225; II, 104.
Gregorio Niseno (San), II, 100, 104; III, 281.
Gulām al-Jalīl, II, 531.
Gury, II, 41, 45, 60, 66, 79.

al-Ḥallāŷ, II, 358, 468; III, 171.
Hammer-Purgstall, I, 7.
Hamza, I, 319.
ibn Ḥanbal, I, 147.
abū Ḥanīfa, I, 147; II, 449.
Ḥārit al-Muḥasibī, I, 147, 356, 359.
Ḥasan de Basora, II, 328, 454.
abū-l-Ḥasan Muḥammad b. Aḥmad, III, 195.
abū-l-Ḥasan al-Nūrī, II, 531; III, 169.
Hasan Husni Abdelwahab, III, 109.
abū Ḥātim al-Siŷistānī, III, 190.
Hausherr, I, 201, 202; III, 205, 269, 273, 274, 275, 277, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 287.
abū Ḥāzim, II, 465.
ibn Ḥazm de Córdoba, II, 184, 192; III, 108.
Hesiquio, III, 277.
Hieroteo, III, 208.
Hilarión (San), I, 16.
Hipócrates, III, 180.
Horten, I, 10.
Hugo de San Víctor, III, 154.
Hūd, III, 182.
Hume, I, 48, 63, 66; II, 276.

Ibrahīm ibn Adham, I, 398; II, 353, 437, 506, 507; III, 184.
Ignacio de Loyola (San), I, 155, 192; II, 31; III, 107, 153, 154, 155, 156, 268.
Imām al-Ḥarāmayn, I, 27, 29, 31, 47, 48, 63, 88, 95, 127, 148; II, 41.
ʿImrān b. al-Ḥusayn, II, 542.
Ireneo (San), III, 270, 287.
ʿĪsà b. Da'b, III, 34.
abū ʿIsā al-Iṣfahānī, I, 90.
ʿĪsà ibn Mālik al-Jawlānī, II, 283.
Isaac de Nínive, III, 281.
Isaac de Siria, II, 349.
Isidoro de Pelusa, II, 316.
Ismāʿīl al-Mazanī, I, 29.
al-Ismāʿīlī, I, 26.

Jacobo de Sarug, III, 270.
al-Jaḍir, III, 176.
Jālid, II, 461.
al-Jawāṣ, II, 358, 395, 437.
Jerónimo (San), I, 168, 204, 207; II, 438; III, 105.
Josafat, I, 291.
Josafat (monje), III, 33.

José (asceta), I, 226.
José (patriarca), I, 211; III, 168.
Juan Bautista (San), II, 283, 334, 532; III, 88.
Juan Clímaco (San), I, 155, 181, 198, 203, 226, 238, 254, 259, 315, 441; II, 13, 100, 559; III, 105, 107, 270, 277, 281, 287, 288.
Juan Crisóstomo (San), I, 226, 438; II, 104, 147, 229, 232, 438, 553; III, 104, 105, 106.
Juan Damasceno (San), I, 67, 94, 189; II, 101, 103; III, 205.
Juan de la Cruz (San), I, 192, 384, 468; III, 222.
Judío Errante, III, 176.
Juliano (monje), II, 318.
Justino (San), III, 207.

Kaᶜb al-Aḥbār, II, 509.
Kant, I, 48, 74.
Kempis (Tomás de), I, 175; III, 77.
Kőning, De, II, 231.

Lammens, I, 13, 15.
abū-l-Layṯ al-Samarqandī, II, 278.
Lehodey, I, 196.
Leibniz, I, 64, 74, 81, 118.
Ligorio (San Alfonso María de), I, 144; III, 78.
López de Ezquerra, I, 172.
Lot-Borodine, III, 273, 281.
Luis de Granada, I, 57, 438; II, 230; III, 156.
Luqmān, I, 256.

Macario (San), III, 33, 205, 371.
Macdonald, I, 9, 20, 33, 44; III, 157.
Mālik, I, 147; II, 449.
Mālik Šāh, I, 29, 30, 32.
Malter, I, 44.
Manṣūr b. Ibrāhīm, III, 96, 108.
Marco Didacio (abad), II, 437.
María, II, 228; III, 204.
Maᶜrūf al-Karjī, II, 527.
Maryam, I, 15.
ibn Masarra, I, 11.
Masrūq, II, 541.
Massignon, I, 9, 21, 47; II, 359, 527, 531; III, 171, 288.
ibn Masᶜūd, III, 182.
al-Māturidī, I, 96.
Maymūn b. Mahrān, II, 536.
Máximo (San), III, 270, 273, 281, 287, 288.
al-Mazārī, I, 43, 82.
Mesimas (monje), II, 318.
Miguel (ángel), II, 283.
Mimšād al-Dinawarī, III, 196.
Mingana, A., I, 16.
Moehler, II, 20.
Moisés, I, 88, 90, 91; II, 133, 283, 467, 478, 532, 534, 535; III, 176, 194, 204.
Muᶜāwiya (califa), I, 15; III; 241.
ibn al-Mubārak, II, 519, 551.
Muḥammad b. Mālik Šāh, I, 36.
Muḥammad ibn Masrūq, III, 175.
Muḥammad b. Wāsiᶜ, II, 536.
ibn Muḥayrīz, I, 358.
Munck, I, 20, 66.
ibn al-Munīr, I, 82, 83.
abū Mūsà al-Ašᶜarī, III, 182.
Muṣṭafà Beiram, I, 128.
al-Mustaẓhir (califa), I, 30.
al-Mutanabbī, I, 283, 308.
Muṭarrif b. ᶜAbd Allāh de Basora, II, 278, 543.

Nallino, I, 27.
Abū Naṣr al-Sarrāŷ, III, 190.
Nau, F., I, 13, 15, 16.
Naval, III, 153.
al-Naẓẓām, I, 95.
Newman, I, 118; II, 20, 232; III, 77, 110.

Nicéforo, III, 277.
Nicholson, I, 9, 31; II, 11.
Nilo (San), I, 192, 225, 254, 323; II, 316, 349, 559; III, 269.
Niẓām al-Mulk, I, 29, 31, 34, 119.
Noé, I, 91; II, 35.
abū Nuwaym al-Iṣfahānī, III, 101.

Obermann, I, 21.
Ockam, I, 72, 97.
Olphe-Galliard, III, 269, 274, 275, 280, 284, 288.
Onufrio (monje), II, 436.
Orígenes, I, 95, 202; III, 270, 282, 283.

Pablo (monje), II, 317, 436; III, 33, 34.
Pablo de Samosata, III, 206.
Pacomio (San), II, 317.
Pacheu, II, 18.
Pafnucio (abad), II, 436.
Palamón, I, 16.
Pascal, I, 73, 118, 130, 256, 464; II, 20, 96.
Pastor (abad), I, 374.
Paula (Santa), II, 438.
Pedro Lombardo, II, 76.
Pelagio, I, 183, 457.
Perrone, I, 88.
Platón, I, 43, 57, 268; II, 276; III, 235.
Plinio, II, 231; III, 206.
Plotino, I, 72.
Plutarco, I, 186.
Policronio (monje), II, 317.
Poulain, III, 153.
Pourrat, I, 155, 168, 170, 177, 178; 181, 183, 186, 190, 198, 254, 259, II, 12, 13, 18, 31, 123, 479, 559; III, 31, 153, 206, 277, 279, 281, 288.
Putifar, III, 168.

abū-l-Qāsim b. Marwān, III, 167, 168.
al-Qāym (califa), I, 25.
al-Qifṭī, I, 186.
Qurayš, I, 112.
al-Qušayrī, I, 31, 128, 148; II, 228.

Rābiʿa al-ʿAdawiyya, II, 54, 481.
al-Radkānī, I, 26.
al-Rāġib al-Iṣfahānī, I, 268; II, 184.
Raymundo Martín, I, 19, 97, 264; II, 280, 469, 557.
al-Rāzī, I, 95, 186.
Ribera, J., I, 27; III, 157.
Ribot, II, 18.
Ricardo de San Víctor, III, 154.
Ritter, I, 268, 278.
Rosweyde, I, 186, 188, 205, 215, 239, 254, 291, 374, 432, 439, 440, 474, 523; II, 10, 228, 317, 318, 350, 436, 437; III, 33, 34, 96, 97, 107, 108, 121.
Rufino de Aquilea, I, 432.

Saʿd b. Abī Waqqāṣ, II, 543.
al-Šāfiʿī, I, 26, 39, 127, 147; II, 449, 496; III, 24, 183.
Sahl b. ʿAbd Allāh al-Tustarī, II, 341, 342; III, 50, 195, 196.
abū Saʿīd al-ʿArabī, III, 174.
abū Saʿīd al-Jarrāz, III, 167.
abū Saʿīd al-Mīhanī, II, 513.
Ṣāliḥ al-Marrī, III, 183.
ibn Sālim, III, 196.
Salomón, I, 163; II, 295, 297.
al-Samhūdī, I, 83.
ibn al-Sammāk, II, 196.
Samnūn ibn Hamza, II, 211.
Šaqīq al-Baljī, II, 540.
Sarī al-Saqaṭī, II, 312, 541; III, 184, 198
al-Sarrāŷ, II, 11.
Sawdā, I, 15.
Sayyid Murtaḍà, I, 35, 79, 81, 82, 83, 84, 88, 127, 128, 129; III, 255.

Schacht, J., I, 13.
Schiwietz, I, 202.
Schmőlders, I, 7, 20.
Sereno (abad), III, 284.
Sergio Bahira, I, 15.
al-Šiblī, III, 172, 184.
Simeón Estilita (San), III, 33.
Simeón, «el teólogo joven», II, 553; III, 277.
ibn Sīnā. Véase *Avicena.*
Spencer, I, 118.
Sprenger, II, 367.
Stwart Mill, II, 276.
Suárez, II, 18.
al-Ṣufūrī, I, 83.
Sufyān al-Ṯawrī, II, 552, 553.
Sufyān b. ʿUyayna, II, 341.
Suhrawardī, I, 83.
abū Sulaymān al-Darānī, II, 35, 341, 343, 345, 542.
Surin, III, 79.
Suwayd b. Šuʿba, II, 543.
Suyūṭī, I, 83, 84.

abū Tālib de Meca, I, 31, 82, 115, 129, 148; II, 11, 45.
Tawba b. al-Ṣimma, III, 95.
Tāŷ al-Dawla, I, 32.
Teodoreto de Ciro, II, 147, 232; III, 205.
Teognia, II, 228.
Teresa (Santa), I, 171, 197; II, 122; III, 230.
Tertuliano, I, 93, 95; II, 122; III, 204, 206, 208.
Tixeront, II, 99, 100, 103, 104; III, 235, 236.
Tomás de Aquino (San), I, 38, 58, 61, 63, 69, 70, 72, 73, 78, 79, 81, 88, 95, 97, 103, 106, 142, 152, 205; II, 68, 153, 187, 190, 192.
Tor Andrae, I, 13, 14.
ibn Ṭufayl, I, 43, 44, 46, 52; III, 239, 248, 254.
Tugril Beg, I, 25, 29.
al-Ṭurṭūšī, I, 43, 82.

ʿUmar, II, 260, 429, 430; III, 104, 183, 188.
ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, II, 536, 550; III, 241.
Umm Ḥabība, I, 15.
Umm Salama, I, 15.
ʿUrwa b. al-Zubayr, II, 521, 542.
ʿUtba al-Gulām, III, 167.
ʿUṯmān, I, 15.

Viller, III, 269, 282, 283, 287, 288.

Wahb ibn Munabbih, I, 405.
Watrigant, III, 104, 105, 106, 153.
Wensinck, A., I, 16, 18, 21; II, 18, 32, 367; III, 281.
Wuhayb b. al-Ward, II, 552, 553.

abū Ŷarīr, III, 183.
Yazīd, I, 15.
al-Ŷunayd, I, 31, 147; II, 343, 531, 541; III, 184, 185, 195, 196.
Yūsuf b. al-Isbāṭ, II, 552.
Yūsuf b. Tāšufīn, I, 33.

al-Zarkašī, I, 84.
Zenón (monje), II, 318.
Zőekler, I, 202.
Zósimo (abad), I, 439.
Zurāra, III, 183.

TEXTOS BÍBLICOS CITADOS

ANTIGUO TESTAMENTO

Ps. VII, 10....... III, 111.
  XLI, 1.......... II, 554.
  L, 18-19........ III, 49.
  LXXII, 25-26... II, 475.
  CII, 11-12...... II, 37.
Oseas, III, 1....... II, 553.
  VI, 6. .... II, 553.
  XI, 4........... II, 553.
  XIV, 5......... II, 553.
Joël, II, 13........ III, 194.
Zach., I, 3......... II, 37.
Is., I, 18.......... II, 38.
  LXIV, 4........ I, 99; II, 54, 473, 557.
Jerem., XVII, 5.... II, 388.
  XVIII, 8........ II, 37.
  XXIX, 13....... II, 509.
  XXXI, 3........ II, 554.
Sap., I, 4.......... I, 140.
  II, 24........... I, 254.
  III, 4-6......... II, 427.
  III, 6.... ..... II, 210.
  V, 14........... I, 106.
  VII, 9.......... II, 153.
  VII, 26......... III, 236.
  XI, 25.......... II, 554.
Eccles., III, 27..... II, 305, 343.
  XIX, 1......... I, 175.
Eccli., I, 16........ II, 257.
  II, 5............ II, 210.
  VII, 40......... III, 110.
Job, XIV, 2....... I, 257.
Prov., VIII, 17.... II, 509, 558.
  XIX, 17........ II, 220.
Tob., XII, 13...... II, 516.

NUEVO TESTAMENTO

Mat., III, 4........ II, 334.
  IV, 10.......... II, 334.
  V, 6-8.......... I, 195.
  V, 8............ II, 18.
  V, 10........... II, 516, 559.
  V, 16........... I, 362, 397.
  V, 28........... II, 116.
  V, 29........... III, 97.
Mat., V, 30........ III, 96, 97.
  V, 38-41........ II, 112.
  VI, 1-18........ I, 397.
  VI, 2........... I, 393.
  VI, 3........... I, 133, 397; II, 527.
  VI, 4-6......... III, 111.
  VI, 10... ...... II, 436, 559.

Mat., VI, 12 ..... II, 303.
VI, 13.......... II, 206.
VI, 17.......... I, 327; II, 527.
VI, 19, 25, 27, 28, 31, 34........ II, 327.
VI, 20... ...... I, 292, 467; II, 421.
VI, 23.. .... III, 38, 79.
VI, 24.......... I, 256.
VI, 26.......... II, 353, 398, 435.
VII, 3.......... I, 189, 221.
VII, 4.......... II, 278.
VII, 6.......... I, 118.
VII, 7.......... I, 352; II, 558.
VII, 7-8......... II, 509.
VII, 15......... I, 415.
VII, 26......... II, 327.
VIII, 20......... II, 35, 334, 335
XI, 8........... II, 334.
XIII, 3-23....... I, 401.
XIII, 24-30...... I, 477, 480.
XIII, 30......... I, 374.
XIII, 44......... I, 214.
XIII, 44-46...... II, 117.
XIII, 45......... I, 192.
XIII, 45-46...... II, 35, 123, 322, 326, 330; III, 82.
XIV, 25-26...... I, 291.
XV, 19......... I, 202.
XV, 8, 14, 19, 20. I, 381.
XVI, 26........ II, 123.
XVII, 19....... II, 398, 435.
XVII, 20....... I, 134.
XVIII, 3........ III, 273.
XVIII, 4........ II, 511.
XVIII, 8........ III, 97.
XVIII, 9........ I, 250; III, 97.
XVIII, 10....... II, 104.
XVIII, 21-22.... II, 31.
XVIII, 23....... I, 426.
XIX, 21 . ... II, 317.
Mat., XIX, 23..... II, 295.
XIX, 28........ I, 108.
XIX, 29........ II, 119, 349, 516.
XXIII, 3, 4, 14, 24, 25-28..... I, 381.
XXIII, 12....... I, 427, 437; II, 511.
XXIII, 13....... I, 480.
XXIII, 27....... I, 476.
XXIV, 1, 2...... I, 512.
XXIV, 42....... III, 111.
XXV, 13....... III, 111.
XXV, 14-30..... II, 229.
XXV, 19........ I, 426.
XXV, 35-36..... II, 295.
XXV, 43-45..... II, 467.
XXVI, 41....... III, 111.
Marc., VI, 6....... II, 318.
X, 17-25........ II, 347.
X, 23........... II, 349.
XIII, 1, 2....... I, 512.
XIII, 33........ III, 111.
Luc., I, 34-35..... II, 394.
I, 51-52......... II, 511.
IV, 23.......... III, 102.
VI, 28.......... I, 239.
VII, 25......... I, 415.
VIII, 4-8........ II, 237.
VIII, 11-15...... II, 237.
VIII, 15........ II, 558.
XI, 33-36....... I, 476.
XII, 24......... II, 398.
XII, 42......... I, 426.
XII, 47-48...... II, 196.
XIV, 10......... I, 437.
XIV, 33........ II, 349.
XV, 4-7, 10..... II, 25.
XVIII, 9-14..... I, 407; II, 242.
XVIII, 18-25.... II, 347.
XVIII, 24....... II, 349.
XIX, 12........ I, 178.
XIX, 12-27..... II, 229.

Luc., XXI, 5, 6.... I, 512.
XXI, 34........ III, 111.
XXII, 26........ I, 437.
XXIII, 34....... I, 319.
Joan., I, 9......... III, 280.
III, 16.......... II, 554.
IV, 10-14....... I, 139.
IV, 21, 23, 24... I, 512.
VIII, 29......... II, 559.
X, 1-21......... I, 523.
XIV, 23........ II, 465, 511, 557, 558.
XV, 12......... II, 554.
XV, 14-15...... II, 517.
XV, 18-19...... I, 256.
Ad Rom., V, 35... II, 516, 559.
VII, 23......... I, 170.
X, 17........... I, 92.
XIV............ I, 440.
Ad Gal., II, 20.... II, 511, 558.
Ad Hebr., IV, 13.. III, 111.
V, 12.......... II, 214.
XII, 6......... II, 210.
Ad Ephes., V, 7.... I, 291.
V, 19.......... III, 204.
VI, 18......... III, 111.
Ad Philip., III, 7-8. I, 214, 291; II, 153, 326.
Iª ad Cor., I, 6..... II, 214.
II, 1-2.......... II, 214.
II, 9............ I, 99; II, 54, 557
III, 6-9......... II, 121.
IV, 7........ ... I, 438, 456.
VII, 8-9....... . I, 156; II, 116.
Iª ad Cor., X, 31... I, 416; III, 54, 78.
XI, 31-32....... III, 55, 103.
XIII, 12........ II, 506; III, 236
XIII, 13.. ..... II, 559.
XIV, 15, 26..... III, 204.
IIª ad Cor., I, 12-20. III, 77.
II, 9........... II, 473.
IV, 17.......... I, 101; II, 123; III, 99.
X, 5........... I, 137.
X, 17.......... I, 456,
Ad Col., III, 16... III, 204.
III, 17......... III, 54.
IV, 2.......... III, 111.
Ad Thesal., V, 6. . III, 111.
Ad Tim., III, 12... II, 516, 559.
Iª Petr., IV, 7..... III, 111.
V, 6........... II, 511.
V, 8........... I, 175; III, 111.
Jac., I, 8......... III, 77.
II, 17........ .. II, 28.
II, 17-26....... I, 466.
III, 5-12....... I, 225.
IV, 10......... II, 511.
IV, 13-15...... I, 16.
V, 7-8......... II, 121.
Iª Joan., III, 2..... II, 494.
IV, 8-10....... II, 554.
IV, 16......... II, 511, 558.
IV, 21......... II, 554.
Apoc., II, 23..... III, 111.
III, 3.......... III, 111.
XVI, 15....... III, 111.

ÍNDICE

PARTE TERCERA

LOS MEDIOS DE PERFECCIÓN

CAP. XXV — EL PLAN DE VIDA

1. Su necesidad y mérito 11
2. Distribución de las horas del día. 13
3. Distribución de las horas de la noche 20
4. Plan de vida para las distintas clases de personas 22
5. El ejercicio de la vigilia y su preparación 27
6. Sello cristiano de esta doctrina 31

CAP. XXVI — DE LA INTENCIÓN Y DE SU PUREZA Y SINCERIDAD

1. Introducción general 36
2. Excelencia y mérito de la intención 37
3. Explícase en qué consiste la esencia de la intención 39
4. Explícase el misterio que encierra la sentencia del Profeta que dice: «La intención del creyente es mejor que su obra» 43
5. Clasificación de los actos por la intención 49
6. Demuéstrase que la intención no cae bajo la esfera de la libertad humana 55
7. En qué estriba la pureza de intención. 61
8. De los graduales defectos que impurifican la intención 66
9. Del mérito que pueda tener la obra buena, practicada sin pura intención 70
10. Esencia y grados de la sinceridad 72
11. Sello cristiano de esta doctrina 77

CAP. XXVII — DEL EXAMEN DE CONCIENCIA

1. Su necesidad y elementos integrantes........................ ... 80
2. El compromiso previo al acto.................................. 81
3. La vigilancia al obrar... 86
4. El examen de conciencia, después de obrar....................... 93
5. La penitencia medicinal....... 96
6. La penitencia expiatoria......... 98
7. La reprensión del alma........... 101
8. Sello cristiano y monástico de esta doctrina...................... 103

CAP. XXVIII — DE LA MEDITACIÓN

1. Razón y plan de este tratado.................................. 112
2. Explícase en qué consiste la esencia de la meditación y cuál sea su fruto. 113
3. De la materia de la meditación y sus diferentes especies........... 117
4. Meditación sobre los pecados.................................. 120
5. Meditación sobre las obras buenas.............................. 122
6. Meditación sobre los vicios. 123
7. Meditación sobre las virtudes.................................. 125
8. La lectura meditada 127
9. Fin último de la meditación.................................... 128
10. El registro de los vicios y las virtudes y la meditación sobre los pecados propios.......... 129
11. Meditación sobre los atributos de Dios....... 131
12. Meditación sobre las obras de Dios............................ 133
13. Método para meditar sobre las criaturas, consideradas como obras de Dios....... 135
14. Precedentes cristianos de esta doctrina..... 153

CAP. XXIX — EL CANTO RELIGIOSO

1. Su naturaleza y especies......... 157
2. Efectos del canto religioso, por el sentido de su letra.............. 161
3. Efectos del canto religioso, por la emoción que en el alma produce su música 171
4. Efectos que produce la audición del Alcorán...................... 181
5. Normas externas e internas para la audición del canto religioso y criterio para discernir cuáles de sus efectos extáticos son laudables o vituperables. 192
6. Origen cristiano de este ejercicio devoto.......................... 202

PARTE CUARTA

LA MÍSTICA

CAP. XXX — LA DOCTRINA MÍSTICA DE ALGAZEL

1. Fuentes y plan para su exposición 211
2. Esencia preternatural y gratuita del fenómeno místico 214
3. Su realidad, sólo asequible por la experiencia y premio de la humildad. 216
4. El éxtasis transitorio, por recogimiento o concentración del alma 218
5. Fenómenos emocionales del éxtasis 220
6. Fenómenos intuitivos del éxtasis 224
7. Naturaleza pasiva de la intuición mística 226
8. Explícase por medio de símiles 229
9. Analogía de la intuición mística con la visión en sueños 233
10. El símbolo catóptrico de la «lámina reservada» y su interpretación 235
11. Los misterios revelados en la intuición mística 239
12. Grados de la intuición de lo divino 243
13. El misterio del demiurgo divino 247
14. La apatía e inconsciencia extática 255
15. La unión transformante 260
16. Los carismas 265

CAP. XXXI — EL SENTIDO CRISTIANO DE LA MÍSTICA DE ALGAZEL

1. Las dos corrientes de la espiritualidad oriental 269
2. Carácter intelectualista de la mística de Algazel 271
3. Gratuidad e inestabilidad del fenómeno místico 272
4. Naturaleza introspectiva del *ḏiḵr* y de la *oratio ignea* 274
5. Los orígenes de la *oratio ignea* 277
6. Elementos emocionales y cognoscitivos del fenómeno místico 278
7. El símil del espejo en la espiritualidad cristiana oriental 281
8. Los misterios objeto de la contemplación 283
9. El proceso de la *gnosis* 286
10. La unión transformante 287
11. Los carismas 289

REPERTORIO ONOMÁSTICO DE PERSONAS 291
TEXTOS BÍBLICOS CITADOS 297

E. MAESTRE

DEL TOMO TERCERO DE
LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO
ROR DON MIGUEL ASÍN PALACIOS, SE HAN IMPRESO
QUINIENTOS EJEMPLARES EN LOS TALLERES DE
DON ESTANISLAO MAESTRE, CALLE DE
LAS POZAS, NÚM. 14, MADRID;
HABIÉNDOSE TERMINADO EL
DÍA 5 DE ABRIL DE
MCMXL

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

AL-ANDALUS

Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. Se publica en fascículos semestrales formando cada año un volumen de unas 500 páginas, con láminas sueltas. Precios de suscripción: en España, 30 ptas.; en el Extranjero, 4 dólares. Publicados los volúmenes I, II, III y IV.

SERIE A:

EL CANCIONERO DEL ŠEIJ, NOBILÍSIMO VISIR, MARAVILLA DEL TIEMPO, ABŪ BAKR IBN ʿABD AL-MALIK ABEN GUZMÁN [IBN QUZMĀN], por *A. R. Nykl.* En 4°, LII + ١٦ + 465 páginas, 32 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 4 dólares.

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO, por *Miguel Asín Palacios.* Tomo I, en 4°, 532 páginas; tomo II, 565 páginas; tomo III, 303 páginas: a 30 pesetas cada uno en España; en el Extranjero, certificados, a 4 dólares. Tomo IV (CRESTOMATÍA ALGAZELIANA), en prensa.

LIBRO DEL AJEDREZ, DE SUS PROBLEMAS Y SUTILEZAS. De autor árabe desconocido. Sacado del ejemplar único, existente en el Museo Británico. Texto árabe, traducción, comentario, vocabulario y notación algebraica por *F. M. Pareja.* Dos tomos en 4°, de VIII + 260 + ٢٥٢ páginas, el primero, y CXXXII + 248, con tres reproducciones separadas y un cuadro plegado, el segundo. En España, certificados, 52 ptas. En el Extranjero, 6 dólares. *No se venden tomos sueltos.*

EL RENACIMIENTO DEL ISLAM, POR A. MEZ. Traducción del alemán por *Salvador Vila.* En 4°, VIII + 643 páginas, 32 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 4 dólares.

CONTRADICCIÓN DE LA FE CRISTIANA, DE IBRAHIM TAIBILI (JUAN PÉREZ). Edición anotada y estudio de la obra de un poeta morisco por *Jaime Oliver Asín* (en preparación).

SERIE B:

VIDAS DE SANTONES ANDALUCES. LA «EPÍSTOLA DE LA SANTIDAD» DE IBN ʿARABĪ DE MURCIA, por *Miguel Asín Palacios.* En 8°, 202 páginas, 8,50 ptas. Extranjero, certificado, 1,15 dólares.

ELOGIO DEL ISLĀM ESPAÑOL (RISĀLA FĪ FAḌL AL-ANDALUS) DE AL-ŠAQUNDĪ (ABŪ-L-WALĪD ISMĀʿĪL IBN MUḤAMMAD). Traducción española por *Emilio García Gómez.* En 8°, 123 páginas, 4,50 ptas. Extranjero, certificado, 0,60 dólares.

EL FILÓSOFO AUTODIDACTO (RISĀLAT ḤAYY IBN YAQẒĀN) DE IBN ṬUFAYL. Nueva traducción española por *Ángel González Palencia.* En 8°, 202 páginas, 5,50 ptas. Extranjero, certificado, 0,70 dólares.

SERIE C:

LOS DOCUMENTOS ÁRABES DIPLOMÁTICOS DEL ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN. Edición y traducción por *Maximiliano Alarcón Santón* (en prensa).

OTRAS PUBLICACIONES

CRESTOMATÍA DEL ÁRABE LITERAL CON GLOSARIO Y ELEMENTOS DE GRAMÁTICA, por *Miguel Asín Palacios.* En 4°, 200 páginas, 20 pesetas. Extranjero, certificado, 2,50 dólares.

RISĀLAT AL-QUDS, DE IBN ʿARABĪ DE MURCIA. Texto árabe. Edición de *Miguel Asín Palacios.* En 8°, 72 págs., 5 ptas. Extranjero, certificado, 0,60 dólares.

Todas las obras anunciadas se pueden pedir, acompañando su importe, a la Administración de AL-ANDALUS, Estanislao Maestre, Pozas, 14. Madrid (España).

BP80
.G3A8
v.3

Asín Palacios, Miguel

La espiritualidad de Algazel...

1368893

Nov30'42	Dr. Sp[illegible]
Jun21'43	([illegible] when returned)
Jun29'43	B[illegible]
Aug 1'43	
[illegible] 29'44	[illegible]
May31'45	
FEB 4 1950	Lucio Chucarango
FEB 20 1950	10820 Drew St, 43,

SITY OF CHICAGO
3 424 202

BP80
.G8A8
v.8

1368893

Asín Palacios, Miguel

La espiritualidad de Algazel.

Nov30'42	Sprengling	Jun21'43
Jun29'43		Aug11'43
Jan29'44		May31'45
FEB 4 1950		FEB 20 1950

1368893 ORIENTAL INSTITUTE

UNIVERSITY OF CHICAGO
48 424 202

F

ES

A

Volum

lume 4

The University of Chicago
Libraries

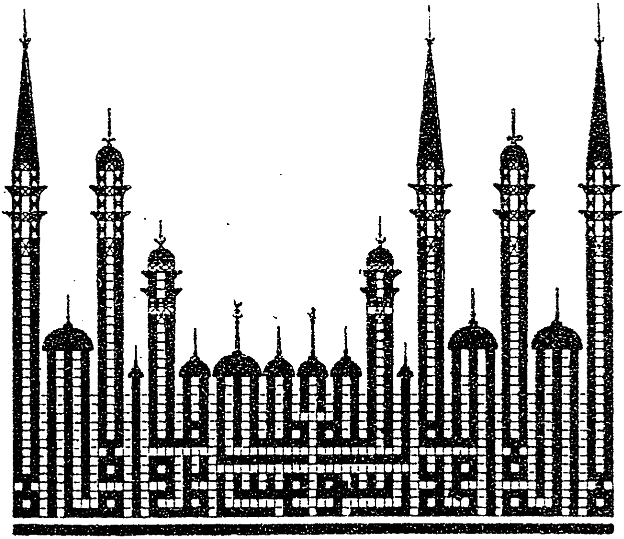
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
INSTITUTO A. MONTANO — ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES

MIGUEL ASÍN PALACIOS

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO

TOMO IV

CRESTOMATÍA ALGAZELIANA



MADRID-GRANADA. 1941

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

ES PROPIEDAD — PRINTED IN SPAIN

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO BENITO ARIAS MONTANO

MIGUEL ASÍN PALACIOS

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO

TOMO IV

CRESTOMATÍA ALGAZELIANA

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS
DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID
Y GRANADA - SERIE A - NÚM. 2

MADRID
IMPRENTA DE ESTANISLAO MAESTRE
POZAS, 14 - TEL. 15620
1941

BP80
G3A8
v.4

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Orient Inst (Pur)

1368894

AUNQUE la espiritualidad de Algazel logra su más profunda y lúcida expresión en el *Iḥyā'*, sobre cuyo texto hemos, por ello, basado casi exclusivamente nuestro estudio, damos en este tomo IV, titulado por eso CRESTOMATÍA ALGAZELIANA, análisis y extractos de algunos opúsculos de materia ascética y mística, que completan ciertos temas interesantes del *Iḥyā'* o documentan y enriquecen con nuevos datos la biografía, bibliografía y mentalidad de Algazel, someramente expuestas en los *Prolegómenos* de este nuestro estudio (I, pp. 20-55).

Al primero y más numeroso grupo de estos opúsculos, los de índole espiritual, pertenecen los titulados *Arbaᶜīn*, *Ayyuhā*, *Badāya*, *Ḥikma*, *Imlā'*, *Kīmiyā'*, *Maᶜāriŷ*, *Maḍnūn*, *Minhāŷ*, *Miᶜrāŷ*, *Miškāt*, *Mīzān*, *Risālat al-ᶜaqā'id*, *Risala fī-l-waᶜẓ*, *Tibr* y *Ŷawāhir*. Al segundo corresponden los titulados *Maqāṣid*, *Munqiḏ*, *Qisṭās* y *Tahāfut*. Excluímos otros opúsculos, de uno y otro grupo, que, como los titulados *Ilŷām*, *Fātiḥa*, *Mustaṣfà*, *Iqtiṣād*, *Miḥakk*, *Miᶜyār*, *Maqṣad*, *Mustaẓhirī* y *Fayṣal*, hemos ya analizado o traducido por completo en trabajos anteriores, accesibles al lector, y de los que éste encontrará referencia en la BIBLIOGRAFÍA inserta en el tomo I, pp. 20-21.

Hemos reservado para el fin de esta CRESTOMATÍA un reducido número de opúsculos que tenemos por apócrifos o de dudosa autenticidad. Son los titulados *Durra*, *Minhāŷ al-ᶜārifīn*, *Mukāšafa*, *Rawḍa*, *Risāla laduniyya* y *Sirr*.

187754

I — ARBAʿĪN

Libro de los cuarenta [versículos del Alcorán] sobre los fundamentos de la Religión (كتاب الأربعين فى أصول الدين). Cairo, Imprenta Kurdistān, 1328 héjira (1909 de J. C.). Consta de 306 pp., en 4°.

Este opúsculo es un apéndice de otro libro de Algazel, el titulado *Ŷawāhir* o *Perlas del Alcorán* (كتاب جواهر القرآن), según él mismo lo declara en el prólogo (p. 2) y en el epílogo (p. 351) de aquél. Este opúsculo es posterior a los siguientes libros suyos en él citados: *Maqṣad* (pp. 14, 27), *Iḥyā'* (pp. 26, 27, 352), *Iqtiṣād* (p. 27), *Maḍnūn* (p. 28) y *Badāya* (p. 32). Comprende cuarenta capítulos, agrupados en cuatro partes y precedidos de un breve prólogo.

ANÁLISIS

Prólogo. — «Dirás quizá: Los versículos, citados por ti en la segunda parte [del libro de las *Perlas del Alcorán*], encierran varias y muy heterogéneas doctrinas dogmáticas y morales. ¿Acaso fuera posible analizar su contenido y comentar el significado de las proposiciones que implican, en forma tal, que facilite la meditación de cada una de ellas, para que el hombre pueda conocer así cuáles son las puertas de la fe y de la moral que le dan acceso a la felicidad y adquirir fácilmente sus llaves, mediante el combate ascético y el ejercicio espiritual de la meditación?»

«Respondo que sí: eso es posible. Las proposiciones que aquellos versículos implican se dividen en *especulativas* y *prácticas*. Estas últimas se subdividen en *externas* e *internas*. Estas últimas se subdividen en *purgativas* y *adquisitivas*. Son, pues, cuatro las partes: 1ª *Proposiciones especulativas* [o de mero conocimiento]. — 2ª *Prácticas externas*. — 3ª *Hábitos morales vituperables* [o vicios] que es preciso purificar. — 4ª *Hábitos morales loables* [o virtudes] que es preciso adquirir. Cada parte se reduce a diez fundamentos. El título de este opúsculo es *Libro de los cuarenta, sobre los fundamentos de la Religión*. El que quiera escribirlo separadamente, que lo escriba, pues en verdad que encierra en sí la crema del Alcorán.»

PARTE I — PROPOSICIONES ESPECULATIVAS O DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

1° *Esencia* de Dios (p. 3). — 2° Su exención de toda cualidad creada (p. 4). — 3° *Omnipotencia* (p. 5). — 4° *Sabiduría* (p. 6). — 5° *Voluntad* divina y libertad humana (p. 6). — Escuelas heréticas y ortodoxas sobre este dogma: *ŷabaríes, qadríes, muᶜtaziles* y *ortodoxos* (p. 10). Explícase el dogma mediante el símil de la clepsidra (p. 14). — 6° *Oído y vista*, atributos divinos (p. 19). — 7° *Palabra* divina (p. 20). — 8° *Operaciones* de Dios *ad extra* (p. 21). — 9° *De la vida futura* (p. 22). — 10. *De la dignidad profética* de Mahoma (p. 24). — *Apéndice* bibliográfico: citas de otros libros del autor en que se explican más por extenso y se demuestran estos diez artículos de la fe islámica (p. 25).

PARTE II — PRÁCTICAS EXTERNAS DE LA RELIGIÓN

1° *Oración* y *ablución* previa; sus ritos e intención espiritual (p. 29). — 2° La *limosna* legal y la de devoción; requisitos místicos de su práctica (p. 36). — 3° El *ayuno* obligatorio y el devoto (p. 41). — 4° La *peregrinación* a la Meca y su sentido místico (p. 44). — 5° La *lectura* devota del Alcorán y sus requisitos espirituales (p. 47). — 6° La *oración* mental o recitación de jaculatorias (p. 58). El éxtasis o inconsciencia de toda idea ajena a Dios, durante la oración y fuera de ella. La iluminación en el éxtasis (p. 62). Paralelo entre la lectura espiritual y la oración mental (p. 66). Jaculatorias más recomendables (p. 67). — 7° La *práctica de lo lícito* (p. 71). Grados de abstinencia: de lo ilícito; de lo dudoso; de lo lícito innecesario; de lo lícito inútil para la salud del alma (p. 72). El término medio entre la conciencia laxa y la escrupulosa en la abstinencia de lo ilícito. Reglas de la conciencia probable (p. 78). — 8° *Deberes* para con nosotros y para con nuestros prójimos (p. 83). Sujeción de las pasiones a la razón (p. 84). Conducta con los extraños (p. 85). Ídem con los criados, parientes y vecinos (p. 92). La amistad por Dios (p. 94). — 9° Deberes del *celo religioso* o corrección fraterna (p. 96). — 10. De la *imitación* de las costumbres y virtudes de Mahoma (p. 102). Triple misterio que encierra (p. 103). — *Apéndice* sobre la distribución de horas del día, para el devoto y el profano (p. 113).

PARTE III — PURIFICACIÓN DE LOS VICIOS DEL CORAZÓN

1° *Gula* (p. 117). Siete ventajas espirituales del hambre (p. 118). Método de corregir el vicio de la gula (p. 121). — 2° *Vicios de la lengua* (p. 123). Explicación especial de la mentira (p. 125), maledicencia (p. 129), disputa (p. 133), chiste (p. 134) y adulación (p. 135). — 3° *Ira* (p. 137). Su corrección (p. 139). — 4° *Envidia* (p. 141). Doble remedio (p. 142). Del amor de los enemigos (p. 142). — 5° *Avaricia* (p. 144). Del desprecio de las riquezas (p. 145). Utilidad de las riquezas (p. 147). El justo medio en su uso (p. 149). Esencia de la avaricia (p. 153). Su medicina (p. 154). — 6° *Soberbia* (p. 155). Esencia de la gloria mundana (p. 156). Cuál es la verdadera gloria apetecible (p. 158). Curación de la soberbia (p. 161). El deseo de ser alabado y su corrección (p. 162). — 7° *El amor del mundo* (p. 164). Vanidad de los bienes mundanales (p. 166). 8° *Orgullo* (p. 172). Su corrección general por el propio conocimiento (p. 175). Corrección especial del orgullo de la ciencia, del de la virtud, del de la noble alcurnia, del de la riqueza, hermosura y prestigio social (p. 177). — 9° *Vanagloria* (p. 182). Su esencia y su corrección por el propio conocimiento (p. 183). — 10. *Simulación* o *Hipocresía* (p. 186). Sus seis especies espirituales: Simulación de abstinencia, modestia, ascetismo, etc., por medio de apariencias exteriores en el traje, actitud, maneras de hablar, andar, rezar, etc. (p. 188). Grados de hipocresía por la materia e intención (p. 193). Hipocresía evidente y secreta: sus grados (p. 195). Cuándo destruye el mérito de las obras (p. 197). Su corrección (p. 199). La vida solitaria es su mejor remedio (p. 201). La hipocresía y el buen ejemplo (p. 202). — *Apéndice:* La virtud y el vicio; cuatro elementos del hábito bueno; las virtudes cardinales; la virtud consiste en el justo medio (p. 204). La disciplina ascética o el combate espiritual para la corrección de los vicios (p. 208). El extravío espiritual o la fiducia y sus múltiples formas (p. 210). Método gradual de su corrección (p. 211). La falta de fe en la vida futura y su curación (p. 213).

PARTE IV — DE LOS HÁBITOS MORALES LOABLES O VIRTUDES

1° *Penitencia* (p. 217). Sus elementos: fe, dolor, propósito (p. 217). Su necesidad (p. 218). Es aceptada por Dios (p. 221). Cinco causas de diferir la penitencia; su medicina (p. 222). Cinco causas que hacen mortal al pecado venial (p. 225). — 2° *Temor de Dios* (p. 227). Sus motivos determinantes (228). Sus efectos saludables. La desesperación, la esperanza y la fiducia ilusoria (p. 231). — 3° *Renuncia del mundo* (p. 233). Su esencia, raíz y frutos. Grados de austeridad en el uso del alimento, habitación, vestido y utensilios. Idem en cuanto a la duración de la renuncia (p. 235). Grados, según la viveza de la fe (p. 240). Grados, según el motivo de la renuncia (p. 241). En qué difieren la renuncia y la pobreza voluntaria (p. 243). — 4º *Paciencia.* Sus elementos (p. 244). Sus tres grados (p. 247). Sus cuatro actos principales: resistir al pecado; soportar los preceptos religiosos; sufrir las injurias; soportar las desgracias (p. 248). — 5º *Gratitud* (p. 252). Sus elementos esenciales: la fe en los beneficios divinos (p. 253); la emoción del agradecimiento (p. 256); los actos producidos por ésta (p. 257). 6º *Pureza y sinceridad de intención* (p. 261). Importancia de la intención (p. 262). Esencia de la intención pura (p. 269). Grados de la sinceridad en la intención (p. 272). — 7º *Abnegación de la voluntad* (p. 275). Su raíz: la fe viva en la unidad de Dios (p. 276), y en su providencia omnipotente, justa y generosa (p. 280). El sentimiento de abandono a la voluntad de Dios y sus tres grados (p. 282). Su fruto práctico no es el quietismo, sino la resignación pasiva a las desgracias probables (p. 285). — 8º *Amor divino* (p. 289). Esencia y motivos del amor (p. 290). Amor de gratitud y amor platónico (p. 292). Sólo Dios es digno de ser amado (p. 296). Este amor produce un deleite superior a todos los sensibles (p. 299). La visión beatífica (p. 301). Su deleite, comparado al del amante al contemplar a su amada (p. 303). Signos del amor de Dios (p. 305). — 9º *Complacencia con el beneplácito divino* (p. 306). Posibilidad de este grado de perfección (p. 307). Misterios de la providencia y justicia divina: el optimismo (p. 310). El odio al pecado se concilia con la virtud de la complacencia al beneplácito divino (p. 312). Idem, la oración deprecatoria (p. 313). — 10º *El pensamiento de la muerte* (p. 314). Utilidad y método de este ejercicio espiritual (p. 316). Es inútil para el místico perfecto (p. 320). Esencia de la muerte, de la vida y del alma (p. 321). Inmortalidad del alma (p. 323). El castigo del alma en el sepulcro y su interpretación mística (p. 328). Los tres castigos espirituales de la vida futura (p. 333) y su explicación por medio de alegorías (p. 338). — *Apéndice* sobre la meditación diaria al amanecer (p. 352).

EXTRACTOS

«Los tres castigos espirituales de la vida futura y su explicación por medio de alegorías y ejemplos» (p. 338).

«En cuanto a eso que me has pedido — la explicación pormenorizada de los castigos de la vida futura y la enumeración de sus especies — no debes desear que acceda yo a tus deseos, porque tal explicación pormenorizada sería larga y fastidiosa. Conténtate con la enumeración de sus especies, pues, con evidencia más clara que si lo hubiera visto con mis propios ojos, sé yo por intuición intelectual que los castigos de la vida futura son de tres especies (quise decir, los castigos espirituales de ella), a saber: la fiebre que quema, por la separación de las cosas que se ansían; la confusión que cubre de rubor, por las pasadas acciones que avergüenzan; el dolor de haber perdido las cosas dignas de ser ganadas. Estas son las tres especies de fuego espiritual que caerán, una tras otra, sobre el alma de aquel que prefirió la vida mundana, hasta que llegue a verse sometido a los tormentos del fuego corporal, los cuales vendrán al fin de los tiempos [después de la resurrección de la carne]. Escucha, pues, ahora la explicación de estas tres especies»:

«*Especie primera:* La fiebre que quema, por la separación de las cosas que se ansían. Su imagen alegórica, tomada del mundo de la sensibilidad y de la fantasía, es el dragón que la Revelación describe, cuyas cabezas enumera, conforme al número de las pasiones humanas y de los malos hábitos, y que clava su aguijón punzante hasta el fondo de las entrañas del condenado, aunque su cuerpo esté lejos de allí.»

«Piensa ahora (dentro de este mundo en que vives) e imagina un rey que dominase la tierra entera, que disfrutase y poseyera todas las cosas deleitables, que amase con locura los bellos rostros, que estuviese dominado por la pasión del mando, por el ansia de sujetar a su autoridad a las gentes para que de buen grado le obedeciesen sumisas, y que, de improviso, se viese asaltado por su enemigo, el cual lo sometiese a servidumbre empleándolo en el bajo oficio de cuidar de sus perros, y esto, públicamente y a la vista de sus mismos antiguos vasallos; que, además, viese cómo su enemigo entraba en posesión de toda su fortuna y propiedades, cómo deshonraba ante sus mismos ojos a sus propias esposas y concubinas amancebándose con ellas, cómo disponía a su antojo de las riquezas de todos sus tesoros y almacenes, distribuyéndolas entre sus enemigos y adversarios.»

«Y ahora, reflexiona: ¿no ves acaso, posado sobre el corazón [de ese rey], un dragón de muchas cabezas, que clava su aguijón en lo más hondo de sus entrañas, aunque su cuerpo esté lejos de él? ¡Víctima querría que su cuerpo fuese de toda clase de enfermedades y dolores físicos, a cambio de verse libre del [tormento de aquel dragón]! Medita en esto atentamente y quizá llegues a percibir, aunque sea poco, el olor del fuego voraz, en el cual consiste el infierno encendido por Dios, fuego que sólo atormenta a los espíritus y que ha sido preparado para los que amontonan cuantiosas riquezas creyendo que eternamente les han de durar. Porque has de saber que el suplicio de cada difunto es proporcional al número de las cabezas de este dragón, las cuales son tantas cuantos son los objetos que [en la vida presente] deseó poseer. Y por eso, cuanto más pobre haya sido, cuanto menos hubiese disfrutado los placeres del mundo, tanto más ligero será su tormento; y aquel que se desligó de toda afición a las cosas mundanales, ese estará exento también de todo suplicio.»

«*Especie segunda:* La confusión que cubre de rubor por las acciones que avergüenzan. Suponte un hombre innoble, vil, pobre y débil, a quien un rey colmase de honores, dignidades, autoridad y prestigio, encomendándole el cargo de lugarteniente o virrey de su imperio, dándole libertad plena para penetrar en su harén y en su tesorería, confiado en su fidelidad; y que éste, cuando ya estuviese colmado con todos estos considerables favores, le pagase con iniquidades y violencias, abusando de su confianza por medio de fraudes en el tesoro y prostituyendo a sus esposas, a sus hijas y a sus concubinas; suponte, además, que el traidor, en medio de sus deslealtades, siguiese aparentando lealtad a su rey, porque creyera que éste no se enteraba de su traición; pero que, mientras él vive sumido en el ciénago de sus desórdenes y traiciones, advirtiese de improviso que en el techo había una claraboya desde la cual el rey le estaba mirando, y se diese cuenta entonces de que el rey se había enterado, día y noche, desde allí [de todo cuanto había hecho], si bien hasta entonces había simulado no enterarse y le había dado rienda suelta, a fin de que, multiplicando sus maldades y crímenes, aumentase también su responsabilidad, su mérito al castigo, para que en la vida futura sea atormentado con toda clase de suplicios.»

«Mira ahora a su corazón: mira cómo se quema en el fuego del rubor y de la vergüenza, aunque su cuerpo está lejos de ese fuego. ¡Cómo preferiría que su cuerpo fuese torturado con toda clase de suplicios, a cambio de verse libre de la confusión [que le atormenta]! Pues de igual manera, tú cometes en esta vida, para satisfacer tus apetitos, acciones que son espiritual y esencialmente maldades y fealdades, y tú lo ignoras creyendo que son buenas; mas en la vida futura se te descorrerá el velo que te ocultaba las reales esencias de esas acciones y se te manifestarán en sus verdaderas formas de maldad, y entonces te avergonzarás y te llenarás de tal confusión, que hasta dolores físicos experimentarás.»

«Mas si dijeres: « — Y ¿cómo se me manifestarán los espíritus y esencias reales [de mis malas acciones]?» Has de saber que esto no lo comprenderás sino con símiles. He aquí uno de ellos [1]: Si tú hubieses comido carne buena, creyendo que era de ave, y alguien te dijera: «— ¿Pero no te da vergüenza comer la carne de tu prójimo difunto, fulano?», de seguro que dirías: «— ¡Líbreme Dios de hacer eso! ¡Aunque me muriese de hambre, lo preferiría antes que eso!» Pero si, luego, al mirar [lo que habías comido] vieras que efectivamente era la carne de tu prójimo difunto que te la habían presentado cocida y que te habías engañado, reflexiona cómo te avergonzarías y te llenarías de confusión, aunque tu cuerpo no sufriese dolor alguno físico por ello. Pues asimismo verá su propia alma el maldiciente, en la vida futura, porque el espíritu de la maledicencia consiste en desgarrar la honra del prójimo y devorarla, y en la vida futura se le manifestará el espíritu y la esencia real de sus obras.»

---

[1] Suprimimos el primero de los tres símiles, por ser menos fácil de comprender la alegoría, que está tomada de un oscuro *ḥadīṯ*.

«Igualmente, si tú hubieses lanzado piedras contra un muro y alguien te dijera: «—¿Cómo no te avergüenzas de hacer eso, si las piedras rebotan contra el muro y van a caer en tu misma casa y has herido a tus propios hijos en las pupilas y todos ellos han quedado ya sin ojos?», de seguro que dirías: «—¡Líbreme Dios de hacer tal cosa!» Mas él replicaría: «—Entra a tu casa.» Y tu entrarías y verías que [lo que te había dicho] era verdad. ¡Reflexiona, pues, cómo se llenaría entonces de vergüenza tu corazón y cómo te confundirías de pesar por la acción que cometiste creyéndola indiferente, cuando a los ojos de Dios era gravísima! Pues bien: este símil expresa el significado espiritual de la envidia que tienes de tu prójimo; porque, efectivamente, tu envidia en nada le perjudicaba a él; pero, en cambio, ella se revuelve contra ti mismo y destruye la vida sobrenatural de tu alma y traspasa el mérito de tus buenas acciones al libro del haber de tu prójimo; y esas buenas acciones eran tu consuelo, eran para ti más caras que las pupilas de tus hijos, ¡porque eran la condición necesaria para conseguir la felicidad eterna! ¡Por eso, cuando este valor espiritual se te manifieste, reflexiona cómo te consumirás con el fuego de la propia vergüenza, aunque tu cuerpo esté bien lejos [de sufrir físicamente tormento alguno]!.....»

«Estos símiles de la maledicencia y de la envidia te bastan, a título de ejemplos, para inferir, por analogía, que toda acción prohibida por la ley religiosa, es prohibida, en atención a su espíritu y esencia, que son malos; aunque su exterior y apariencia sean buenos a juicio del que mira sólo con los ojos carnales, la fealdad moral de lo interior no se oculta a la mirada del espíritu alumbrado por la lámpara de la luz divina. Y a esto alude la doctrina del Profeta cuando dice: «En el día del juicio, se presentará el mundo, bajo la figura de una vieja de feo rostro, de piel negra, de aspecto tan horroroso, que todo el que la vea exclamará: «—¡Dios me libre de ella!» Pero se les dirá entonces: «—¡Esta vieja es vuestro mundo, que tan ardientemente amasteis!» Y ellos sentirán en sí mismos tal rubor y confusión, que preferirían el infierno, a cambio de verse libres de tamaña vergüenza.»

«Y si todavía deseas comprender mejor cómo habrá de ser esa vergüenza, escucha la historia de un hombre, hijo de reyes, que se casa con una joven hermosísima, princesa real como él: en la noche misma de sus bodas, bebe y se embriaga y equivoca la puerta del tálamo nupcial, y saliendo ebrio de palacio, vaga errante por los campos, hasta que vislumbra el resplandor de una lámpara, y creyendo que allí está la cámara nupcial, se dirige hacia ella; penetra en aquella mansión y ve unas cuantas personas dormidas; les grita y no le responden; cree que, en efecto, duermen; busca a la novia entre ellas; distingue entre todas las personas que duermen a una que está cubierta de vestidos nuevos y, creyendo que aquélla es la novia, se acuesta a su lado, comienza a besarla, la cubre con su cuerpo, introduce su lengua en su boca y sorbe su saliva, deleitándose hasta el colmo, en medio de su embriaguez, con el contacto de los humores que segrega el cuerpo de la que el cree su novia, humores que él supone también olorosos cosméticos con que ella se ha perfumado para él. Mas, así que amanece y se levanta, advierte que está dentro de un sarcófago de zoroastras y que las personas que [a su parecer] dormían, son cadáveres, y que ésta [que él creía su novia] es una horrible vieja, recién muerta, embalsamada y envuelta en un sudario nuevo; entonces siente que se le han quedado en su boca y en su nariz residuos de los humores segregados con la saliva y la mucosidad de la vieja, y se da cuenta de que lleva el cuerpo manchado de sus excrementos, que desde la coronilla de la cabeza hasta los pies va lleno de sus porquerías. Después comienza a pensar en que ha cohabitado con ella y ha sorbido su saliva; y de pronto se apodera de su corazón tan intensa confusión y vergüenza, que desearía que Dios lo sepultase en el fondo de la tierra para poder así borrar de su memoria el recuerdo de lo que ha hecho; pero este recuerdo, lejos de borrarse, persiste y se reitera constantemente; es más: su alma tiene tan presente el mal que ha hecho, que desearía poner entre ella y ése mal un abismo infinito de distancia; y aunque su cuerpo está ya bien lejos de los hechos que le producen tal horror y vergüenza, continúa no obstante torturándole su memoria a cada momento, haciéndole temblar de rubor y vomitar de asco. Procura, sin embargo, evitar que alguien se entere de lo que ha hecho, pues eso aumentaría su tristeza. Mas he aquí que en aquel mismo instante se tropieza con su padre y toda su familia que han salido a buscarle y que se han dado cuenta de todos los hechos vergonzosos que ha cometido.»

«Este, pues, será el estado del que se entrega al goce de los placeres del mundo: así se le manifestará en la vida futura el sentido espiritual y el valor esencial de esos placeres.....»

«*Especie tercera:* El dolor de haber perdido las cosas dignas de ser amadas. Imagina que tú mismo, en compañía de varios camaradas, penetráis en una región envuelta en tinieblas y que en ella hay unas piedras, cuyos colores son invisibles [en medio de la oscuridad]. Tus camaradas te dicen: «— Recoge de estas piedras cuantas puedas, porque quizá haya entre ellas algunas que te sean útiles cuando salgamos de esta región tenebrosa.» Pero tú les respondes diciendo: «— ¿Y qué voy a hacer con ellas? ¿Voy acaso a echarme encima ahora ese peso y a fatigarme cargado de piedras, cuando no sé para qué me han de servir? ¡Eso sería estupidez supina! ¡El hombre discreto no deja el descanso presente y positivo, a cambio de algo que espera conseguir a largo plazo, pero sin seguridad alguna!» Toman, pues, entonces todos tus camaradas cuantas piedras pueden llevar consigo, y tú rehusas imitarles tratándoles de necios y burlándote de su estupidez, porque los ves caminar penosamente abrumados bajo el peso de sus fardos, mientras que tú marchas ligero con toda comodidad corriendo por el camino y riéndote de ellos. Mas, así que han atravesado la región tenebrosa, miran las piedras, y he aquí que son perlas y rubíes, cada una de las cuales vale mil doblones; y vendiéndolas en seguida, consiguen con su precio conquistar toda clase de honores y bienandanzas y alcanzar la dignidad de reyes de la tierra. Y entonces te cogen por su cuenta y se burlan de ti sometiéndote al bajo oficio de cuidar de sus bestias de carga y dándote por todo sustento una cantidad exigua de las sobras de lo que comen. Y ahora, ¿qué te parece? ¿Cómo te quemará el corazón el fuego del dolor por haber perdido [lo que pudiste ganar], aunque tu cuerpo no sufra [físicamente sus quemaduras]? Cuántas veces no dirás: «¡Cómo me pesa ahora el haber sido negligente en el servicio de Dios! ¡Ojalá pudiese volver otra vez, para obrar de modo distinto del que entonces obré!» Y a tus camaradas les suplicarás (*Alcorán*, VII, 48): «— Derramad sobre nosotros un poco de agua o de las delicias que Dios os ha otorgado.» Pero ellos te responderán: «— Esto te está vedado. ¿Acaso no te burlabas y reías de nosotros? ¡Ahora, pues, es preciso que nos burlemos de ti, como tú te burlaste entonces de nosotros!» De la pena que sentirás, hasta las venas de tu corazón se romperán a cada instante; pero de nada te servirá tu dolor, y para consolarte dirás: «La muerte me librará de esta angustia.»

«Pues bien: ten presente que asimismo se verá en la otra vida aquel que en ésta hubiese dejado de practicar la virtud; pero [con la grave diferencia de que] no podrá esperar que la muerte le libre de su tristeza, porque esta tristeza será eterna e incesante, y, además, el pesar irá intensificándose cada día, aunque el cuerpo no pueda sentir dolor alguno. Y éste es el sentido de aquellas palabras de Dios [en el *Alcorán*]: «Derramad sobre nosotros un poco de agua o de las delicias que Dios os ha otorgado. Mas ellos les responderán: Dios ha vedado ambas cosas a los infieles.» Porque, además, derramará Dios sobre [sus elegidos], sobre los que guiados por la luz de la fe practicaron la virtud, los esplendores de la hermosura de su rostro, cuya contemplación les producirá una tal delectación, que con ninguno de los placeres de este mundo puede compararse. Más aún: como asegura el Profeta en sus tradiciones, dará Dios al último condenado que salga del fuego recompensa equivalente al décuplo de este mundo; pero no en el sentido del décuplo de su extensión o cantidad, sino en el sentido de diez veces su valor espiritual, al modo que la perla vale diez veces el caballo, no en peso y cantidad, sino en valor pecuniario, porque su precio es diez veces mayor.»

«Debes saber también que si Dios niega esos deleites [a los réprobos], su prohibición no es del mismo género que la prohibición del amo que niega sus favores a su esclavo, tan sólo por ira o por capricho de su libre albedrío, que puede experimentar cambio, sino más bien es semejante a la prohibición, impuesta por Dios al blanco, de que sea negro, mientras es blanco, o bien a lo que es cálido, de que sea frío, mientras es cálido. Y en esta prohibición no cabe concebir cambio alguno. Mejor aún será este otro símil: Si a un sabio eminente le dijese un anciano decrépito e ignorante, de esos que son tontos de nacimiento y que jamás estudiaron ciencia alguna ni siquiera han aprendido su lengua: «Infunde en mi alma algunas ideas sutiles de tu ciencia», y le respondiera [el sabio]: «Dios lo ha vedado esto a los ignorantes», querría decir con ello que la preparación indispensable para recibir tal infusión se adquiere tan sólo con talento natural y con largo estudio de la ciencia, después de aprender además la lengua árabe, el léxico y otras muchas cosas; y faltando la aptitud, es imposible enseñar, como es imposible infundir el calor en la frialdad, mientras la frialdad persista. No creas, por tanto, que Dios estará airado contra ti y que por eso te castigará como para vengarse; pues [en ese caso] te ilusionarías después con la esperanza del perdón diciendo: «No me ha castigado ni me han acarreado mal alguno mis pecados.» Antes bien, el castigo es consecuencia necesaria del pecado, como la muerte es consecuencia necesaria del veneno.»

«Ten en cuenta también que ese dolor [de haber perdido la felicidad del cielo] es un dolor perenne, porque su origen es la mutua oposición entre dos atributos [del alma], oposición que jamás dejará de existir. Así, por ejemplo: el que está colgado de una cuerda atada al cuello o al pie, siente dolor, no por la forma de la cuerda ni tampoco por la forma de la ligadura, sino solamente por la mutua oposición entre dos cualidades: la cualidad física [de su cuerpo] que tiende naturalmente hacia abajo, y el obstáculo violento del cable que se opone a aquella tendencia natural; y de esta oposición mutua se engendra el dolor. Pues, asimismo, el espíritu humano es, por razón de su natural origen, un ser espiritual y divino, y siente por exigencia de su naturaleza un vivo anhelo, un amor apasionado, de dirigirse hacia el mundo de lo alto, que es el mundo de los espíritus, y de formar parte de aquella sublime sociedad; pero los vínculos y las cadenas de las pasiones le arrastran hacia el fondo del abismo, que son los deleites de este mundo de acá abajo; esta cualidad accidental domina violentamente a la otra cualidad natural y le impide que consiga el objeto o fin a que tiende; y el dolor se engendra de esta mutua contradicción entre ambas tendencias. También el fuego, si produce dolor, es por la mutua oposición [entre dos tendencias], pues lo conveniente al organismo es la persistencia de la unión [entre los elementos que lo integran]; pero el fuego se opone a esta unión desintegrándolos. Si no hubieses visto el fuego y oyeras decir que una cosa etérea y sutil te causaría un vivo dolor al ponerse en contacto con tu cuepo, de seguro que lo negarías diciendo: «Una cosa que no tiene dureza ni consistencia alguna, ¿cómo ha de causar dolor por su contacto?»

«Has de saber, además, que la mutua oposición de tendencias produce dolor, tanto si la causa es extrínseca como si es intrínseca [al sujeto], pues el virus del alacrán, inyectado en un miembro, duele por su excesiva frialdad, que se opone al calor natural del cuerpo. No creas, pues, que todos los dolores penetran desde fuera. Y si dijeres que el alacrán pica desde fuera no más, advierte que el dolor de muelas y el dolor de ojos no son menos intensos que el [de la picadura del alacrán], y, sin embargo, su causa reside en la fluxión de cierto postema o humor interior, que se opone a la complexión orgánica del ojo y de la muela, y no es, por eso, más soportable que la picadura del alacrán y de la culebra.»

«Ahora, pues, ten en cuenta que el conflicto de dos opuestas cualidades o tendencias dentro del corazón humano produce también en éste un dolor que no es menos intenso que el dolor de las muelas y de los ojos. Un caso típico [que así lo demuestra, tomado] de la menos violenta de las pasiones, es el del avaro hipócrita, cuando se le pide un regalo, ante una muchedumbre de gentes, a cuyos ojos quiere pasar por generoso: su corazón se siente torturado por el conflicto entre ambos deseos, puesto que la avaricia le exige que no dé lo que le piden, y el amor de la buena fama le mueve a otorgarlo; y su corazón, sometido [a la atracción opuesta de] ambos deseos, es cómo una persona que fuese partida en dos mitades con una sierra. He aquí, pues, un símil del dolor [que el alma experimentará en la vida futura] por la pérdida [de lo que ama], dolor cuya intensidad será proporcional a la medida en que se le manifieste la nobleza y valía de lo que ha perdido, la cual no puede apreciarse en todo su real y positivo valor dentro de esta vida, sino únicamente dentro del mundo de la iluminación sobrenatural, cuyas noticias son de tan sublime alteza, que no se os pueden explicar.»

«Has de saber que estas tres especies [de castigo espiritual, que acabo de explicar] están subordinadas entre sí. La primera especie de pena que el alma del difunto tiene que sufrir, es la fiebre que quema por la separación de las cosas que se ansían, o sea el dragón del amor de las cosas mundanales. Por eso [la Revelación] supone este suplicio en el sepulcro. Y este tormento es el que precede a los otros, porque, en el instante de la muerte, lo que domina al corazón del hombre es el dolor de verse separado de los honores, riquezas, dignidades y bienestar que deja en este mundo. Despues de esto, se le hace evidente y manifiesto el sentido espiritual, la esencia verdadera, la fealdad intrínseca de sus malas obras. Esto le sobreviene en el momento de sumergirse por completo en el seno de la muerte y después de que las cosas todas de este mundo, con sus cualidades, se hayan desvanecido ya ante su vista, como cubiertas por un velo. Cuanto más digna de castigo fuese la acción mala, por su mayor fealdad, tanto más fácilmente se le hará manifiesta su intrínseca malicia y le producirá mayor rubor y confusión. Por eso [la Revelación] atribuye este [segundo] suplicio al día del juicio: porque éste acaecerá entre la permanencia del alma en el sepulcro y su definitiva mansión en el fuego. De aquí que diga Dios, refiriéndose a ese día del juicio (*Alcorán,* LXVI, 8): «En el día en que no cubrirá de vergüenza al Profeta y a los que en él creyeron.» En cuanto al dolor de haber perdido las cosas dignas de ser amadas, se apoderará del condenado, solamente al fin, cuando ya resida en la mansión del fuego eterno. Y esto, porque con el transcurso del tiempo que hace que está alejado del mundo, quizá se le haya amortiguado ya la tortura que le causaba el anhelo de volver a gozar de él; e, igualmente, a fuerza de ver manifiesta la intrínseca fealdad de sus pecados, durante tan largo tiempo, necesariamente ha tenido que irse disipando su vergüenza y su confusión, pues la tortura del rubor sobreviene siempre de improviso, en los primeros momentos en que el pecado se descubre, y después va el hombre habituándose en cierto modo a esa tortura. Pues bien: cuando ya la intensidad de ambos suplicios espirituales se ha entibiado algo, es cuando surge el dolor de haber perdido la felicidad [del paraíso], porque sólo entonces se hace patente la grandeza de lo que se ha perdido. Además, este dolor permanece hasta el fin y parece que no tendrá fin. Y todo esto tienes que conocer con certeza que así debe ser, si te conoces a ti mismo y sabes que no has de morir, sino que únicamente tus ojos perderán la facultad de ver y tus orejas la de oír y tus miembros la de moverse; pero tu esencia real y verdadera, aquélla por la cual tú eres tú, ésa no se aniquilará por la muerte, en modo alguno; lo único que te sucederá es que tu modo de ser, tu estado, cambiará; pero contigo continuarán existiendo tus ideas, tus percepciones internas, tus pasiones, y por eso, tu suplicio consistirá en la pena de verte separado de todo lo que amabas, en la vergüenza de ver manifiesta [la fealdad de tu conducta] y en el dolor de haber perdido una felicidad cuya importancia sólo después de la muerte y no antes has conocido. Y todos estos tormentos serán los preámbulos del castigo sensible corpóreo. Porque éste también es cosa positiva, que tiene su época determinada, según los textos del Alcorán y las enseñanzas del Profeta» (pp. 338-351).

II — AYYUHĀ

Libro titulado ¡Oh Hijo! (كتاب أيّها الولد). Edición de Kazán, año 1905 de J. C. Es un opúsculo de 48 pp., incluyendo el texto árabe entre paréntesis, más su versión y comentario turco, a continuación de cada frase. La edición es incorrecta y negligente, aunque vocalizada.

ANÁLISIS

Contiene una serie de exhortaciones piadosas, dirigidas por Algazel a uno de sus hijos espirituales, sin división de capítulos o artículos. Cada exhortación o recomendación va encabezada con la exclamación que sirve de título al opúsculo. Es, pues, éste una especie de manual de *ṣūfismo,* en forma de epístola privada, dirigida a un novicio o aspirante, que había consultado a Algazel sobre las cuestiones esenciales de la doctrina ascética. Este opúsculo es posterior al *Iḥyā'*, citado en las pp. 43, 46.

EXTRACTOS

«¡Oh hijo! Uno de los consejos que el Profeta dió a su pueblo fué éste: «La señal de que Dios se ha apartado de su siervo, consiste en que éste se ocupe en lo que no le importa. Si pues el hombre deja pasar una sola hora de su vida en ocupación distinta de aquella para la cual ha sido creado, merece que su dolor sea largo y prolijo en el día del juicio. El que pasó ya de los cuarenta años sin que sus virtudes superen a sus vicios, prepárese para ir al infierno.» Con sola esta recomendación tiene bastante el discreto (p. 2).

«¡Oh hijo! Fácil es dar un consejo. Lo difícil es aceptarlo o recibirlo. A los que se dejan llevar de sus apetitos les es muy amargo aceptar consejos, porque las cosas que se les prohiben son muy amables para sus corazones. Sobre todo ocurre esto con el que se dedica al estudio de las ciencias teóricas, preocupándose tan sólo de las superfluas cuestiones del derecho canónico, de sus propias concupiscencias y de los caminos para lograr los bienes de este mundo. Ese tal se cree que la ciencia por sí sola es medio suficiente para conseguir la propia salvación, sin necesidad de las obras. Tal es la creencia de los filósofos. ¡Loado sea Dios Excelso! No conoce, el que así piensa, en qué estriba el valor de la ciencia, puesto que, sin la práctica, toda su ciencia le servirá tan sólo de argumento más concluyente en contra suya, según aquello que dijo el Profeta: «En el día del juicio será sometido al suplicio más grave el sabio a quien de nada le aprovechó su ciencia.» Y asimismo se refiere que Ŷunayd se apareció en sueños, después de morir, y, preguntado acerca de su suerte en la otra vida, exclamó: «¡Perdidas fueron las explicaciones verbales y reducidas quedaron a la nada las sutiles alusiones de la teología mística! ¡Sólo me han servido de algún provecho las oraciones rituales que postrado recité en mis vigilias nocturnas!» (p. 4).

«¡Oh hijo! No estés falto de obras ni vacío de sentimientos religiosos. Ten por cierto que la ciencia, por sí sola, de nada sirve. Es como si un hombre valiente y aguerrido, estando provisto de diez espadas indias y pertrechado de otras armas, se viese atacado en el desierto por un león feroz. ¿Qué te parece? ¿Crees que las armas le servirían para evitar el daño que le amenazaba, sin emplearlas y sin esgrimirlas? Pues tampoco lo que se sabe sirve para evitar [el peligro del infierno], si no se le pone en ejercicio y en práctica. Y así, aunque un hombre lea cien mil cuestiones científicas y las aprenda y las enseñe, pero sin practicarlas, no le serán de provecho alguno, a no ser mediante la práctica. Es como si un hombre tuviese calentura y sufriese del cólera, cuyo tratamiento terapéutico consistiera en propinarle una poción de ojimiel; claro es que no se curaría, sino tomándola. De modo que, aunque hayas leído la ciencia durante cien años y hayas reunido mil libros, de ninguna preparación te servirá todo eso para que la misericordia de Dios te acoja, sin la práctica. Así lo afirma Dios mismo, añadiendo que el hombre no tiene sino lo que trabaja, y que quien desee encontrar a su Señor, debe de practicar las buenas obras; porque la recompensa será proporcional a aquello que hubiese practicado, pues, en verdad, los que hubieren creído y obrado el bien, gozarán de los jardines del paraíso como morada. Así también se afirma en estos *ḥadīṯ* del Profeta: «En cinco cimientos se basa el edificio del islam: la confesión de que no hay más que un solo Dios y que Mahoma es su siervo y su enviado; la práctica de la oración; el pago de la limosna legal; el ayuno del mes de ramadán y la peregrinación a la Meca, para todo el que pueda emprender el camino.» «La fe consiste en afirmar de palabra, en asentir de corazón, y en practicar de hecho los artículos fundamentales del islam.» Incontables son los textos revelados que prueban la necesidad de las obras, porque si bien es cierto que el siervo de Dios alcanza el cielo por la gracia y generosidad de Dios, sin embargo, también lo es que no lo logra sino después de que él mismo se prepara sirviendo a Dios con su libre albedrío, porque la misericordia divina siempre está cerca de aquellos que bien obran. Y si alguien dijere: ¿Pero acaso no se alcanza también el cielo con la sola fe? Responderemos: Sí, por cierto; mas cuando se alcanza, ¡cuántos obstáculos no habrá tenido que salvar hasta llegar al cielo! Y el primero de esos obstáculos es precisamente el de la misma fe, es decir, que no sabrá si le será o no saludable, si cuando llegue al cielo no se encontrará defraudado. Decía al-Ḥasan de Basora [1]: «Dirá Dios a sus siervos el día del juicio: «— Entrad, ¡oh siervos míos!, a mi paraíso, por mi misericordia, y participad de él según vuestras obras» (p. 7).

---

[1] Fundador de una escuela de teología dogmática, gran jurisconsulto y *ṣūfī*, nació en Medina y murió en Basora el 728 de J. C.

«¡Oh hijo! Mientras no practiques, no encontrarás la recompensa. Sirvió a Dios un hombre, de los hijos de Israel, durante setenta años, y queriendo el Señor purificarlo más que a sus propios ángeles, le envió uno de ellos para que le dijese que, a pesar de aquella devoción con que había servido a Dios, no era digno del paraíso. Y cuando el ángel le comunicó esta noticia, exclamó el devoto: «Creados fuimos para servir a Dios y por eso conviene que le sirvamos.» Cuando el ángel regresó, dijo: «¡Oh Dios mío! Tú sabes mejor que nadie lo que tu siervo ha dicho.» Y el Señor dijo: «Puesto que él no se ha separado de nuestro servicio, tampoco nos separaremos nosotros de él, pues somos generosos. Sed testigos, ángeles míos, de que le he perdonado.» Dice el Profeta de Dios: «Examinaos, antes de que se os someta a examen; y pesad vuestras obras, antes de que os sean pesadas.» Y Alí dijo: «El que piense que sin trabajo llegará, en vano confía; y el que crea que llegará gastando mucho esfuerzo, en vano trabaja.» Al-Ḥasan de Basora decía: «Aspirar al cielo sin buenas obras es un pecado.» Y añadía: «La verdadera ciencia estriba en dejar de dar importancia a las propias obras, no en dejar de obrar. El listo es aquel que subyuga sus apetitos y obra con la mira puesta en lo que tras de la muerte le ha de sobrevenir. El necio es el que sigue sus apetitos y pasiones y, sin embargo, quiere obtener de Dios el perdón» (p. 9).

«¡Oh hijo! ¡Cuántas noches pasaste despierto en el estudio reiterado de la ciencia y en la lectura de los libros, privándote del sueño, sin que yo sepa qué intención te movió a ello! Si te propusiste conquistar las riquezas de este mundo, procurarte sus vanidades, lograr sus altos puestos, rivalizar en fama y prestigio con tus iguales y semejantes, ¡ay de ti, desgraciado de ti! Mas si tu propósito fué resucitar en tu alma el recuerdo de la ley del Profeta, corregir tus hábitos morales y refrenar tus malas pasiones, ¡feliz de ti, dichoso tú! Verdad dijo el que dijo: «La vigilia de los ojos, abiertos para mirar lo que no sea tu rostro [¡oh Señor!] es tiempo perdido; y las lágrimas derramadas por la privación de toda cosa que no seas Tú, son vanas e inútiles» (p. 10).

«¡Oh hijo! Vive cuanto quieras, pero morirás. Ama lo que quieras, pero de ello te has de ver separado. Haz lo que quieras, pero por ello serás premiado o castigado» (p. 10).

«¡Oh hijo! ¿Qué sacaste de provecho aprendiendo la teología escolástica y la polémica, la medicina y la literatura, la poesía y la astronomía, la métrica, la gramática y la sintaxis, sino perder el tiempo de tu vida a los ojos de la Majestad divina? En el Evangelio de Jesús he visto escrito [1]: «Desde la hora en que el cadáver es depositado en el ataúd, hasta que lo colocan al borde de la tumba, Dios le pide estrecha cuenta de su vida, haciéndole cuarenta preguntas, la primera de las cuales es ésta: «¡Oh siervo mío! ¡Años enteros cuidaste de hacerte grato a los ojos de los hombres, y ni una sola hora procuraste hacerte grato a mis miradas, aunque todos los días tuve Yo fijos mis ojos en tu corazón, ¡oh siervo mío!, viendo lo que tú hacías por amor de las criaturas, mientras mis bondades te envolvían por todas partes! ¿No fuiste acaso sordo, sin dar oído a mis llamamientos?» (p. 11).

«¡Oh hijo! La ciencia sin la práctica es locura; y la práctica sin la ciencia no existe. Ten entendido que toda ciencia que no te aleje de los pecados ni te mueva a obedecer a Dios, tampoco te alejará, el día de mañana, del fuego infernal. Si ahora no obras el bien ni reparas el tiempo perdido en los días pasados, dirás el día del juicio: «¡Déjanos volver, Señor, a practicar la virtud!»; pero se te replicará: «¡Ah necio!, ¿acaso no vienes de allí?» (p. 11).

«¡Oh hijo! Pon el ideal en el espíritu, la aversión en la concupiscencia y la muerte en el cuerpo, porque tu morada es la tumba, y los habitantes de los cementerios te están mirando cada instante, esperando cuándo llegarás a reunirte con ellos. ¡Guárdate bien de llegar a ellos sin provisiones para el viaje! Decía Abū Bakr [2], el amigo sincero de Dios: «Estos cuerpos humanos son o jaulas de pájaros o establo de bestias.» Medita, pues, de cuál de estos dos animales eres tú mismo. Si eres de las aves que vuelan por las alturas, cuando oigas el tintineo del atabal que te diga: «¡Regresa!», ascenderás volando, hasta tomar asiento en las más altas torres de los jardines celestiales, según lo que afirmó el Profeta [al morir su compañero, Saᶜd, hijo de Muᶜāḏ]: «Hasta el trono del Misericordioso se conmovió por su muerte»[1]. ¡Líbrete Dios, en cambio, si eres de las bestias, pues dice el Señor: «Estos son como los brutos; todavía andan más extraviados que ellos por su camino» (*Alcorán,* VII, 178). No vivas, pues, confiado en que, al morir, no te has de ver trasportado desde el rincón de tu casa al abismo del infierno. De al-Ḥasan de Basora se cuenta que en cierta ocasión le dieron un vaso de agua fresca y que, al tomarlo en su mano, sufrió un síncope dejándolo caer de la mano. Cuando volvió en sí le preguntaron: «—¿Qué te ha pasado, Abū Saᶜīd?» Y respondió: «—Es que me ha venido a la memoria el ansia con que los condenados del infierno ruegan a los bienaventurados del cielo diciéndoles (*Alcorán,* VII, 48, p. 13): «¡Derramad sobre nosotros algo de agua!»

---

[1] Cfr Asín, *Logia et Agrapha*, nº 165.

[2] El sucesor de Mahoma en el califato.

«¡Oh hijo! Si la sola ciencia te bastase, sin necesidad de la práctica de la virtud, vano e inútil sería en verdad el pregón divino [en el día del juicio]: «¿Hay acaso alguno de los que pidieron, de los que se arrepintieron, de los que hicieron penitencia?» Refiérese que un grupo de Compañeros del Profeta interrogáronle por la suerte de ᶜAbd Allāh, hijo de ᶜUmar, y el Profeta les dijo: «—¡Feliz de él, si hubiese hecho oración durante la noche!» Y en otra ocasión dijo a uno de sus Compañeros: «—¡Fulano! No duermas mucho, porque el mucho dormir deja pobre al hombre para el día del juicio» (p. 14).

«¡Oh hijo! En medio de la noche despiértate para orar. Así nos lo manda el Señor (*Alcorán,* LI, 18): «Y al amanecer, pedían perdón de sus pecados.» Y en otro lugar (III, 15), habla de los que imploran el perdón de Dios todas las madrugadas. Dijo el Profeta: «Tres voces son las que Dios ama: el canto del gallo; la voz de los que recitan el Alcorán, y la voz de los que piden perdón a Dios a la hora del alba.» Sufyān al-Ṯawrī [1] decía: «Dios ha creado un viento que sopla al amanecer, para que eleve hasta el Rey Omnipotente y Glorioso las plegarias y los actos de contrición.» Y también decía: «A prima noche, lanza un heraldo angélico este pregón desde debajo del trono divino: «¿Acaso no pasarán la noche en vela los devotos?» Y vigilan y rezan cuanto Dios quiere. Luego, a media noche, otro heraldo grita: «¿Acaso no velarán los adoradores?» Y se levantan y rezan hasta el amanecer. Al venir el alba, grita otro heraldo: «¿Acaso no velarán los penitentes?» Y se levantan y piden a Dios perdón. Y, por fin, cuando ya ha amanecido, otro heraldo grita: «¿Acaso no velarán los negligentes?» Y se levantan de sus lechos, como los muertos resucitarán de sus tumbas» (p. 16).

---

[1] Saᶜd, hijo de Muᶜāḏ, murió mártir a consecuencia de las heridas recibidas en la batalla del *Foso,* el año 5 de la héjira. Y como a sus funerales hubiese asistido poca gente, el Profeta aseguró que su alma había sido llevada al cielo por los mismos ángeles. Cfr. *Iṣāba,* III, 87, nº 3.197.

«¡Oh hijo! Entre las recomendaciones del sabio Luqmān [2] a su hijo, refiérese ésta: «Que no sea el gallo más despierto que tú, puesto que él canta a la hora del alba, mientras que tú duermes.» Cuán bellamente se expresó el poeta cuando dijo: «En la oscuridad, en medio de la noche, una paloma sobre una rama gime, mientras que yo duermo. ¡Por la casa de Dios juro que no he sido sincero!, puesto que si con pasión lo amase, no se me adelantarían los animales con sus gemidos. Pretendo que estoy loco de pasión y enamorado de mi Señor, pero no lloro, mientras los animales gimen» (p. 16).

«¡Oh hijo! Toda la médula de la ciencia consiste en que sepas qué es la devoción o servicio de Dios y qué es la obediencia. Ten, pues, entendido que la devoción y la obediencia no son otra cosa que el estricto cumplimiento de la ley de Dios, tanto de sus preceptos como de sus prohibiciones, así en las palabras como en las acciones. Quiere decir que cuanto digas o hagas, calles u omitas, habrá de ser sometiéndote a su ley. De modo que si, por ejemplo, ayunas el día de Pascua o los días de la desecación de las carnes al sol [1], serás tan rebelde a la ley divina, como si oras con un traje robado, porque, si bien en ambos casos exteriormente realizas un acto de devoción, realmente pecas» (p. 17).

---

[1] Teólogo y fundador de una escuela jurídica ortodoxa, hoy extinguida; fué también asceta. Vivió en Kūfa y murió en 777 de J. C.

[2] Personaje casi mítico, paralelo al Esopo clásico, del cual hace mención el *Alcorán* en la azora XXXI.

¡«Oh hijo! Es necesario, por lo tanto, que tus palabras y acciones se conformen con la ley divina, pues la ciencia y la práctica, sin sumisión a la ley, son extravío. Conviene asimismo que no te dejes extraviar por las frases y palabras que los *ṣūfíes* dejan escapar en sus raptos extáticos, porque el recorrido de este camino místico hay que llevarlo a cabo por medio del combate espiritual, refrenando los apetitos de la sensualidad, mortificando las pasiones del alma con la espada de la disciplina ascética, y no diciendo esas vanas palabras de entusiasmo místico ni otras fútiles bagatelas. Ten entendido que la lengua charlatana y el corazón duro y repleto de negligencia y pasiones son señales de condenación. Mientras no mates la concupiscencia mediante el sincero combate espiritual, no resucitarás tu corazón con las luces de la intuición» (p. 18).

«¡Oh hijo! La condición primera es que tu creencia sea ortodoxa, sin que en ella haya innovación herética alguna. La segunda es la penitencia sincera, sin que reincidas en la vileza del pecado. La tercera es dar satisfacción a todos cuantos de ti algo reclamen, sin que quede uno solo que pueda exigirte algo que le debas. La cuarta es que aprendas de la ley religiosa lo estrictamente preciso para saber cumplir los mandamientos de la ley de Dios; y después, de los conocimientos relativos a la vida futura, los necesarios para salvarte. Todo lo demás no es obligatorio. Refiérese que al-Šablī [1], después de haber servido como fámulo a cuatrocientos maestros espirituales, decía: «He leído cuatro mil *ḥadīṯ;* pero después escogí de todos ellos uno tan solo, que es el que aplico en la práctica, sin hacer caso de los demás, porque reflexioné y encontré que sólo en él consistía mi salud y mi liberación, y que la ciencia toda de los antiguos y modernos en él estaba implícita y que, por tanto, con solo él me bastaba. Y es éste el *ḥadīṯ:* «Dijo el Profeta a uno de sus Compañeros: Obra para las cosas de este mundo, en proporción del tiempo que en él has de vivir. Obra para la vida futura, en proporción de la eternidad que en ella has de permanecer. Obra para Dios, según la necesidad que de El tienes. Obra para el infierno, según la resistencia que encuentras para soportar su ardor» (p. 20).

---

[1] El día de Pascua es el siguiente al ayuno del mes de ramaḍān; los otros tres días a que alude, son los tres siguientes a la fiesta de los sacrificios o Pascua de los carneros, durante los cuales se ponían a secar los trozos de las reses sacrificadas.

«¡Oh hijo! Si aplicas en la práctica este *ḥadīṯ,* no necesitarás de mucha ciencia. Medita también en este otro caso ejemplar: Ḥātim al-Aṣamm [2] era de los discípulos de Šaqīq el de Balj [3] y le preguntó éste un día: «— Desde hace treinta años que me acompañas, ¿qué es lo que has sacado en limpio? Y le respondió: «— Ocho verdades útiles que me bastan, porque en ellas estriba mi salvación.» «— ¿Y cuáles son?» — le preguntó Šaqīq. A lo cual respondió Ḥātim: «— La 1ª es que he observado a los hombres todos y he visto que cada cuál tiene su amigo y querido, al cual ama y quiere con pasión. Unos de esos amigos le acompañan hasta la enfermedad de que muere, y otros, hasta el borde de la tumba; pero después se marchan y lo abandonan dejándolo solo, sin que penetren con él en el sepulcro, ni le hagan amable compañía ninguno de ellos. Reflexioné, pues, y me dije: El mejor amigo del hombre será aquel que penetre con él en el sepulcro para hacerle compañía. Y encontré que ese amigo no era otro que las obras buenas [1]. Tomélas, pues, por amigos, para que me sirviesen de lámpara en mi tumba y no me dejasen abandonado y solitario. La 2ª verdad útil es que he visto que las gentes obedecen al impulso de sus pasiones y se lanzan presurosas a gozar de los objetos de su concupiscencia. Reflexioné entonces acerca de aquellas palabras de Dios *(Alcorán,* LXXIX, 40): «Mas aquel que tiemble ante la majestad de su Señor y prohiba al alma sus concupiscencias, tendrá el paraíso por morada»; y, convencido de que la palabra del *Alcorán* es verdadera y sincera, me lancé con decisión a contrariar los impulsos de la concupiscencia y me apresuré a combatirla, prohibiendo a mi alma las exigencias de las pasiones, a fin de que esta disciplina ascética la sometiese a la obediencia de Dios. La 3ª verdad útil es que yo he visto que todos y cada uno de los hombres se afanan por lograr los falsos y aparentes bienes de este mundo, hasta que logran atraparlos y cogerlos con sus manos. Reflexioné entonces acerca de aquellas palabras de Dios *(Alcorán,* XVI, 98): «Lo que vosotros poseeis, pasa; pero lo que posee Dios, perdura»; y generosamente me desprendí de cuantos bienes mundanos hube logrado, dándolos por amor de Dios y distribuyéndolos entre los pobres, para lograr así un tesoro en mi favor cerca de Dios [2]. La 4ª verdad útil es que yo he visto a algunas gentes que creen que su nobleza y gloria consiste en la muchedumbre de parientes y allegados, de que en vano se ufanan; otras gentes veo que la cifran en la gran cantidad de sus caudales y de sus hijos, de que se glorían; otras, en cambio, fundan su nobleza en arrebatar por la violencia sus bienes a los prójimos, en tratarlos injustamente y en derramar su sangre; otras, en fin, la cifran en dilapidar, gastar y derrochar su fortuna. Reflexioné entonces acerca de aquellas palabras de Dios *(Alcorán,* XLIX, 13): «El más digno de vosotros a los ojos del Señor es aquel que más le teme»; y preferí el temor de Dios, porque creí que el *Alcorán* es verdad segura y que, en cambio, lo que todas esas gentes creen y presumen es vana y caduca ilusión. La 5ª verdad útil es que yo he visto cómo las gentes se censuran mutuamente y se quitan la fama unas a otras, y encontré que todo esto nace de la envidia que se tienen en materia de riqueza, de prestigio social y de saber. Reflexioné entonces acerca de aquellas palabras de Dios *(Alcorán,* XLIII, 51): «Nosotros somos quien les distribuímos los medios de subsistencia en este mundo»; y saqué la consecuencia de que si Dios es quien desde la eternidad ha distribuído entre los hombres sus dones, no tengo por qué envidiar a nadie, sino contentarme con la distribución hecha por Dios. La 6ª verdad útil es que yo he visto que los hombres son enemigos, unos de otros, por fines y causas diversas. Reflexioné entonces acerca de aquellas palabras de Dios *(Alcorán,* XXXV, 6): «Satanás es vuestro enemigo; tenedlo, pues, por enemigo vuestro»; y saqué la consecuencia de que ninguna enemistad es lícita, más que la de Satanás. La 7ª verdad útil es que yo he visto que cada uno de los hombres se afana y esfuerza y trabaja con todo empeño en buscar el sustento y los medios de vida, hasta el extremo de incurrir para ello en pecados o, al menos, en actos dudosamente lícitos, además de recurrir a procedimientos que lo envilecen y amenguan su prestigio. Reflexioné entonces acerca de aquellas palabras de Dios *(Alcorán,* XI, 8): «No hay bestia sobre la tierra a la cual no se encargue Dios de proporcionarle el alimento»; y saqué la consecuencia de que mi alimento depende de Dios, el cual me garantiza que me lo ha de proporcionar. Y por tanto, me entregué por completo a su servicio, reprimiendo todo deseo y ambición de las otras cosas que no son Dios y su servicio. La 8ª verdad útil es que yo he visto que cada cual de los hombres pone su confianza en alguna cosa criada: unos en los dineros, otros en las fincas y posesiones, otros en las artes e industrias, otros, en fin, en cualquier criatura semejante. Reflexioné entonces en aquellas palabras de Dios (*Alcorán*, LXV, 3): «Sólo Dios basta a quien en El confía, porque Dios conduce a feliz término sus negocios y El es quien asigna a todas las cosas su destino»; y en consecuencia puse en Dios mi confianza, porque solo El me basta, siendo como es buen fiador y gerente.» Entonces le dijo a Ḥātim su maestro Šaqīq de Balj: «— Yo he estudiado la Tora, el Evangelio, los Salmos y el Alcorán, y encontré que estos cuatro libros giran en torno de esas ocho verdades, como quicios. De modo que quien las pone en práctica es como si pusiese en práctica la doctrina de esos cuatro libros» (p. 25).

---

[1] Sobrenombre del famoso maestro *ṣūfī,* Muḥammad hijo de Jalaf, natural de Šabīla, en la Transoxiana, y muerto el año 945 de J. C.

[2] Así apellidado porque se fingió sordo; fué un gran maestro *ṣūfī,* natural de Balj, donde murió en el siglo IX de J. C.

[3] Gran teólogo dogmático, que aplicó el método escolástico a la mística.

---

[1] Ese símil deriva de la «parábola de los tres amigos», que se encuentra en el libro de Barlaam y Josaphat (apud Rosweyde, *Vitae Patrum Eremi,* 272 *a*-273 *b*). El único amigo fiel que acompaña al hombre hasta la presencia del rey para pagar en su nombre las deudas contraídas, simboliza en esa parábola las buenas obras que acompañan al alma más allá del sepulcro. Los otros dos amigos infieles son las riquezas y los parientes.

[2] Cfr. *Matth.,* XIX, 21: «Ait illi Jesus: Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelo.....»

«¡Oh hijo! Por estas dos historias habrás podido entender que no necesitas almacenar mucha ciencia. Y ahora te voy a explicar qué es lo que necesita todo el que emprenda el camino de la verdad: 1º Ten presente que al que ha de andar por este camino le es necesario un maestro que le dirija y eduque, para que con su educación extraiga de su alma los malos hábitos y deposite en lugar de ellos las virtudes. La educación significa algo parecido a la labor del agricultor, que arranca las espinas y extirpa las malas hierbas, para que así crezcan mejor sus plantas y germine perfectamente su sembrado. Es, por tanto, indispensable que el principiante tenga un maestro que lo eduque y dirija hacia el camino de Dios. Las condiciones del maestro que haya de ser apto para la educación son éstas: que siga la doctrina del Profeta y que sea hombre instruído; mas no todo hombre sabio sirve para el caso; por eso, voy a explicarte algunos otros de sus signos distintivos, en general, a fin de que no pretenda pasar por director un cualquiera. Diremos, por lo tanto, que lo será aquel que se haya alejado del amor del mundo y del amor de la fama; aquel que siga el método de algún maestro determinado, el cual, a su vez, por una cadena no interrumpida de maestros, enlace con el Señor de los Profetas; aquel que haya disciplinado ya muy bien sus propios apetitos, mediante el poco comer y beber, el poco hablar y dormir, el mucho orar, ayunar y dar limosna, y siguiendo la dirección de otro maestro que le haya propuesto como norma de conducta las virtudes, es decir, la paciencia, la gratitud a Dios, la confianza en su providencia, la fe viva, la generosidad, la austeridad o continencia, la paz del alma, la mansedumbre y humildad, el conocimiento de las prácticas religiosas, la sinceridad, el pudor, la fidelidad, etc.; ese tal director será un destello de las luces del Profeta, y nada habrá que reprochar si le imita y sigue; lo que hay es que un director de tales cualidades es más raro de encontrar que el azufre rojo. Sin embargo, aquel a quien la buena suerte le ayude y encuentre un maestro como el que hemos descrito y el maestro lo admita, conviene que le dé muestras interiores y exteriores de respeto y consideración. Por lo que toca al respeto exterior, no debe discutir con él ni ocuparse en contradecirle a propósito de la demostración de cualquier problema, aunque conozca que sufre una equivocación; no debe tampoco dejar puesto en el suelo, delante de sí, su tapiz para la oración, fuera del tiempo en que la haga, sino levantarlo así que la termine; no debe tampoco multiplicar sus devociones supererogatorias a presencia de su maestro; y finalmente deberá practicar cuantos ejercicios le ordene el maestro, en la medida de lo posible. Por lo que toca al respeto interno, deberá aceptar y admitir todo cuanto le oiga; y esta aceptación, no sólo de palabra, sino también de corazón, es decir, sin rechazar interiormente los hechos ni los dichos del maestro, a fin de evitar así que se le pueda tachar de hipócrita (pues lo es todo el que contradice exteriormente lo que en su interior siente) o, al menos, de sospechoso de hipocresía; y si no puede el discípulo evitarlo, abandone la compañía de su maestro hasta que sienta que su interior coincide con su exterior. — 2º Le es también indispensable al principiante vigilar atento para el buen gobierno de sus propios apetitos, lo cual no le será fácil, si no evita el trato de las malas compañías, expulsando del recinto de su corazón toda familiaridad con los demonios, así los propiamente dichos, como los humanos, y purificándolo de toda sospecha de tentación satánica. — 3º Deberá preferir la pobreza a la riqueza, en todo caso. Estas son las condiciones indispensables para el que emprenda el camino de la perfección religiosa» (p. 29).

«Ten entendido que el *ṣūfismo* (que es la aspiración a esta perfección religiosa) está integrado de dos solas cualidades: la rectitud para con Dios y la paz con las criaturas. El que es recto para con Dios y bueno para con los hombres, tratándolos con dulzura, ése es *ṣūfī*. La rectitud para con Dios estriba en cumplir los divinos preceptos a costa de los propios apetitos. La bondad para con los hombres consiste en que no los sometas a tu voluntad, sino que, al revés, sometas tu propia alma a la voluntad de los hombres en todo aquello que no contradiga a la ley de Dios.»

«Después, me consultaste también acerca de la *servidumbre (al-ᶜubūdiyya)*. Este estado implica tres elementos: 1°, la guarda de los preceptos de la ley divina; 2°, la conformidad con los decretos de Dios, con su predestinación y con la distribución que de sus dones ha hecho; 3°, la abnegación de la voluntad propia en aras de la voluntad divina.»

«También me consultaste acerca de la *confianza en Dios (al-tawakkul)*. Este estado consiste en que tengas fe sólida y firme en Dios respecto de sus promesas. Es decir, que creas que todo aquello que Dios haya decretado para ti se habrá de realizar seguramente, aunque el mundo entero se empeñase en impedirlo; y que, en cambio, lo que no esté escrito que te haya de suceder, no te sucederá, aunque se empeñe en ello el mundo entero.»

«También me consultaste acerca de la *pureza de intención (al-ijlāṣ)*. Este estado consiste en que todas tus acciones las hagas por Dios, sin que tu corazón descanse en las alabanzas de los hombres ni le importen sus censuras. Ten entendido que el vicio de la ostentación o vanidad espiritual nace del respeto humano, esto es, de dar importancia a las criaturas; por eso, su curación la lograrás mirándolas como sometidas bajo la mano de la omnipotencia divina y considerándolas como seres inanimados, incapaces de causarnos gusto o disgusto, pues mientras las creas dotadas de aptitud eficiente, no evitarás el peligro de la ostentación.»

«¡Oh hijo! Si tienes corazón valeroso y magnánimo, verás maravillas en cada una de las mansiones del camino espiritual. Entrégate generosamente con tu alma toda a este negocio, pues su éxito estriba en la generosa donación del espíritu propio. Asimismo lo decía D̲ū-l-Nūn el Egipcio [1] a uno de sus discípulos: «Si te sientes capaz de dar generosamente el espíritu, ven; pero si no, no te ocupes en las fútiles bagatelas de los *ṣūfīes*» (p. 32).

«¡Oh hijo! Voy a recomendarte ocho cosas. Recíbelas de mí, para que así no vengan a ser tus propias acciones en el día del juicio adversarios tuyos. De esas ocho cosas, cuatro las harás, y otras cuatro las evitarás. Las cuatro que has de evitar son:

1ª No disputes con nadie acerca de cuestión alguna, mientras te sea posible evitarlo, pues la discusión lleva consigo muchos inconvenientes y son más los daños que las ventajas que acarrea, siendo, como es, la fuente de vicios censurables, como la vanidad, la envidia, la enemistad, el orgullo, etc. Claro es que si surge algún problema que discutir entre ti y un individuo cualquiera o colectividad y tu propósito no es otro que el de poner en evidencia la verdad y no el de pasar el tiempo, es lícito el examen y estudio de la cuestión; pero dos serán los síntomas de que tu solo propósito al discutir es el de buscar la verdad: uno, que te sea indiferente el que la verdad buscada salga de tus labios o de los de tu contrincante; otro, que no te guste más el discutir en público que en privado.»

«Escúchame ahora, que aquí he de hacerte una advertencia útil: Ten presente que el preguntar sobre un punto que ofrezca dudas, es como el exponer al médico la enfermedad que al corazón aqueja; asimismo, la respuesta dada a la consulta, es como el esfuerzo del médico para curar la dolencia del que preguntó. Ten presente también que los ignorantes son hombres de corazón enfermo, y los sabios son sus médicos; el sabio imperfecto no sirve para curar; pero tampoco cura a todo enfermo el sabio perfecto, sino tan sólo a aquel de cuya dolencia se puede esperar que sea curable y sanable; así pues, cuando la dolencia sea incurable, la habilidad del médico sagaz consistirá en decir: «Esto no admite curación; no hay pues que ocuparse en medicinarlo y ponerlo en tratamiento.»

---

[1] Patriarca y primer doctor místico del Islam, que vivió y murió en Egipto durante el siglo IX de J. C.

«Ten presente, además, que la enfermedad de la ignorancia es de cuatro especies, una de las cuales admite curación, y las restantes no.»

«La 1ª de las tres enfermedades incurables es la que sufre aquel que te consulta y discute contigo acerca del vicio de su propia envidia y rencor; pero todo cuanto le respondes con la mayor afabilidad para explicarle y resolverle sus dudas, no sirve sino para exacerbar su odio y envidia. El método para con ese tal es no preocuparse de responder a sus consultas. Toda hostilidad cabe esperar que cese, menos la hostilidad del que sólo por envidia es tu enemigo. «Huye, pues, del que [como dice el Señor en su *Alcorán,* LIII, 30] vuelve la espalda cuando se le habla de Mí, y que no desea más que la vida de acá abajo.» El seguirá sus propios apetitos y se perderá. Porque el envidioso, con todo lo que dice y hace, pega fuego al sembrado de su propia vida religiosa. Ya lo dijo el Profeta: «La envidia devora las buenas obras, como el fuego consume la leña.»

«La 2ª enfermedad de ignorancia que no admite curación es la necedad. Así lo dijo Jesús [1]: «Jamás fuí incapaz de resucitar a los muertos; pero siempre lo fuí para curar a los necios.» El necio es, en este caso, el hombre que se consagra durante largo tiempo al estudio de la ciencia, aprendiendo algo de las ciencias racionales y reveladas, y que sobre ellas hace consultas y presenta objeciones; pero presume que toda cuestión que para él es dudosa, tiene que serlo también para el sabio más insigne. Por consiguiente, si no reflexiona en esta diferencia de grado, sus consultas nacerán de necedad, y convendrá no ocuparse en responderlas.»

«La 3ª enfermedad de ignorancia incurable es la del que pide ser dirigido y enseñado y que todas cuantas enseñanzas recibe de grandes maestros sin lograr comprenderlas, lo achaca a su propia cortedad de entendimiento. De modo que si consulta, lo hace para aprender; pero, como es tonto, incapaz de percibir la esencia de las cosas, no conviene tampoco ocuparse en responderle. Así lo dice el Profeta: «Nosotros, los Profetas todos, hemos recibido de Dios la orden de hablar a las gentes con arreglo al grado de sus inteligencias.»

---

[1] Cfr. Asín, *Logia et Agrapha,* nº 166.

«Por lo que toca a la enfermedad de ignorancia que admite curación, es la del discípulo inteligente, capaz de comprender, que además no está dominado por la envidia y el odio, por el amor de la fama, del dinero y de las pasiones, que busca el camino recto, y cuyas preguntas no nacen de envidia, ni del prurito de contradecir, ni del deseo de someter a prueba a su maestro. Esta ignorancia, ya admite curación, y conviene, por tanto, satisfacer sus consultas; dije mal: es obligatorio contestar a todo lo que pregunte» (p. 36).

«La 2ª cosa, de las que has de evitar, es que te guardes bien de dedicarte a la profesión de orador sagrado y predicador moral, porque en ella existen muchos peligros, si no pones en práctica aquello mismo que predicas antes de predicarlo a las gentes. Medita bien lo que se le dijo a Jesús: «¡Oh Hijo de María! Exhórtate a ti mismo. Y cuando a ti propio te hubieres ya exhortado, exhorta con ello a las gentes. De lo contrario, avergüénzate de tu Señor»[1]. Mas si Dios te probase con esta profesión, guárdate bien en ella de dos peligros: 1° La rebuscada afectación en el discurso, relleno de frases figuradas y alegóricas, de expresiones extravagantes, como las que emiten los *ṣūfīes* en el trance extático, de versos y de estrofas, porque Dios abomina de los amanerados en el hablar, y porque el esmero excesivo, que pasa de los justos límites, sólo demuestra vaciedad interior y frivolidad de espíritu. La amonestación saludable para el alma es aquella que le trae a la memoria el recuerdo de la vida futura y el pensamiento de la propia flaqueza para el servicio de Dios; la que le hace pensar en la vida pasada, que gastó en cosas inútiles para la salvación; la que le ayuda a meditar en los críticos trances a que el hombre se tiene que ver expuesto, cuales son el peligro de si morirá o no dentro de la verdadera fe, cómo se las habrá cuando se vea en las manos del ángel de la muerte, si podrá o no contestar satisfactoriamente al interrogatorio de los ángeles Munkar y Nakīr; la que le hace preocuparse de la situación en que se encontrará el día del juicio universal y de todos sus trances, es decir, de si logrará aquel día pasar sobre el puente del *al-ṣirāṭ*, sano y salvo, o si por el contrario caerá al abismo infernal; la que graba profundamente el recuerdo de estas ideas en el corazón y con ellas lo emociona conturbando su negligente tranquilidad. La ebullición producida en el alma por el ardor de estas ideas que queman y los lamentos provocados por la perspectiva de estas calamidades es lo que se llama amonestación saludable. Y el trasmitir a las gentes todos estos pensamientos, el instruirlas e informarlas sobre ellos, el avisarles acerca de su imperfección espiritual, haciéndoles ver sus propios defectos, a fin de que los oyentes sientan a lo vivo el dolor de la quemadura de estas ideas y digieran bien el sentido de estos peligros y traigan a su memoria en lo posible el recuerdo de su vida pasada y se lamenten de los días perdidos en cosas ajenas al servicio de Dios....., todo esto junto, realizado de esta manera, es lo que se llama plática o exhortación moral. Porque si tú advirtieses que el río, al desbordarse, estaba a punto de inundar la casa de tu prójimo, y vieses que dentro de ella estaba él con toda su familia, sin duda que les gritarías: «¡Precaución! ¡Cuidado! ¡Huid lejos del ímpetu de la avenida!» En cambio, ¿tendrías ganas entonces, en tan críticos momentos, de informar del peligro al amo de la casa con palabras afectadas, con estilo retórico, con frases ingeniosas, con imágenes alegóricas? ¡Jamás, por cierto, te ocurriría tal cosa! Pues esa misma es la situación del exhortador moral, y asimismo conviene que evite ese lenguaje afectado. El 2° peligro que debes evitar es que el propósito de tus pláticas sea el de lograr cambios meramente externos en tus oyentes, es decir, el que aparentemente muestren profunda emoción y rasguen sus vestiduras, para que así se diga: «¡Cuán conmovedora ha sido esta plática!»; porque todo eso tienta al predicador a dejarse llevar del vicio de la ostentación o vanidad espiritual, el cual nace de la frivolidad. Antes bien, conviene que pongas toda tu preocupación y empeño en llamar a las gentes, de las cosas de acá abajo a las de la vida futura, del pecado a la virtud, de la ambición a la austeridad, de la avaricia a la generosidad, de la duda a la certeza, de la negligencia al celo, del extravío a la piedad; que les hagas amables las cosas de la otra vida y odiosas las de este mundo; que les enseñes la ciencia de la devoción y del ascetismo; y, en fin, que no fomentes en sus corazones la ilusión nacida de la generosidad de Dios y de su misericordia, porque la natural inclinación de ellos es cabalmente la de desviarse del camino recto de la ley divina, seguir tras lo que no es grato a los ojos de Dios y entregarse a los vicios de perdición. Por tanto, siembra en sus corazones el temor, atérralos y adviérteles a cuán graves peligros están expuestos. Es fácil que de este modo se cambien las cualidades de su vida interior y que su conducta exterior se modifique, mostrando inclinación y amor a la virtud, que hasta entonces no sintieron, y abominando del pecado al que siempre pagaron tributo. Este es el buen método de la predicación moral y de la exhortación sincera. Toda plática que así no sea, perjudicial será para quien la pronuncie y para quien la oiga. Es más: hay quien asegura que es un verdadero demonio, un espíritu diabólico, que arrebata consigo a las gentes y las aparta del camino recto. Deben, por tanto, los fieles huir de ese tal predicador, porque el daño espiritual que a sus almas infiere es superior a todo lo que Satanás es capaz de intentar. Por eso, quien tuviere facultad y medios para ello, debería lanzar a esos predicadores de los púlpitos del Islam y prohibirles el ejercicio de su profesión. Tal prohibición será realmente un sencillo caso de cumplimiento del celo religioso, que obliga a corregir toda transgresión de la ley divina» (p. 41).

---

[1] Cfr. *Luc.*, IV, 23: «Medice, cura teipsum.»

«La 3ª cosa, de las que has de evitar, es que ni te mezcles con los príncipes y sultanes, ni los veas siquiera, porque su vista y su trato envuelve grave peligro. Mas si fueses probado por Dios con esta prueba, abstente de alabarlos y lisonjearlos, porque Dios abomina de los elogios que se tributan al malvado y al tirano; y el que pide a Dios que les prolongue la vida, desea que Dios sea ofendido por ellos en la tierra» (p. 42).

«La 4ª cosa, de las que has de evitar, es que no aceptes absolutamente ni uno solo de los regalos y dones de los príncipes, aunque te conste que son bienes legítimamente adquiridos, pues el deseo de recibir sus dones es un germen de corrupción para la vida espiritual, porque de él nacen la fingida adulación, la deferencia y consideración con que se les trata y el consentimiento que se presta a sus injusticias; todo lo cual es corrupción. El menor daño que puede producirte es que, si aceptas sus dones y te aprovechas de sus regalos, acabarás por amarlos; y el que ama a una persona, ama también por necesidad la prolongación y duradera permanencia de su vida, y en el hecho de desear que el injusto viva largo tiempo va implícito el deseo de que sus injusticias en daño de los siervos de Dios perduren y de que, con ellas, el mundo se arruine. Y ¿qué daño mayor que la ruina de la religión y de la salud espiritual, por causa del amor a los tiranos? Y guárdate muy bien de dejarte fascinar por las seducciones de Satanás, si te dice que lo mejor y más conveniente es que tomes de los tiranos sus dineros de oro y plata y los distribuyas entre los pobres y necesitados, ya que ellos los gastan en sus maldades y pecados y que gastándolos tú en socorrer a los indigentes les das mejor destino que el que les dan los tiranos; porque el maldito Satán ha logrado vencer a muchas gentes con esta falaz sugestión, cuyos daños, que son muchos, hemos ya explicado en el *Iḥyā'*, donde puedes verlos» (p. 43).

«Por lo que toca a las cuatro cosas que debes practicar, son las siguientes: 1ª Que te propongas observar con Dios tal línea de conducta, que, si un siervo tuyo la observase contigo, te satisficiera plenamente, sin causarte con ella disgusto alguno ni ira, porque aquel trato que no te plazca recibir de un criado a quien pagas, tampoco le habrá de agradar a Dios recibirlo de ti, siendo Dios, como lo es, tu verdadero Señor. — 2ª Todo lo que hayas de hacer para con los hombres, hazlo como gustarías que lo hicieran ellos contigo, pues la fe del siervo de Dios no es perfecta, hasta que desea para los otros lo que para sí mismo desea. — 3ª Si lees y estudias alguna ciencia, conviene que sea aquella que sane tu corazón y purifique tu alma. Si supieras que no te quedaba de vida más que una semana, de seguro que no te ocuparías en estudiar el derecho ni la polémica ni los lugares teológicos ni la teología escolástica, porque sabes que estas ciencias y otras semejantes no te serían útiles. Antes bien, te ocuparías en examinar tu conciencia, analizar las cualidades del alma y purgarla de los malos hábitos, y te consagrarías al amor de Dios y a la adquisición de las virtudes. Pues bien: no transcurre ni un solo día ni una sola noche, en la cual no pueda sobrevenirle al hombre la muerte.»

«¡Oh hijo! Oyeme otra advertencia y medítala bien, para que encuentres la salvación: Si se te anunciara que el sultán iba a venir a visitarte dentro de una semana, yo sé de cierto que en aquel espacio de tiempo no te ocuparías en otra cosa que en arreglar y poner en buen estado todas tus cosas, vestido, cuerpo, manjares, etc., sobre las cuales tú supieras que los ojos del sultán habían de fijar sus miradas. Medita, pues, ahora en lo que te quiero decir, pues eres de entendimiento claro, y una sola frase basta al hombre inteligente, y al vivo la simple alusión le es suficiente; porque, como dijo el Profeta, «no mira Dios a vuestras caras ni a vuestros actos, sino a vuestros corazones y a vuestras intenciones» [1]. Si, pues, deseas conocer la ciencia de los estados del corazón, consulta el *Iḥyā'* y otros de mis libros. Esa ciencia es obligatoria para todos y cada uno de los hombres; las demás ciencias, en cambio, son necesarias únicamente para la colectividad, excluyendo las materias cuyo conocimiento es estrictamente preciso para bien cumplir con las obligaciones de la ley divina, v. gr., la ablución y la oración rituales, etc. Que Dios te ayude para que cumplas con su voluntad todo cuanto te he advertido.

---

[1] Cfr. I *Reg.*, XVI, 7: «Deus autem intuetur cor.»

4ª No atesores, de los bienes de este mundo, más que los suficientes para vivir un año, que era lo que el Profeta calculaba necesario para algunos de sus familiares, cuando decía: «¡Oh Dios mío! Dispón el sustento suficiente para la familia de Mahoma.» Pero no calculaba como indispensable tal cantidad para todos los de su familia, sino tan sólo para aquellos cuyo corazón él sabía que era de fe débil en la providencia; pues para los que poseían fe viva y segura, no calculaba como necesario, sino el sustento indispensable para un día o para medio» (p. 47).

«¡Oh hijo! He consignado por escrito en este opúsculo las respuestas a tus consultas. Conviene, pues, que las pongas en práctica y que, al hacerlo, no te olvides de tenerme presente en tus santas oraciones. Y por lo que toca a la plegaria que me has pedido te aconseje, búscala entre las auténticas del Profeta; y en tus horas litúrgicas, especialmente al fin de cada oración ritual del día, recita esta plegaria: «¡Oh Dios mío! Te suplicamos nos otorgues, de la gracia la perfección y de la impecabilidad la duración; de la misericordia la extensión y de la salud del alma la consecución; del sustento la mayor facilidad y de la vida la mayor felicidad; de tus favores, el más dulce; de tus bondades, la más útil; de tus beneficios, el más completo; de tus benignidades, la más universal. ¡Oh Dios mío! Sé por nosotros y no contra nosotros; realiza con creces nuestras esperanzas; con la salud enlaza nuestros días y noches; con la felicidad sella los plazos de nuestras vidas; a tu misericordia haz que por fin lleguemos; derrama los raudales de tu perdón sobre nuestros pecados y otórganos el favor de corregir nuestros defectos; haz que la piedad sea nuestro viático y la salud espiritual nuestro vestido; que por tu religión trabajemos y que en tu providencia fiemos y en ella nos apoyemos y al paraíso al fin lleguemos. ¡Oh Dios mío! Confírmanos en el camino recto y preservanos en el día del juicio de las torturas del remordimiento; aligéranos del pesado fardo de nuestras culpas y aliméntanos con el manjar de los justos; provéenos ahora con lo bastante de los bienes por Ti permitidos y aleja de nosotros los prohibidos; aparta de nosotros el mal de los males, y de la esclavitud del infierno líbranos a nosotros, a nuestros padres y madres y a todos los creyentes. ¡Oh Dios sin par, lleno de majestad! ¡Oh Dios fuerte y solícito protector! ¡Oh Dios! ¡Por tu gracia, bondad y generosidad! ¡Oh magnánimo entre los magnánimos! ¡Por tu misericordia! ¡Oh Tú, el más piadoso de los compasivos!» (p. 48).

III — BADĀYA

Iniciación del camino recto (بداية الهداية). El Cairo, Imprenta al-ʿUṯmāniyya, 1313 héjira (= 1895 de J. C.); editado al margen del ʽ*Minhāŷ*. Item, El Cairo, Imprenta al-Ḥumaydiyya, 1317 héjira (= 1899 de J. C.), editado al margen del *Marāqī al-ʿubūdiyya* de al-Nawawī, comentario del *Badāya*.

Como su título lo indica, este opúsculo es un manual de ascética purgativa. Consta de un prólogo y de tres partes, subdividida cada una en varios artículos. Es posterior al *Iḥyāʼ*, al cual cita en las páginas 45, 56 y 64.

ANÁLISIS Y EXTRACTOS

Prólogo. — El que quiera lograr la ciencia saludable, habrá de tener presente que el camino recto de la salvación tiene su principio y su fin, su iniciación y su meta, es decir, su sentido exotérico o externo y su sentido esotérico o interno y místico. Mas como la meta no se logra sin comenzar a caminar, y como lo interno es incognoscible antes de conocer lo externo, Algazel se propone en este opúsculo resumir la doctrina de la iniciación de la ciencia saludable o útil para la vida futura. Comienza por recomendar al lector la recta y pura intención de servir a Dios y de salvar su alma, evitando todo otro móvil profano o pecaminoso en el estudio de la ciencia religiosa. Distingue, por eso, tres categorías de estudiantes: 1ª, los que sólo la estudian por Dios y su eterna salvación; 2ª, los que sólo buscan adquirir méritos temporales en esta vida caduca, proporcionándose, con el estudio y la sabiduría, medios de lograr riquezas, fama y prestigio social; mas, aunque sólo la avaricia y la ambición les guían, conocen su pecado y cabe por eso que se vuelvan a Dios por la penitencia y se sumen por fin a la categoría primera; 3ª, los que de tal modo se dejan dominar por el demonio, que, buscando, como los anteriores, mediante el estudio, la satisfacción de sus pasiones y ambición, no se dan cuenta de su estado y se creen ocupar a los ojos de Dios un alto rango de dignidad espiritual, igual al de la categoría primera; éstos están perdidos sin remedio, porque su estúpida ilusión los ciega, teniéndose por predestinados, sin esperanza de arrepentimiento. «Procura, pues, ser — concluye Algazel — de los primeros; tiembla, no seas de los segundos; desgraciado de ti, si eres de los terceros.» «Pero dirás: «— ¿Cuál es esa iniciación en el camino recto, mediante la que haya de purificar o ejercitar mi alma?» Has de saber que esa iniciación consiste en las prácticas externas de la piedad o temor de Dios, mientras que la meta o término del camino consiste en lo secreto y místico de la misma piedad. Sin ésta, pues, no se logra resultado alguno, ni caminan derechamente más que los temerosos de Dios. La piedad de que hablamos implica dos elementos: obediencia a los preceptos divinos y abstención de sus prohibiciones. He aquí, pues, las dos partes principales de la iniciación, que voy a exponerte en compendioso resumen» (pp. 2-6).

PARTE I — DE LA OBEDIENCIA A LOS PRECEPTOS DIVINOS

Son de dos clases: de obligación estricta y de supererogación. Aquéllos constituyen el capital de la vida espiritual; éstos, el interés. El devoto, si quiere cumplir obediente unos y otros, debe con vigilancia asidua y constante observar sus actos todos, internos y externos, pensando siempre en que Dios lo ve y conoce sus más íntimos y fugaces pensamientos. Para que esta vigilancia se pueda ejercer con más facilidad y éxito seguro, deberá el devoto distribuir metódicamente sus horas y minutos, organizando sus ocupaciones profanas y sus ejercicios religiosos conforme a un plan riguroso de vida, desde que se levanta hasta que se acuesta.

Artículo 1º — Reglas para el despertar del sueño.

Conviene despertar antes del alba. El primer pensamiento que debe traer el devoto a su memoria y la primera palabra que debe pronunciar su lengua será Dios, diciendo:

«Alabado sea Dios que nos resucita después de muertos. Ante Él amanecemos. Suyo es el imperio, la majestad, el dominio, la gloria y el poder. ¡Amanecemos dentro del islam y de la fe sincera en la religión de nuestro profeta Mahoma!..... Te rogamos, Señor, que nos muevas en este día a la práctica de todo bien. En tu ayuda fiamos para que nos libres en él de todo mal y de toda ofensa contra el prójimo. ¡Oh Dios mío! Por Ti amanecemos y por Ti anochecemos; por Ti vivimos y por Ti morimos.....» Al vestirse, evite el devoto toda inmodestia o desnudez impúdica y todo pensamiento de vanidad (pp. 6-8).

Artículo 2º — Reglas para entrar a la letrina.

Adelante, al entrar, su pie izquierdo; y al salir, el derecho. No lleve consigo objeto alguno en el que esté escrito el nombre de Dios o de su Profeta. No vaya descalzo ni destocado. Diga al penetrar: «En el nombre de Dios. En Dios me refugio contra el impuro, malvado y maldito Satán.» Al salir, diga: «Otórgame, Señor, tu perdón. Loado sea Dios que ha expulsado de mí cuanto me dañaba y conserva en mí cuanto me es útil.» Una vez purificado y limpio, conforme a rito y habiendo evitado toda impúdica postura o actitud al evacuar, añadirá: «¡Oh Dios mío! Purifica mi corazón de toda hipocresía y preserva mis vergüenzas de toda deshonestidad» (pp. 8-9).

Artículo 3º — Reglas para la ablución ritual.

Artículo 4º — Reglas para el lavatorio ritual.

Artículo 5º — Reglas para la purificación con arena.

Estos tres artículos carecen de interés para la doctrina ascética de Algazel, pues contienen principalmente los conocidos ritos de estas tres prácticas de purificación litúrgica (pp. 9-15).

Artículo 6º — Reglas para entrar a la mezquita.

Adelante, al entrar, el pie derecho, diciendo: «¡Oh Dios mío! ¡Bendice a Mahoma y a su grey! ¡Oh Dios mío! ¡Perdóname mis pecados y ábreme las puertas de tu misericordia!» Si ve a alguien que vende o compra en la mezquita, dirá: «¡Que Dios no prospere tu negocio!» Antes de la pública oración ritual del alba, que es de precepto, recitará privadamente la larga plegaria de consejo (atribuída a Mahoma) para pedir a Dios luz y gracia en las obras del día que comienza. A continuación, esperará que la oración del alba dé principio, ocupando el tiempo en rezos y jacultorias o en leer el Alcorán. Acabada aquella oración ritual, conviene que recite otras plegarias, de consejo, atribuídas a Mahoma y a Jesús. Esta última dice así: «¡Oh Dios mío! No puedo por mí evitar lo que aborrezco ni lograr lo que espero, porque la cosa está en tu mano y no en mano de otro..... Nadie más necesitado de Ti que yo; nadie menos necesitado de mí que Tú. No consientas, pues, que se goce de mi mal mi enemigo, ni que sufra, viéndome en la desgracia, mi amigo. No permitas que me sobrevenga calamidad alguna en mi fe, ni que las cosas de este mundo sean mi preocupación principal y la meta de mi ciencia. ¡Que no me domine aquel que no tendrá misericordia de mí!»[1]. El resto del tiempo hasta la salida del sol deberá distribuirlo en cuatro ejercicios de devoción: 1°, plegarias, como la anterior; 2°, jaculatorias repetidas cierto número de veces sirviéndose del rosario para llevar la cuenta; 3°, lectura del Alcorán; y 4°, meditación sobre los pecados propios y defectos, sobre la flaqueza e imperfección de su vida devota, sobre los peligros de condenación a que está expuesto y sobre el plan de vida que en aquel día le conviene seguir, preparándose para evitar toda ocasión o peligro de pecar. Tampoco debe descuidar la meditación de la muerte, de su proximidad, de la certeza de su acaecimiento, de lo incierto de su hora, etc. Igualmente consigna Algazel diez tipos de jaculatorias para ser recitadas cada una cien veces seguidas o setenta o diez tan sólo (pp. 15-22).

Artículo 7° — Reglas para el tiempo que transcurre desde la salida del sol hasta medio día.

Fuera de las oraciones de precepto, que a todo muslim obligan entre día, el devoto podrá distribuir sus horas en una de estas cuatro ocupaciones: 1ª y más meritoria, el estudio de la ascética purgativa, es decir, de los pecados, pasiones, tentaciones, etc.; y si el devoto ya no necesita este estudio, puede también dedicarse a la teología moral y al derecho canónico, pero sólo con el fin de resolver acertadamente los casos de conciencia que en su vida devota le ocurran; 2ª, si el devoto no puede estudiar, deberá emplear su tiempo libre en rezos, devociones y lectura del Alcorán; 3ª, puede también gastarlo en obras de caridad, servicio espiritual o beneficencia para con sus prójimos, v. gr., sirviendo como fámulo a los maestros y a los *ṣūfíes* que hacen vida monástica; dando de comer a los pobres; visitando a los enfermos; asistiendo a los funerales y entierros, etc.; 4ª ocupación y la menos meritoria: dedicarse a atender a sus propias necesidades y las de su familia, si no le es posible otra cosa, por su posición económica (pp. 22-26).

---

[1] Cfr. Asín, *Logia et Agrapha*, n° 11.

Artículo 8º — Reglas de la preparación a las oraciones rituales de entre día.

Antes de la oración de medio día, convendrá al devoto tomar siesta, si ha de velar por la noche en ejercicios espirituales. Hecha la oración ritual de medio día (e igualmente en los intervalos que median entre las demás oraciones rituales hasta la noche) el devoto debe emplear su tiempo libre en cualquiera de las cuatro ocupaciones explicadas en el artículo anterior, sin perder ni un solo minuto en bagatelas. Con este motivo, pondera Algazel la importancia que tiene la distribución del tiempo para la vida devota, en los siguientes términos: «No conviene que tus momentos dejen de estar distribuídos previamente. Ni te ocupes, a cada momento, en lo que te ocurra y como entonces te venga a las mientes. Antes bien, conviene que de antemano calcules y distribuyas tu tiempo y tus ocupaciones para el día y la noche, determinando y fijando concretamente para cada momento su ocupación propia, con el propósito firme de no omitirla o sustituirla por otra. Sólo así lograrás que Dios bendiga tus momentos todos, pues si te abandonas a la negligencia y al descuido, al modo de las bestias, sin saber de antemano en qué te habrás de ocupar cada momento, la mayor parte de tus horas transcurrirán baldías y, así, tu vida entera pasará sin fruto. Y piensa que tu vida es tu capital, con el que has de realizar tu negocio, que consiste en lograr la felicidad de la eterna mansión cerca de Dios. Cada uno de los latidos de tu corazón es una perla, de valor inapreciable, puesto que no hay cosa que a él puedas equipararla, y si pasa, no vuelve. No seas, pues, como esos imbéciles ilusos que se regocijan, cada día, de los aumentos que logran en sus riquezas, a la vez que sus vidas disminuyen. Porque ¿qué bien puede haber en una riqueza que aumenta, al compás que la vida disminuye? No te alegres, pues, sino de los aumentos de tu ciencia o de tus buenas obras, que son los dos únicos compañeros que te seguirán al sepulcro, cuando te habrán abandonado tus riquezas, tu familia, tus hijos y tus amigos» (pp. 26-29).

Artículo 9º — Reglas para el sueño.

Después de hecha la oración ritual de la puesta del sol, en la mezquita, el devoto pasará el tiempo libre hasta la cena en los ejercicios dichos en el artículo 7º, añadiendo varias plegarias hasta la hora de dormir. Cuando ésta llegue, Algazel recomienda preparar el lecho orientado hacia el templo de la Kaᶜba y acostarse sobre el lado derecho, tal y como se coloca al cadáver en la sepultura, porque el sueño es semejante a la muerte, y el despertar es como la resurrección, y puede suceder que Dios le envíe la muerte en aquella noche. Por eso debe el devoto acostarse preparado a bien morir; es decir, hecha la purificación ritual y con el testamento escrito bajo la almohada. Debe, por lo mismo, hacer, antes, acto de contrición de sus pecados, pidiendo a Dios perdón de todos ellos y proponiendo firmemente la enmienda, si Dios le deja llegar al día siguiente. Debe, así también, pensar un rato en la muerte, haciéndose a la idea de que en la sepultura habrá de yacer como en el lecho, solo y abandonado de todos. En cuanto a la duración del sueño, Algazel recomienda que no exceda de ocho horas, cada veinticuatro; de modo que «si por ejemplo vives — le dice al devoto — sesenta años, te bastará perder veinte, que es el tercio de tu vida». Después de todo esto y dejando preparado lo necesario para levantarse a media noche, si ha de hacer el ejercicio piadoso de la vigilia, o para madrugar a la hora del alba en todo caso, recitará el devoto, antes de dormir, esta plegaria: «En tu nombre, ¡oh Señor mío!, me acuesto y en tu nombre me levanto. Perdóname mis pecados. Presérvame de tu castigo en el día del juicio universal. ¡Oh Dios mío! En tu nombre vivo y muero. A tu auxilio me acojo contra todo mal..... Despiértame a la hora que mejor te plazca y empléame en las obras que más te agraden, a fin de que por ellas me aproximes a Ti y me alejes de tu ira.....» Mientras el sueño no venga, deberá seguir recitando versículos del Alcorán, a fin de que se duerma con el pensamiento fijo en Dios. Al despertar, habrá de hacer cuanto se dijo en el artículo 1°; y así deberá continuar día tras día, sin tibieza alguna, durante toda su vida.

Para mover al devoto a la perseverancia en el cumplimiento de este plan de vida, Algazel termina con la siguiente exhortación: «Si te costase trabajo el perseverar en este plan, aguanta con paciencia, lo mismo que el enfermo soporta paciente la amargura de la pócima esperando la curación; y piensa en lo breve de tu vida, pues si, por ejemplo, vives cien años, ellos son bien poca cosa en comparación de tu morada en la otra vida, que durará eternidad de eternidades; y reflexiona además cómo tú mismo soportas molestias y vilezas para lograr alguna cosa de este bajo mundo durante un mes o un año, esperando que luego gozarás con ella de descanso durante veinte años, por ejemplo. ¿Cómo, pues, no soportas este pequeño trabajo unos pocos días, con la esperanza de descansar luego toda una eternidad? Ni te hagas la idea de que vas a vivir largo tiempo, durante el cual te será muy molesto el perseverar en este plan, sino, antes bien, hazte la suposición de que tu muerte está próxima y dí para tus adentros: Soportaré esta molestia hoy, pues puede ser que muera esta noche. O bien: Aguantaré esta noche, y quizá moriré mañana. Porque la muerte no ha de venir en un momento preciso, ni en una situación determinada, ni a una edad fija. Pero es forzoso que venga, aunque de improviso. Luego estar preparado para ella es más conveniente que estarlo para las cosas de este mundo.....» (pp. 29-32).

Artículo 10. — Reglas para la oración ritual.

Prescindiendo de las ceremonias de rito, Algazel insiste principalmente en las condiciones que dan a la oración valor espiritual, y que son la humildad y la atención.

«Mira bien — dice — ante quién estás y a quién diriges la palabra, y avergüénzate de hablar a tu Señor con el corazón distraído y lleno de pensamientos mundanos y de apetitos desordenados. Ten presente que te mira Dios, el cual ve tus más secretas ideas, penetra lo que hay en tu corazón y tan sólo acoge tus oraciones en la medida de tu humildad, sumisión, obediencia y respeto a Él. Sírvele, pues, en tus oraciones cual si lo vieras con los ojos, pues si tú no lo ves, Él te ve. De modo que si tu corazón no está atento y tus miembros no guardan la debida compostura, eso es porque no te haces cargo de la majestad del Señor. Imagínate, pues, que un hombre santo, de los más respetables de tu familia, te está mirando para ver cómo haces tu oración; y de seguro que, inmediatamente, pondrás atención a lo que haces y guardará tu cuerpo la compostura debida. Entonces, vuélvete a tu alma y díle: ¡Oh alma perversa! Cómo no te avergüenzas de tu Criador y Señor, siendo así que ante la mera suposición de que te está viendo uno de sus viles siervos en cuya mano no está el hacerte bien ni mal, deseguida tu cuerpo adopta una actitud humilde y recogida y tu oración resulta impecable? ¡Tú sabes muy bien que Dios te mira y, sin embargo, no te humillas ante su grandeza! ¿Es, por ventura, menos digno de respeto, a tus ojos, que uno cualquiera de sus siervos? ¡Oh cuán grande es tu injusticia e ignorancia, y cuán grave la hostilidad con que te tratas a ti mismo!» (pp. 32-37).

Artículo 11. — Reglas para el ejercicio del cargo de «imām» o celebrante en la oración ritual.

La materia de este artículo es de escaso interés para la ascética, por su carácter principalmente canónico y litúrgico (pp. 37-39).

Artículo 12. — Reglas para la festividad del viernes.

Aparte de los ritos litúrgicos del oficio solemne en la mezquita, Algazel aconseja prepararse desde la víspera con oraciones, jaculatorias y ayuno. Al amanecer del viernes, debe tomar el devoto el baño ritual, extremando escrupulosamente la limpieza corporal, rasurándose, cortándose las uñas, etc., perfumándose y vistiéndose ropas limpias y de color blanco. Añade luego consejos minuciosos para cada uno de los varios actos del oficio solemne en la mezquita (oración y sermón); recomienda el silencio y la compostura y termina invitando al devoto a pasar el resto del día en la mezquita, consagrando su tiempo a las lecciones que allí se den sobre teología o ascética, a la lectura del Alcorán, a la meditación y al rezo. También recomienda la limosna como medio de santificar el día festivo (páginas 39-42).

Artículo 13. — Reglas para el ayuno.

Prescindiendo del que es de obligación en el mes de ramadán, Algazel enumera los meses y días en que es más meritorio ayunar por devoción e insiste, como siempre, en las reglas espirituales que dan valor sobrenatural a este ejercicio. El ayuno consiste, no precisamente en dejar de comer y beber, sino además y principalmente, en privar a todos los miembros de los actos que son abominables para Dios y peligrosos para la salud del alma, v. gr., al ojo, de mirar lo deshonesto; la lengua, de hablar inútilmente; la oreja, de escuchar lo prohibido, etc. Y como epílogo de este artículo y de toda la parte primera del libro, Algazel remite al lector para más pormenores sobre el ayuno, limosna, peregrinación, oración, etc., a su *Iḥyā'* (páginas 42-45).

PARTE II — DE LA ABSTENCIÓN DE LAS PROHIBICIONES DIVINAS

Esta parte de la vida ascética es la más dura de cumplir, porque exige luchar contra los apetitos naturales para que no se rebelen contra Dios. Esta rebeldía del alma sensitiva tiene por ministros los órganos corpóreos, que cabalmente son beneficios que Dios nos otorga y depósitos que a nuestra fidelidad encomienda; de modo que, si de ellos nos servimos para ofenderle, incurrimos en el colmo de la ingratitud y en el *summum* de la traición. Siete son los órganos corpóreos cuya rebeldía hay que mortificar:

1º *El ojo.* — Nos ha sido dado sólo para guiarnos en la oscuridad, ayudarnos en nuestras necesidades y contemplar las maravillas de la creación. Su mortificación consistirá en tres actos: 1°, evitar miradas de complacencia, aunque honesta, a personas de distinto sexo; 2°, evitar miradas desdeñosas o despectivas del prójimo; 3°, apartar la vista de todo defecto o vicio del prójimo.

2º *El oído.* — Se mortificará absteniéndose de escuchar músicas o cantos, maledicencias, conversaciones indecentes, charlas inútiles, etc. Dios nos otorgó este sentido únicamente para escuchar su palabra y las enseñanzas de su Profeta y de sus santos, a fin de lograr la ciencia útil para nuestra salud espiritual (pp. 45-47).

3º *La lengua.* — Nos ha sido dada para alabar a Dios y leer su Santo Libro, para guiar a nuestros prójimos por el camino recto y para manifestar nuestras ideas y sentimientos en lo necesario a la vida, así profana como religiosa. Es el órgano corpóreo más peligroso y más difícil de mortificar. Ocho son los principales peligros de la lengua que hay que evitar: 1° *La mentira*, no sólo en serio, sino en broma, pues el hábito de esta última acaba por hacer caer también en aquélla. — 2° *La promesa con juramento*, pues el hombre formal debe hacer el bien sin decirlo ni prometerlo, ni menos con juramento innecesario. — 3° *La maledicencia,* que es pecado más grave que treinta adulterios, y consiste en decir o sugerir acerca del prójimo algo que le molestaría si lo oyese, aunque lo dicho sea verdad. Una forma paliada de maledicencia, a la cual son propensos los devotos, consiste en decir con aire de compasión: «¡Cuánto me apena y preocupa la conducta de fulano! ¡Quiera Dios que se enmiende!» Con esta fórmula hipócrita aparentan querer evitar toda murmuración; pero, realmente y so capa de celo religioso, juntan con la maledicencia otro vicio: el del elogio propio. Si fuesen sinceros, en lugar de decir eso que dicen, rogarían a Dios en secreto para lograr la enmienda de sus prójimos. El remedio contra la maledicencia consiste en la meditación del propio conocimiento, porque, después de conocer uno sus defectos propios, así los públicos como los secretos, fácilmente se hará cargo de que al prójimo le es tan difícil como a él corregirlos, tan fácil como a él excusarse de ellos, y tan molesto como a él ser objeto de la pública maledicencia. Por otra parte, si excusamos los defectos del prójimo y los callamos, también Dios nos los excusará y callará. De lo contrario, Dios castigará nuestra murmuración en esta vida con la pérdida de nuestra buena fama y en el día del juicio publicando nuestros vicios a la faz del mundo entero. Ahora, si del examen de nuestra conciencia sacamos la impresión ilusoria de que de ningún defecto público y secreto somos reos, indicio será seguro de estulticia e ignorancia espiritual, grave síntoma de condenación, porque mal podremos enmendarlos sin conocerlos. Claro es que cabe que nuestra conciencia sea sincera al no acusarnos de nada; pero, entonces, con mayor razón aún debemos evitar la maledicencia contra el prójimo. — 4° *Las disputas, querellas y polémicas,* que implican, de una parte, ofensas y hasta injurias contra el adversario tachándolo de necio, por lo menos, y, de otra parte, elogios del propio ingenio y erudición. Demás de esto, las disputas amargan la vida, porque si discutes con un insolente, te sacará de tus casillas, y si disputas con un hombre ecuánime, acabarás por hacerte odioso a él. «Ni te dejes seducir por el demonio cuando te diga: «Tú dí siempre lo que creas verdad y no uses jamás de simulación.» Porque el demonio arrastra hacia el mal a los necios presentándolo a sus ojos con apariencias de bien. Que el demonio, pues, no se ría ni se burle de ti. Claro es que el decir la verdad es cosa buena; pero sólo cuando te la hayan de aceptar, lo cual se logra aconsejando o amonestando en secreto, no disputando. Aparte de que el consejo debe ser dado con modos y con amabilidad, pues, de lo contrario, se convierte también en afrenta y daña más que aprovecha. Todo el que frecuenta el trato de los leguleyos de hoy en día, se ve dominado naturalmente por esta afición a las disputas y polémicas y se le hace muy cuesta arriba el guardar silencio, porque algunos mal llamados maestros enseñan que sólo en las discusiones resalta el propio mérito y que la habilidad dialéctica es el don de que más debe uno ufanarse. Huye, pues, de ellos como huirías del león, y ten entendido que las disputas son motivo de odio para Dios y para los hombres.» — 5º *La propia alabanza;* el hábito de alabarse uno a sí mismo es contraproducente, pues amengua el prestigio de que gozamos a los ojos del prójimo, en vez de aumentarlo. Para convencerse de ello basta observar cómo cada uno de nosotros despreciamos y hasta nos burlamos de los demás, cuando les oímos alabarse a sí propios de sus virtudes, honores o riquezas. Tengamos, pues, por cierto que ellos harán lo mismo con nosotros, si nos alabamos: interiormente nos despreciarán, y cuando nos marchemos, nos censurarán abiertamente. — 6º *La maldición.* Guárdate de maldecir cosa alguna de las que Dios crió, sea animal, sea hombre, sea alimento. Ni tampoco condenes a ningún musulmán, lanzando contra él decisivo anatema de incrédulo o de hipócrita o de politeísta, pues solo Dios es testigo autorizado de lo que guardan en secreto los corazones de los hombres. No te entrometas, pues, a juzgar y decidir en un pleito que sólo entre el hombre y Dios ha de sustanciarse. En el día del juicio no se te dirá: «¿Por qué no maldijiste a fulano y por qué te callaste?» — 7º *La imprecación.* Guárdate de pedir a Dios ningún mal contra sus criaturas. Si te hicieren alguna injusticia, encomienda a Dios su remedio. — 8º *La burla, befa y escarnio* del projimo. Guarda tu lengua de este vicio, en serio o en broma, pues con él se pierde el pudor y la vergüenza y el respeto mutuo; él provoca el disgusto y el odio en el prójimo; él es, en definitiva, semillero de querellas, enemistades, odios y rencores en el corazón de los hombres. No te burles, pues, de nadie, aunque de ti se burlen. Mejor será que, en vez de responder a sus befas con escarnios, te apartes de ellos para que se ocupen en otro asunto. Contra estos ocho vicios de la lengua el remedio mejor es la soledad y el silencio, hablando sólo lo estrictamente preciso (pp. 47-52).

4º *El vientre.* — Mortifíquese, ante todo, privándolo de los manjares que la ley religiosa prohibe, y, luego, no tomando nunca de los lícitos sino cantidad inferior a la saciedad, pues la hartura endurece el corazón, embota la mente, entorpece la memoria, priva a todos los miembros de la ligereza y agilidad necesarias para el estudio y la devoción, fomenta la sensualidad y coopera así a las tentaciones de Satán. De modo que el principio de todo mal está en la hartura, en lo superfluo. Conténtese, pues, con una sola túnica, al año, de grueso tejido y con dos panes de cebada al día; y prívese de todo otro alimento, que aun siendo lícito, sea suculento y delicado. Por lo que atañe a los bienes ilícitos, alimentos, vestidos, etc., no sólo deberá abstenerse de los que evidentemente lo son, sino también de los que por vehementes indicios son sospechosos, a saber: los que provienen del sultán y de los gobernadores; los que provienen de personas que viven de profesiones ilícitas, como son, las plañideras a sueldo, los taberneros, usureros, flautistas y guitarristas, etc. En caso de duda, deberá el devoto seguir la opinión más probable. Tendrá por seguramente prohibidos todos los bienes o alimentos que provengan de fundaciones pías y que sean aplicados a fines ajenos a la voluntad del fundador; así, v. gr., el que no se dedique a la enseñanza no deberá tomar cantidad alguna de los fondos de los colegios o *madrasas;* el que sea reo de pecados mortales no podrá asimismo tomar cantidad alguna de las asignadas a las fundaciones pías para los que profesan vida monástica, es decir, los *ṣūfíes* (pp. 52-53).

5º *Pudenda.* — Para evitar los vicios prohibidos por la ley religiosa, en cuanto a este órgano corpóreo, no hay mejor remedio que la mortificación de la vista, privándose de mirar; la del corazón, privándose de pensar, y la del vientre, privándose de la hartura, pues estos tres órganos son los que excitan y siembran la lujuria.

6º *Las manos.* — Guárdese el devoto de emplearlas en daño físico de su prójimo o como instrumentos para adquirir algo prohibido, v. gr., para golpear a sus hermanos en la fe, para retener lo ajeno, para escribir lo que le sea ilícito proferir de palabra, etc.

7º *Los pies.* — Guárdese el devoto de caminar hacia lo ilícito, de pretender, v. gr., algún favor, merced o limosna en los palacios de los sultanes injustos, pues la humilde sumisión ante ellos es grave pecado, ya que supone aprobación y elogio de sus injusticias.

En suma, considere el devoto que todos los movimientos y reposos de sus miembros son gracias que Dios le otorga, y debe, por tanto, emplearlos en su obediencia y servicio, evitando todo acto que signifique rebelión y desobediencia. «Y ten presente — concluye Algazel — que si en esto eres remiso, la falta redundará tan sólo en daño tuyo; así como también, si con fervor trabajas, el fruto será para ti solo. Dios se puede pasar perfectamente sin ti y sin tus buenas obras. Cada cual recibirá en recompensa lo que con su esfuerzo adquiriese. Y guárdate bien de decir: «Dios es generoso y compasivo y perdona a los pecadores sus culpas.» Esta frase es, efectivamente, exacta; pero con ella se quiere decir algo que es completamente falso, y el que la profiere merece ser tachado de necio..... Porque, en efecto, esa frase se parece a la de aquel que, queriendo llegar a ser jurisconsulto, se entregase a la ociosidad, diciendo: «Dios es generoso y compasivo y puede muy bien infundir la ciencia en mi corazón, como la infunde en los corazones de sus profetas santos, sin necesidad de esfuerzo, estudio ni trabajo.» O bien, se parece a la frase de aquel que, queriendo hacer fortuna, abandonase la agricultura, el comercio y toda otra manera de ganarse la vida y entregándose a la holganza dijera: «Dios es generoso y compasivo; en sus manos están los tesoros del cielo y de la tierra, y puede muy bien hacer que yo descubra uno de esos tesoros cuyas riquezas me basten para no tener ya que trabajar, como lo ha hecho alguna vez con algunos de sus siervos.» Al oír las razones de estos dos hombres, sin duda que tú los tacharías de necios y te burlarías de ellos, aunque las cualidades de generosidad y omnipotencia que ambos atribuyen a Dios, sean verdad pura y sincera. Pues de igual modo se reirán de ti las personas entendidas en religión, cuando te vean que pretendes el perdón de Dios sin trabajar para lograrlo..... Porque así como no omites el esfuerzo para lograr la ciencia y la riqueza, fiándote de su generosidad, así tampoco debes omitir el trabajo para disponerte sin tibieza a merecer la felicidad de la vida futura. Porque el Señor y Dueño de este mundo y del otro es uno solo y el mismo. El cual, en ambos mundos, es verdaderamente generoso y compasivo. Su generosidad no se acrece por tus buenas obras. Su generosidad consiste sólo en que te facilita el camino para que llegues a la posesión estable y eterna de tu felicidad mediante la paciente mortificación de tus apetitos durante unos pocos días. Y esto es, ciertamente, el colmo de la generosidad. No sugieras, pues, a tu propia alma esas extravagantes razones, propias sólo de los hombres necios y perezosos, e imita, en cambio, a los varones resueltos y abnegados, es decir, a los profetas y santos, sin pensar que vas a cosechar lo que no sembraste. ¡Ojalá que todos cuantos ayunaron, oraron, lucharon y evitaron las ocasiones de pecar, logren al fin el perdón!»

«Tales son, en resumen, los peligros que tus órganos corpóreos deben evitar. Pero los actos externos de esos órganos no son, en definitiva, otra cosa que secreciones y flujos de las cualidades del corazón. De modo que si quieres preservar de pecado tus órganos corpóreos, habrás de purificar el corazón, en lo cual consiste la piedad interior. El corazón es como la masticación del alimento, con la cual, si se hace bien, todo el cuerpo está bien. Ocúpate, pues, en curarlo, y curarás así tus miembros todos» (pp. 53-56).

De los vicios del corazón. — «Muchas son las cualidades vituperables del corazón, y larga es la empresa de purificarlo de sus males, y difícil de entender el método o tratamiento para curarlas. La teoría y la práctica de este método se ha olvidado por completo, porque las gentes no se preocupan de sus almas, atraídos por el falso brillo de las cosas de este mundo. En el *Iḥyā'* hemos desarrollado por extenso toda esta materia, dedicando a ella sus dos últimas partes; pero aquí nos limitaremos a precaverte contra los tres vicios del corazón que más dominan a las personas que se dedican en nuestros días al estudio, a fin de que te guardes de ellos, porque son mortales en sí mismos y madres de todos los demás vicios, a saber: la envidia, la hipocresía y la vanidad. Esfuérzate, pues, en purificar de ellos tu corazón.»

1º La envidia. — «Es una rama de la ambición y avaricia. El avaro es avaro de lo que posee, contra sus prójimos. El ambicioso es avaro de las divinas gracias (que en los tesoros de la Omnipotencia se encierran y que él no posee), contra sus prójimos. Es, pues, más grave su avaricia que la del simple avaro. El envidioso es el que se disgusta de que Dios otorgue las gracias de los tesoros de su omnipotencia a uno cualquiera de sus siervos, es decir, la ciencia, la fortuna, el amor de las gentes u otro de los bienes de la vida; y esto, hasta tal punto, que el envidioso desearía que de tales gracias o bienes fuesen privados sus prójimos, aunque él personalmente ninguna ventaja lograse por ello. Es, pues, este vicio el colmo de la perversidad. Por eso dijo el Profeta que la envidia devora las buenas cualidades, como el fuego la leña. Pero el envidioso recibe su castigo, y sin remisión ni misericordia, aun en este mundo, porque en el mundo no podrán faltar jamás personas (y muchas, por cierto) relacionadas y conocidas del envidioso, a las cuales haya otorgado Dios sus beneficios, el saber, las riquezas y los honores, que atormentarán sin cesar al envidioso hasta que muera, antes de que reciba en la otra vida un tormento mayor y más terrible. Pero hay algo más: el devoto no alcanzará la perfección real y positiva de la fe religiosa, mientras no quiera para los demás musulmanes, hermanos suyos en la fe, lo mismo que quiere para sí propio. Es preciso que se haga solidario de ellos en la prosperidad como en la desgracia, porque los musulmanes deben ser como una sola y bien fraguada edificación, cuyas partes mutuamente se apoyan y fortalecen unas a otras, y como un solo cuerpo, en el cual si un miembro se siente aquejado por un dolor, todos los otros miembros se resienten y quejan. Si pues en tu corazón no sientes esta simpatía, más te valdrá ocuparte en buscar los medios de librarte de la eterna condenación, que no en estudiar las peregrinas cuestiones de la casuística o del derecho procesal» (páginas 56-58).

2º *La hipocresía espiritual.* — «Este vicio es un politeísmo secreto, es uno de los dos politeísmos [1]. Consiste en que busques lograr prestigio en los corazones de los hombres, para obtener así honor y respeto. El amor de los honores es una de las pasiones más seductoras. La mayoría de las gentes se pierden por ese amor. Y así resulta que los hombres no se pierden sino por los hombres. Si la humanidad fuese discreta, advertiría que la mayor parte de las ciencias que por el estudio adquiere y de las obras de devoción que practica, y hasta las acciones indiferentes de la vida habitual y profana, no las hace sino por ese estímulo del bien parecer, es decir, por hipocresía, para que los demás formen de uno buena opinión. Esta hipocresía inutiliza el fruto de toda obra buena, según se consigna en aquella tradición del Profeta, que dice que el mártir de la guerra santa será lanzado al infierno en el día del juicio, y que entonces clamará: «¡Señor! ¡Yo sufrí el martirio en tu servicio!», pero Dios le responderá: «Tú deseabas que dijeran: «Fulano es valiente»; pues bien: ya lo han dicho; y ese dicho de las gentes es tu recompensa.» Eso mismo se les dirá en aquel día al sabio, al peregrino y al lector del Alcorán.»

3º *La vanidad, la soberbia y el orgullo.*— «Esta sí que es dolencia difícil de curar. Consiste en mirarse el devoto a sí mismo con ojos de glorificación y ensalzamiento, y a los demás con ojos de desprecio. Sus consecuencias o efectos en la lengua son decir: «¡Yo y yo!», como el maldito Satanás dijo a Dios: «Yo soy mejor que él [es decir, que Adán], pues me creaste de fuego y a él de barro.» Fruto de este vicio, en las tertulias o conferencias literarias, es el buscar siempre en la discusión la supremacía y la prioridad sobre los otros, procurando ser el primero que tome siempre la palabra e indignándose si sus razones son refutadas. El soberbio es aquel que, si se le amonesta o aconseja, rehusa; pero, si quien amonesta es él, lo hace con dureza y violencia. Todo el que se estima a sí propio como mejor que sus prójimos, es soberbio. Por el contrario, tú debes tener siempre presente que el mejor es aquel que a los ojos de Dios será el mejor en la vida futura. Y esto es un misterio, pues depende de si morirá o no en gracia de Dios. Por consiguiente, es pura insensatez de tu parte el que te creas mejor que tus prójimos. Antes conviene que no mires a nadie sin creer que es mejor que tú y más perfecto y virtuoso. Y así, cuando veas a alguien de menor edad que la tuya, deberás decirte: «Este no ha ofendido a Dios, mientras que yo lo ofendí; luego es mejor que yo.» Y cuando veas a alguien de más años que los tuyos, deberás decirte: «Este ha servido a Dios antes que yo; luego no hay duda de que es mejor que yo.» Y si es un sabio, te dirás: «A éste se le ha otorgado por Dios un don que a mí me falta y ha llegado a un grado de perfección que yo no logré y conoce lo que yo ignoro. ¿Cómo, pues, voy a ser yo semejante a él?» Y si es un ignorante, dirás: «Este ofendió a Dios por ignorancia, mientras que yo le ofendí con plena advertencia; de modo que mi responsabilidad es mayor que la suya a los ojos de Dios; y por otra parte, no sé cómo será mi muerte ni la suya.» Y si es un infiel, te dirás: «Yo ignoro si quizá acabará por convertirse al islam y terminará sus días en gracia de Dios y de sus pecados limpio en atención a su fe; mientras que yo — ¡Dios no lo quiera! — , pero puede muy bien suceder que permita el Señor mi extravío y la pérdida de la fe y acabe mis días en pecado y me condene, al paso que él se salve.» Así, pues, no expulsarás el orgullo de tu corazón, si no reconoces que sólo es grande el que lo es a los ojos de Dios, y que esto depende de que coincida la muerte con el estado de gracia, y que este suceso es cosa dudosa. De esta manera, el temor y la duda de morir en desgracia de Dios impedirá que te ensoberbezcas respecto de tus prójimos, pues, aunque ahora te creas seguro de estar en gracia de Dios y de poseer la fe, eso no empece para que puedas cambiar de estado en lo futuro, ya que Dios cambia los corazones de sus siervos, dirigiéndolos o extraviándolos, según le place» (pp. 58-60).

---

[1] Alude a una sentencia atribuída a Mahoma, que llama así a la hipocresía, porque este vicio consiste en cumplir exteriormente las obras de piedad y devoción, con la intención secreta de agradar a los hombres, a la vez que de servir a Dios.

Exhortación.— «Reflexiona, ¡oh tú que te dedicas al estudio de las ciencias religiosas!, acerca de estos tres vicios del corazón, y ten presente que la principal causa que en el corazón los arraiga no es otra que ésta, a saber: el buscar la ciencia, para lograr honores y vencer en las polémicas. El hombre del vulgo iletrado está libre de la mayor parte de esos vicios; el letrado, en cambio, se verá continuamente asaltado por sus sugestiones y expuesto por su causa al peligro de la eterna condenación. Mira, pues, cuál negocio de ambos te importa más: si el negocio de aprender el método de preservarte de esos mortales vicios, ocupándote en purificar tu corazón y en cultivar el campo de tu vida futura, o bien el negocio de profundizar en el estudio de las ciencias, buscando tan sólo en ellas ocasiones de fomentar la soberbia, la hipocresía, la envidia y la vanidad, y así perder tu alma.»

«Ten presente también que estos tres vicios capitales tienen un semillero común, a saber, el amor del mundo. Por eso dijo el Profeta: «El amor del mundo es el principio de todo pecado.» Mas, a pesar de esto, el mundo es el campo de siembra para la vida futura; y por tanto, el que toma de las cosas de este mundo lo preciso tan sólo para ayudarse a lograr la vida futura, para él sí que es este mundo el semillero de su felicidad eterna; en cambio, al que lo toma como instrumento de placer presente, sólo le sirve para superdición.»

«He aquí el breve resumen [que te habíamos prometido] sobre lo externo o exotérico de la ciencia de la piedad, es decir, la iniciación del camino recto. Si con este compendio ejercitas tu alma y a sus reglas te sometes, deberás después estudiar el *Iḥyā'* o *Libro de la Vivificación de las ciencias religiosas*, para conocer el método de alcanzar lo esotérico o interno de la piedad. Y una vez que hayas cultivado con la piedad lo interior de tu corazón, los velos que te ocultan a tu Señor se te levantarán, las luces de las intuiciones se te revelarán, los manantiales de la sabiduría mística brotarán de tu corazón, los misterios de este mundo y del reino de los cielos se te descubrirán, y tantos y tales conocimientos sobrenaturales fácilmente adquirirás, que se te harán despreciables estos otros conocimientos de las ciencias nuevas que en la época de los Compañeros de Mahoma y de sus sucesores ni siquiera eran mencionadas. En cambio, si quieres estudiar la ciencia de la polémica, de la disputa y de la discusión, ¡cuán grave será el daño que te harás, cuán prolongados disgustos te procurarás, cuán enorme fracaso y ruina te acarrearás! Haz, pues, lo que quieras; pero el mundo que trates de lograr a costa de la religión, no se te entregará, y en cambio la vida futura se te negará. De modo que quien busca al mundo a costa de la religión, ambas cosas pierde, mientras que quien por la religión abandona el mundo, ambas cosas logra.»

«Este es el resumen de la iniciación en el camino recto para tratar con Dios cumpliendo sus preceptos y evitando sus prohibiciones. Ahora te indicaré también en resumen las reglas de conducta que deberás seguir en el trato social con tus prójimos, amigos y compañeros» (pp. 64-65).

PARTE III — TRATADO DE LAS REGLAS DE LA CORTESÍA Y CONVIVENCIA CON EL CREADOR Y LAS CRIATURAS

1º — Del trato con Dios.

«Ten entendido que tu compañero inseparable, estés fijo o viajando, durmiendo o despierto, más aún, estés vivo o muerto, es tu Señor y Dueño, tu Amo y Creador, puesto que cuantas veces lo traigas a tu memoria, lo tendrás de compañero y familiar amigo, según El mismo lo asegura diciendo: «Yo soy familiar amigo de todo el que de mí se acuerda»; y cuantas veces tu corazón se sienta acongojado de tristeza al ver cuán imperfecta es tu vida espiritual, El estará a tu lado para ayudarte, según El mismo lo asegura diciendo: «Yo estoy aquí junto a los que tienen el corazón atribulado por mi causa» [1]. Si pues conocieras a Diōs como merece ser conocido, de seguro que lo tomarías por compañero y dejarías a un lado a los hombres. Mas si esto no te es posible en todo momento, al menos guárdate de dejar pasar la noche y el día entero sin consagrar un rato a estar a solas con el Señor, deleitándote en conversar con El. Y para cuando ese rato llegue, es preciso que antes aprendas las reglas de urbanidad que debes observar mientras le haces compañía. Son las siguientes: La cabeza inclinada y los ojos bajos; concentración de todas las energías del alma en un solo propósito; silencio persistente; reposo de los miembros; predisposición a obedecer prontamente las órdenes de Dios y sus prohibiciones; sumisa rendición a los eternos decretos; continua oración mental; meditación asidua; decidida intención de preferir la Verdad, que es Dios, a las vanas seducciones de las cosas creadas; no poner tu esperanza en ellas; humillar el corazón ante la presencia de Dios, movido por un sentimiento de respeto profundo; congoja y tristeza, nacidas de la vergüenza que produce la consideración de la propia imperfección espiritual; quietud de la voluntad, o inhibición de todo impulso que tienda a adquirir, porque el alma fía en las garantías que su Señor le da; abandono del alma a los impulsos de la divina gracia, reconociendo que este abandono es el mejor partido que puede elegir. Estos sentimientos deben envolverte, como si fueran tus vestidos, durante el día y durante la noche, pues ellos son las leyes del trato familiar con un Amigo que jamás se separa de ti, mientras que los amigos que tienes entre los hombres te dejan solo en algunas ocasiones» (pp. 65-66).

---

[1] Este texto y el anterior, atribuídos a Dios, no son del *Alcorán*, sino de tradiciones de Mahoma, originariamente evangélicas en cuanto al espíritu.

2º — *Del trato del sabio con sus prójimos.*

«Si fueres hombre de estudio, las reglas de cortesía que debes seguir en el trato con tus prójimos, son diecisiete: sufrir con paciencia las molestas consultas de los discípulos; tratarlos con dulzura y mansedumbre; darles muestras de respeto, mediante una actitud digna y un continente grave, hasta en lo exterior; evitar todo movimiento de soberbia con tus prójimos, excepto cuando se trate de hombres injustos, de tiranos, con los cuales convenga usar de violencia en la reprensión y la censura; preferir siempre la modestia y la humildad al tomar la palabra en las asambleas y sesiones literarias; no gastar jamás chistes ni bufonadas; usar de amabilidad con el discípulo al enseñarle; contemporizar afablemente con el de carácter duro y altanero; corregir al necio con buenos modos; jamás mostrarse airado contra él; no manifestar desdén contra el que te consulte, contestándole secamente: «¡No sé!»; prestar toda la atención posible al que te pregunte para bien comprender el sentido de sus consultas; admitir los argumentos del adversario si son fundados, sometiéndote gustoso a la verdad demostrada y rectificando sin tardanza cualquier error de palabra o idea en que hayas incurrido; prohibir al discípulo todo estudio de materia peligrosa para su salud espiritual; precaverle contra la tentación de buscar en las ciencias religiosas otros fines que no sean la gloria de Dios y la salvación de su alma; disuadirle de que se dedique al estudio de la dogmática y del derecho canónico (ciencias que no le son absolutamente necesarias) antes de dominar la ascética, cuya doctrina le es indispensable para su purificación exterior e interior mediante la piedad; y que se medicine y castigue a sí propio, primeramente, mediante la piedad, a fin de que el discípulo pueda imitarle en sus obras, antes de aprender y aprovechar en sus lecciones orales» (pp. 66-67).

3º — *Del trato del discípulo con su maestro.*

«Si fueres discípulo, la conducta que debes seguir con el maestro será ésta: Comenzarás por saludarle urbanamente; hablarás poco, por propia iniciativa, en su presencia; nada dirás mientras el maestro no te pregunte; ni le preguntarás cosa alguna, sin pedirle de antemano licencia; ni te permitirás refutar sus afirmaciones diciéndole: «Fulano dice lo contrario de lo que tú has dicho»; ni siquiera te deberás atrever a sugerirle, por alusiones, una doctrina diferente de la suya, como si quisieses hacerle ver que tú estás más en lo cierto que tu maestro; durante la lección, no interrumpirás a tu maestro con consultas; ni volverás distraído la vista a un lado y a otro, sino que permanecerás sentado y quieto, con la cabeza y los ojos bajos, guardando la misma compostura que guardas en la oración; ni te permitirás abrumarlo a preguntas sobre el motivo de su disgusto cuando lo veas apesadumbrado; te levantarás, tan pronto como él se levante; pero sin irle detrás con consultas y preguntas; y sin dirigirle la palabra en el camino hasta que llegue a su casa; no te atreverás jamás a formar mala opinión de sus actos, aunque exteriormente te parezcan reprobables, pues él, mejor que tú, conoce sus propias intenciones, y tú puedes muy bien equivocarte al reprobarlas fiado en las apariencias» (pp. 67-68).

4º — *Del trato del hijo con sus padres.*

«Si tuvieres padres, la conducta que el hijo debe seguir con ellos es ésta: Dar oído a sus palabras; levantarse cuando ellos se levantan; obedecer sus mandatos; no caminar delante de ellos; no levantar la voz más alta que la suya; responder pronto a sus invitaciones; procurar en todo darles gusto; tratarlos siempre con dulzura y humildad; no echarles jamás en cara los servicios a ellos prestados ni recordarles la obediencia rendida a sus mandatos; no dirigirles jamás torvas miradas de cólera; ni fruncirles el ceño cara a cara; ni ponerse en viaje sin su licencia» (p. 68).

5º — *Del trato con los prójimos en general: desconocidos, amigos y simples conocidos.*

Después de las dos categorías de relación social antes consideradas — maestros y discípulos, padres e hijos — Algazel reduce a otras tres las generales relaciones entre los hombres: *amigos, conocidos* y *desconocidos.*

1º Respecto de estos últimos, de los *desconocidos,* las reglas que conviene seguir en el trato con las gentes del vulgo plebeyo, son éstas: No entrometerse en sus negocios, ni dar oídos a sus alborotos, ni hacer caso de sus palabras gruesas y violentas, evitando en lo posible y rehuyendo toda necesidad de frecuente comercio social con ellos; pero llegada esa ocasión, no dejar nunca de advertirles y censurarles por sus malas acciones, siempre que se abrigue la esperanza de lograr la enmienda.

2º Por lo que toca a los *amigos,* dos cuestiones encierra todo lo relativo al trato con ellos:

A) La primera cuestión versa acerca de las condiciones o cualidades que ha de reunir el amigo. No se debe elegir por amigo y compañero para el estudio o para otro fin religioso o profano, sino a aquel que lo merezca, es decir, al que reúna esas condiciones, que son cinco: 1ª *Inteligencia;* porque nada bueno se logra acompañándose de necios, ya que, a la postre, su amistad acabará en ruptura y desacuerdo, pues lo mejor que del amigo necio lograrás es que te haga un mal queriéndote hacer un bien; vale más un enemigo inteligente que no un amigo ignorante. — 2ª *Buenas inclinaciones;* no te acompañes de amigos que, siendo inteligentes, por su temperamento no sepan dominar sus pasiones. — 3ª *Virtud;* no te acompañes de malvados, de pecadores habituales, pues, cuando menos, el ejemplo constante de sus maldades acabará por arrancar de tu corazón el horror que el pecado te inspira y hasta te familiarizarás con él. — 4ª *Falta de ambición,* pues el amigo ambicioso es un veneno letal, ya que la naturaleza instintivamente tiende a imitar y copiar lo que ve; tanto, que aun el temperamento sano acaba por despojar al temperamento perverso, robándole en cierto modo sus malas cualidades, sin darse cuenta; de aquí que la amistad del ambicioso fomenta tu propia ambición, lo mismo que la del austero fomenta tu austeridad. — 5ª *Sinceridad;* no te acompañes del embustero, pues andarás con él completamente desorientado, ya que el embustero es como el espejismo del desierto: hace creer que está lejos lo cercano y viceversa.

«No encontrarás quizá reunidas estas cinco cualidades en los que frecuentan las escuelas y las mezquitas [es decir, en los maestros, estudiantes y devotos]; y en tal hipótesis, una de dos resoluciones puedes adoptar: o la vida de soledad y aislamiento, que será tu salvación, o la vida de sociedad con ellos, pero limitada sólo a los que reúnan dichas cualidades y en la medida en que las reúnan, porque conviene que sepas que los amigos puedes buscarlos para que te ayuden a uno de tres fines: 1°, para la vida futura; 2°, para la vida presente; 3°, para que te dejen tranquilo; en el caso 1°, no deberás buscar en ellos más que sus dotes religiosas; en el 2°, sus virtudes naturales o humanas; en el 3°, bastará que te asegures contra su maldad, sus infidelidades y perversas intenciones. Tres son, en efecto, las categorías de los hombres, en cuanto al trato social: unos son como el alimento, del cual no podemos privarnos; otros, como el medicamento, que sólo en ciertas ocasiones nos es indispensable; otros, en fin, como la enfermedad, que jamás la necesitamos, pero que a veces tenemos que soportarla. Esto mismo nos pasa con el hombre, cuyo trato no nos reporta utilidad ni gusto alguno. Con habilidad y amable simulación será preciso que lo esquives; pero, si Dios, por acaso, te depara el tener que tratarlo, hasta de él podrás reportar una ventaja y no pequeña, a saber: la de que, viendo con tus propios ojos sus perversas cualidades y acciones, se te harán aborrecibles y procurarás evitarlas en ti mismo. Feliz el que a sí propio se predica con el ejemplo ajeno. El creyente es un espejo para el creyente. Preguntaron a Jesús: « — ¿Quién te educó?» Y respondió: « — Nadie me educó, sino que vi la estulticia del necio y la evité [1].» Y a fe que dijo Jesús una gran verdad, pues si los hombres evitasen todo aquello que en sus prójimos reprueban, su educación sería perfecta, sin necesidad de maestros que les educasen» (pp. 68-71).

B) La segunda cuestión, relativa al trato de los amigos, versa acerca de los deberes de la amistad. Elegido el amigo y trabada la relación de compañerismo, es preciso cumplir ciertos deberes a los cuales el amigo tiene derecho. Como dijo Mahoma: «Dos amigos fraternales son al modo de las dos manos que mutuamente se ayudan para lavarse la una a la otra.» Y en otra ocasión añadió: «De dos hombres que se hacen amigos, el más caro a los ojos de Dios es aquel que con más cariño trata a su compañero.» He aquí, pues, los deberes que entraña la amistad: 1° Dar generosamente al amigo todo nuestro dinero en la necesidad, prefiriéndolo a nosotros mismos; y si no se llega a tanto, regalarle al menos lo superfluo de nuestra riqueza, aunque sea poco. — 2° Ayudarle personalmente en sus necesidades, antes de que reclame nuestra ayuda. — 3° Guardar los secretos que nos haya confiado, ocultar a los otros sus defectos y ocultarle las cosas que los demás dicen de él y que sabemos habrían de molestarle. — 4° Comunicarle, en cambio, todo lo que sabemos ha de alegrarle, y especialmente los elogios que de su conducta hacen los demás. — 5° Al conversar con él, prestar afable atención a lo que nos diga, sin disputar con él. — 6° Llámarle o nombrarle siempre con aquel de sus nombres o apellidos que le sea más grato. — 7° Alabarle por sus buenas cualidades y acciones. — 8° Agradecerle sus favores. — 9° Defenderlo, en su ausencia, de los ataques dirigidos contra su honor y buena fama. 10. Aconsejarle y amonestarle con caridad, siempre que sea necesario. — 11. Perdonarle sus faltas y errores, sin molestarle con reprensiones duras. — 12. Rogar a Dios por él en vida y después de su muerte. — 13. Seguir fiel a su amistad (aunque haya muerto) cumpliendo los deberes de amigo con la familia que haya dejado. — 14. Preferir siempre no ser carga pesada para el amigo, sin echarle encima las molestias y preocupaciones propias. — 15. Alegrarse con él en sus alegrías y entristecerse en sus tristezas, sintiendo sinceramente en su interior lo que al exterior manifieste. — 16. Adelantarse a saludarle siempre que lo encuentre; ofrecerle su propio lugar para sentarse, y levantarse cuando se levante él. — 17. Guardar silencio hasta que el amigo acabe de hablar, sin interrumpirle jamás. En suma, debe tratar al amigo como quisiera que éste lo tratase a él, pues el que así no obra, es un hipócrita en su amistad (pp. 71-73).

---

[1] Cfr. Asín, *Logia et Agrapha*, n° 19.

3º «Por lo que toca a los simples *conocidos,* guárdate de ellos, ya que de ellos verás que te viene todo el mal, pues el amigo siempre te sirve de ayuda, y el desconocido te debe ser indiferente; en cambio, los simples conocidos que de palabra te manifiestan amistad son siempre peligrosos. Conviene, pues, que tengas pocos conocidos: los que no puedas menos de tratar, en la escuela, en la mezquita, en el mercado, en el pueblo, etc. Pero a ninguno debes despreciar, ya que ignoras si será mejor que tú. Sin embargo, tampoco debes tratarlos con honor o consideración basada exclusivamente en su alta posición social o económica, pues la gloria de este mundo es despreciable a los ojos de Dios; de modo que perderías todo prestigio a los ojos de Dios, si rindieses homenaje de acatamiento a los grandes según el mundo. Pero, sobre todo, guárdate de sacrificar en su honor tu vida religiosa con la mira de lograr los bienes temporales que ellos poseen, porque quedarás desprestigiado a sus ojos y no lograrás lo que anhelas. Si te tratan con hostilidad, no pretendas corresponderles con igual trato, pues no tendrás la paciencia necesaria para contrarrestarles, y así, tu salud espiritual sufrirá menoscabo, sin contar las molestias y disgustos que habrás de soportar. Si te honran y te colman de alabanzas en tu presencia, no te dejes seducir por tales apariencias de afecto, pues si escudriñas con cuidado el motivo real de sus elogios y honores, no encontrarás de cien casos uno solo que sea sincero. Ni te hagas jamás la ilusión de que el desconocido que te trate vaya a ser siempre el mismo para ti, en público y en secreto. Ni te maravilles si ves que te denigran en tu ausencia, ni tampoco te irrites por ello, puesto que tú mismo conoces por experiencia propia (si eres sincero y justo) que de igual manera obras hasta con tus amigos y parientes, y, lo que es más grave, hasta con tus maestros y tus padres, pues en su ausencia hablas de ellos en términos que no usarías en su presencia. Reprime en tu alma toda codicia de los bienes que tus prójimos poseen, es decir, de sus riquezas, honores y protección, pues a la postre, el ambicioso resulta defraudado en la mayoría de los casos, a más de rebajarse ante ellos de presente. De modo que si por acaso te ves obligado a pedirles algo y te lo otorgan, agradécelo a Dios y a ellos; y si te lo niegan, ni te quejes ni los reproches, pues sólo lograrás hacerte enemigos. Antes bien, en tales casos, conviene que excuses y disculpes su mezquindad, diciéndote en tus adentros: «Quizá tiene para obrar así motivos justos que yo ignoro.» Ni te atrevas a amonestar a un desconocido, antes de asegurarte bien, por los indicios exteriores de su carácter, que ha de acoger benévolo tu amonestación, pues, de lo contrario, no te escuchará y además te ganarás un enemigo. Así, pues, cuando uno de ellos incurra en evidente error al demostrar una tesis y lo veas refractario a admitir tu corrección y tu enseñanza, no te empeñes en adoctrinarle, pues sólo conseguirás que aproveche, sin reconocerlo, tus lecciones y que se te muestre en adelante como un adversario. Se exceptúa, es claro, si el error en que incurre puede inducir a cometer pecados por ignorancia, pues entonces, hay obligación de enseñar francamente la verdad, aunque con blandura y sin violencias en la forma. Si en alguien ves muestras de respeto y benevolencia, da gracias a Dios que te le ha hecho simpático; mas si ves en él malevolencia y antipatía, encomiéndalo a Dios y busca sólo en El un refugio contra sus injusticias; pero jamás le censures ni pidas explicaciones, diciéndole, v. gr.: «—¿Por qué no reconoces mis méritos, siendo como soy fulano de tal, y habiendo logrado ya un rango eminente en la ciencia?» Hablar en estos términos es propio de necios, porque el hombre más estúpido es el que se alaba a sí mismo y se colma de elogios. Además, has de tener en cuenta que si Dios permite que te derroten y canten victoria, será seguramente por algún pecado que contra Él cometiste. Pídele, pues, perdón y considera tu derrota y confusión como justo castigo de tus culpas. En suma, en el trato con ellos has de seguir estas normas: da oídos a la verdad, cuando la digan, pero sé sordo a los errores en que incurran; publica a los cuatro vientos sus buenas cualidades, pero calla sus defectos. Guárdate especialmente de mezclarte con los que profesan la enseñanza del derecho canónico, hoy en día, sobre todo con los que se dedican a las controversias y disputas escolásticas, porque siempre andarán espiando las ocasiones propicias para molestarte con sus envidias y suspicacias, burlándose por detrás de ti con guiños maliciosos, llevando entre ellos escrupulosamente la cuenta de tus tropiezos para luego echártelos airadamente en cara en la disputa, sin dispensarte falta alguna ni perdonarte tropiezo, ni echar jamás un piadoso velo sobre tus defectos; antes bien, te pedirán estrecha cuenta hasta de la cosa más menuda e insignificante, te envidiarán los talentos que tengas, pocos o muchos, excitarán contra ti a los amigos a fuerza de calumnias, denuncias falsas y embustes; si les das gusto, te adularán exteriormente; pero si les disgustas, su interior arderá en cólera; por defuera son ovejas y por dentro lobos. Este es el juicio que la experiencia acredita respecto de la mayoría de ellos, con excepción de aquellos a quienes Dios preserva de tales vicios. Y por eso su compañía es causa de perdición y su familiaridad motivo de extravío. Tal es el trato que te espera de parte de aquellos simples conocidos que de palabra te dan pruebas de amistad. ¿Qué no habrás, pues, de temer de parte de aquellos otros que francamente se te muestren como enemigos?» (pp. 73-76).

Algazel cierra esta última parte de su opúsculo con una serie de reglas breves de prudencia, de cortesía y de urbanidad en la vida social, ajenas casi todas a la ascética. He aquí las principales:

«No mires a los lados a cada instante, ni hacia atrás. No te detengas sin necesidad a cada paso ante los grupos. No levantes los pies estando sentado. No juegues con los dedos de las manos, ni con la barba ni con el anillo. No te hurgues los dientes ni la nariz con los dedos. Evita todo movimiento incorrecto, v. gr., el desperezo y el baile, delante de la gente. Que tu conversación no sea vocinglera e incoherente; escucha a tu interlocutor con atención y agrado, si lo que dice es bueno, pero sin exagerar tu admiración; nunca le pidas que te repita lo que ya te ha dicho, si no es verdaderamente necesario; evita las risas y los cuentos; no alabes a tus hijos, ni a tus versos, ni a tus libros, ni a tu elocuencia. No seas afectado ni femenino en el ornato de tu persona; pero evita también en el vestido la falta del decoro, vistiendo como si fueras un siervo; no te excedas en el uso del colirio para los ojos ni en el ungirte el cuerpo. No seas porfiado en pedir lo que necesites. No excites al prójimo a cometer injusticias. No informes a nadie, ni siquiera a tu mujer o a tus hijos, acerca de la suma de tu caudal, pues si les parece pequeña, la despreciarán; y si les parece grande, nunca estarán satisfechos. Corrige a tu familia con dulzura, pero sin debilidad. No bromees con tu esclavo y tu esclava, pues te perderán el respeto. Si discutes con alguien, trátalo con consideración y guárdate de incurrir en errores nacidos de ignorancia o de improvisación; antes bien, medita primero tus respuestas, y en el calor de la discusión, procura evitar los gestos, ademanes y movimientos descompuestos; ni reanudes tu discurso, hasta que la excitación de la ira se te aplaque. Guárdate del que se te hace amigo en la hora de la prosperidad, pues ése es tu mayor enemigo. No otorgues nunca más importancia a tu caudal que a tu honor» (páginas 76-79).

Epílogo. — «¡Oh novicio! Este breve resumen de la iniciación en el camino recto te debe bastar para que con ella te ejercites y experimentes. Tres partes contiene: una, sobre la obediencia a los preceptos divinos; otra, sobre la abstención de los pecados; otra, sobre la vida social, la cual comprende el trato del hombre con su Creador y con sus prójimos. Si encuentras que esta iniciación es acomodada a tu alma, si ves que tu corazón se siente inclinado a ella y deseoso de ponerla en práctica, sábete que eres un siervo de Dios, cuyo corazón ha sido iluminado por la luz de la fe y cuyo pecho ha sido abierto a las ilustraciones de lo alto; y ten por cierto que esta iniciación tiene una meta y fin, es decir, que tras de ella existen misterios, profundidades, conocimientos esotéricos e ilustraciones, que hemos depositado en el *Iḥyā'*. Ocúpate, pues, en aprenderlo. Mas si, por el contrario, vieres que tu alma encuentra molesta la práctica de estas reglas de iniciación y rehusa consagrarse a esta rama de la ciencia (es decir, a la ascética purgativa), porque es tu misma alma la que te dice: «¿Para qué te servirá esta ciencia en las reuniones académicas, ni cuándo te aprovechará para lograr la primacía entre tus iguales y semejantes, ni cómo te elevará de rango en las tertulias de los príncipes y ministros, ni por qué medio te hará ella lograr sus favores o los cargos bien retribuídos, como la administración de los bienes píos o los altos puestos en la judicatura?», ten por seguro entonces que el demonio te ha seducido haciéndote olvidar cuál sea tu verdadera patria a la que has de retornar y volver. Búscate, pues, un demonio semejante a ti, que te instruya en esa ciencia que crees te ha de aprovechar para lograr tus deseos. Pero piensa que con ella jamás lograrás ese dominio de la felicidad mundana, exenta de disgustos, ni siquiera dentro del reducido ámbito de tu propio hogar, y mucho menos, en todo tu pueblo y en todo tu país; y, en cambio, perderás la posesión imperecedera de la eterna felicidad al lado del Señor» (pp. 79-80).

IV — ḤIKMA

Libro de la sabiduría de Dios, revelada en sus criaturas (كتاب الحكمة في مخلوقات الله). El Cairo, Imprenta del Nilo, 1321 héjira (= 1903 de J. C.). Consta de 94 páginas en 4° mayor. El editor, Muḥammad al-Qabānī de Damasco, dice en la *Muqaddama* que la edición está basada sobre un manuscrito de Berlín. Algazel promete redactar este opúsculo en su *Iḥyā'*, IV, 90.

ANÁLISIS

Prólogo. — Algazel pondera la necesidad de la meditación sobre las maravillas creadas, como medio para llegar a conocer a Dios. El mismo *Alcorán* invita a examinar los beneficios y los fines providenciales que Dios ha depositado en sus obras, tanto en el cielo como en la tierra. El libro se divide en dieciséis capítulos, consagrados a cada una de las principales especies de criaturas (pp. 1-2).

1° Meditación sobre el mundo celeste (2-3). — 2° Idem sobre el sol (3-6). — 3° Sobre la luna y las estrellas (6-8). — 4° Sobre la tierra (8-12). — 5° Sobre el mar (12-13). — 6° Sobre el agua (13-14). — 7° Sobre el aire (15-16). — 8° Sobre el fuego (17-18). — 9° Sobre el hombre (18-33). — 10° Apéndice al capítulo anterior (33-36). — 11° Sobre las aves (36-41). — 12° Sobre las bestias (41-47). — 13° Sobre las abejas, hormigas, arañas, gusanos de seda e insectos (47-53). — 14° Sobre los peces (53-56). — 15° Sobre las plantas (56-61). — 16° Epílogo: sobre la majestad de la omnipotencia divina que revelan las maravillas creadas de cielos y tierra (61-64).

V — IMLĀ

Libro del dictado sobre los puntos dudosos del Iḥyā' (كتاب الاملاء في مشكلات الاحياء). El Cairo, Imprenta al-Mayminīyya, 1311 héjira (= 1893 de J. C.). Inserto al margen del *Itḥāf* de Sayyīd Murtāḍà, tomo I, pp. 41-252.

Por errores de ajuste, la paginación está tan desordenada, que sólo un detenido estudio me ha permitido desembrollarla. Para comodidad del lector arabista, puntualizo seguidamente el orden de las páginas que debe restablecerse para la lectura del texto: P. 41-60; 65-125; 130-138; 140; 145-156; 158-160; 162-164 lín. 4ª inclusive; 222 línea 2ª infra (والوجد), hasta el fin de la página; 225-226; 229; 231-234; 238; 240-241, lín. 7ª infra; 204, lín. 2ª infra; 206; 208-222, lín. 29 (باجزائه); 164, lín. 5ª (البدن) hasta el fin de la página; 166-167; 170-174; 176-184; 186; 188-189; 192; 194-195; 199-201, línea 22, donde el texto se interrumpe, intercalando un fragmento, correspondiente a la cuestión II, que ocupa las pp. 201-204; 241, lín. 6ª infra; 244; 246-248; 250; 252.

Al embrollo de la paginación y del ajuste se añade una gran incorrección en la edición, que abunda en erratas de imprenta y en errores de lectura. Felizmente me ha facilitado la inteligencia general del sentido en los pasajes oscuros o incorrectos la coincidencia de encontrarse inserta la mayor parte del *Imlā* en el tomo IX del *Itḥāf*, cuyo autor, Sayyīd Murtāḍà, cita textualmente gran número de fragmentos para comentar con ellos el pensamiento de Algazel en su *Iḥyā'*. He aquí las páginas en las cuales se insertan dichos fragmentos: *Itḥāf*, IX, 392-393; 394-400; 411-417; 441-442; 448-449. Su texto ofrece variantes de interés, respecto de la edición marginal del *Itḥāf*, I, 41-252, que convendría cotejar para una edición crítica. El único fragmento importante del *Imlā* que falta en *Itḥāf*, IX, es el relativo al léxico del tecnicismo *ṣūfī*, el cual, por cierto, ofrece en la edición marginal del *Itḥāf* un texto muy incorrecto; pero también por fortuna me ha sido fácil corregirlo con la ayuda del *Futūḥāt* de Ibnᶜ Arabī, que en su tomo II, capítulos 191 a 237, explica los mismos términos que Algazel, cuyas definiciones repite a la letra, ampliándolas y comentándolas por extenso, aunque sin atribuirlas en concreto a Algazel, pues las da como tópicas y vulgares entre los *ṣūfíes*. Advierto, finalmente, que aprovecho estos comentarios de Ibn ᶜArabī para mi interpretación de dichos términos, la cual será por ello una glosa, más que una versión literal.

ANÁLISIS

El *Imlā* consta de un *exordio*, un *índice sumario de materias*, una *introducción* y el texto de las dudas aclaradas, que son once.

EXORDIO

En él se dirige Algazel a un amigo suyo, que no nombra, para decirle que este opúsculo es la respuesta a la petición que aquél le ha hecho de aclararle los varios temas del *Iḥyā'* en los cuales encuentran ambigüedades, dudas u oscuridades, ciertas gentes de corto entendimiento y exigua ilustración, que, sin más motivo que el de su ignorancia y malevolencia, habían osado zaherir dicho libro hasta el punto de prohibir su enseñanza y estudio, declarándole una guerra encarnizada y tachando de enemigo de la fe ortodoxa a todo el que lo dictase, lo leyese o profesase las doctrinas en sus páginas contenidas. Con frase lacerante y despectiva hacia sus incompetentes censores, tranquiliza Algazel a su amigo para que no se entristezca ni preocupe de verle tan injustamente maltratado, pues él pone su confianza en Dios, ante cuyo tribunal emplaza a sus adversarios para el día terrible del juicio último, donde espera hacerles callar y pedirles cuenta estrecha de sus inicuas censuras, poniendo de relieve que tan sólo niegan lo que son incapaces de comprender, porque son gentes superficiales que no conocen de la ciencia sino lo externo y formulario de las palabras y de los argumentos escolásticos, y que no buscan con su estudio otro fin que el logro de los bienes mundanales, la fama y el prestigio popular; por eso, la ambición les impulsa a criticar y zaherir a los demás a todo evento, sin preocuparse de la sinceridad y buena fe científica. Y como son — añade Algazel — ignorantes, tercos, ambiciosos y polemistas, el velo de estos cuatro defectos les ciega para ver la verdad religiosa, porque la ignorancia los hace necios, y la terquedad los torna desdeñosos, y la ambición de los bienes de acá abajo les impide pensar en las cosas de Dios, y su afán de disputar los llena de vanidad, orgullo e hipocresía. Después de esto, Algazel tranquiliza de nuevo a su amigo contra el juicio de tales adversarios y pasa a contestar a sus consultas, todas las cuales versan acerca de algunos sutiles símbolos alegóricos que en el *Iḥyā'* emplea para explicar la doctrina mística sobre la intuición de la unidad de Dios en el éxtasis, que los *ṣūfíes* llaman *tawḥīd* (pp. 41-44).

ÍNDICE SUMARIO DE LOS TEMAS DE LAS CONSULTAS

1ª ¿Cómo y por qué es lícito dividir en cuatro grados la intuición del *tawḥīd,* si la idea significada por este término — visión de la unidad simplicísima de Dios — es algo indivisible en sí e incapaz de multiplicidad y repetición? En el caso de que sea lícita dicha división en alguna forma aceptable, ¿se trata de división real o meramente posible? Ampliación de las explicaciones y demostraciones dadas en el *Iḥyā'* (IV, 173) sobre cada uno de dichos cuatro grados de *tawḥīd* y subdivisión de las categorías respectivas de quienes los ocupan. Utilidad de simbolizar los cuatro grados mediante el símil de la nuez con sus médulas y sus cortezas. ¿Por qué es inútil el grado primero y por qué es ilícito divulgar exotéricamente el sentido esotérico del grado último, que es el cuarto? — 2ª ¿Qué quieren decir los *ṣūfīes* cuando afirman que es infidelidad divulgar el misterio de la Divinidad y cuál es el fundamento canónico de tal anatema o excomunión, supuesto que la fe y la infidelidad, la ortodoxia y la heterodoxia, la aproximación y separación respecto de Dios, la caridad y todos los grados de la santidad, lo mismo que sus opuestos, tan sólo es lícito atribuirlos a alguien con fundamento en textos revelados, bien del Alcorán, bien del Profeta? — 3ª ¿Cómo cabe concebir el lenguaje con el cual los seres racionales conversan con los seres inanimados y éstos con aquéllos, y si este lenguaje se percibe con el oído corpóreo o bien con el oído espiritual? — 4ª ¿Cuál es la diferencia que existe entre el cálamo sensible y el cálamo divino? — 5ª ¿Cómo se definen el mundo del imperio, el mundo de la omnipotencia y el mundo de la realeza? — 6ª ¿Cuál es el sentido del texto «Dios creó Adán a su imagen» y en qué se diferencian la imagen o figura exterior de Dios, cuya concepción implica antropomorfismo, y su imagen o forma interior, cuyo concepto no lo implica? — 7ª En el texto *(Alcorán,* XX, 12) «Tú estás en el valle santo de Ṭuwà», ¿qué significa este lugar? ¿Es acaso algún camino que haya en Bagdad, Ispahán, Naysabūr o Ṭabaristān, distinto del valle mismo en el cual oyó Moisés la palabra de Dios? ¿Qué significa en ese mismo texto la frase de Dios a Moisés: «Escucha lo que te será revelado», aplicada a otras personas distintas de Moisés? En tal caso, ¿cómo puede oír lo que Dios le revele aquel que no sea profeta? ¿Es porque Dios se lo permite o porque posee las dotes propias de los profetas? — 8ª ¿Qué sentido tiene la orden dada por Dios al místico que entró ya por el camino, prohibiéndole franquear el reino de los amigos sinceros de Dios? ¿Qué es lo que le ha hecho llegar hasta este grado místico, que es el 4°, estando él tan sólo en el 3°, que es el de los que se aproximan? — 9ª ¿Qué significa el apartarse el caminante del sublime estado a que llegó, después de haber llegado, y dónde está la dirección hacia la cual se aparta, y en qué consiste ese apartamiento, y cuál es la causa que le impide permanecer en el grado al que había llegado, siendo más alto que el que ocupaba antes, y cómo compaginar este apartamiento con aquellas palabras del maestro Abū Sulaymān al-Dārānī: «Si hubiesen llegado, no regresarían, puesto que no regresa el que llega?» — 10. ¿Qué significa aquel texto del *Iḥyā'*: «No existe dentro de la esfera de lo posible algo que sea más excelente que la forma de este mundo, ni más hermoso en orden ni más perfecto en arte, porque si existiera en lo posible y Dios se lo hubiera reservado pudiéndolo crear, ello implicaría avaricia, que repugna a la generosidad de Dios, o incapacidad, que contradice a la divina omnipotencia?» — 11. ¿Cuál es la condición canónica de estas ciencias místicas? ¿Es obligatorio su estudio, o tan sólo es lícito y laudable, o bien está prohibido? ¿Por qué se revisten de palabras ambiguas y de sentidos enigmáticos? Si al Autor de la revelación le es lícito obrar así, con el objeto de probar y experimentar a los hombres, ¿cómo se justificará tal conducta en aquel que no es autor de revelación? (pp. 44-47).

Antes de contestar a las consultas, Algazel cree necesario preparar al lector mediante una *introducción* y una *recomendación*.

INTRODUCCIÓN

Tiene por objeto definir los términos técnicos más usados por los *ṣūfīes* en sus libros y coloquios esotéricos y cuyo significado preciso escapa al lector del vulgo profano. Algazel justifica, ante todo, la necesidad de un léxico privativo de cada arte y de cada ciencia, cuyas voces tienen una significación privativa y peculiar, que sólo conocen los que las profesan o ejercen, y que difiere bastante del sentido vulgar que dichas voces tienen en la lengua común. Seguidamente inserta la lista de los términos técnicos de los *ṣūfīes* cuya definición estima más indispensable.

Viaje y *camino* (السفر والطريق): Es el viaje que el corazón realiza por el camino de las cosas inteligibles, sirviéndose del instrumento de la meditación. De aquí se infiere el sentido de las voces *viajero* y *caminante*. La etapa primera de este viaje es el conocimiento intuitivo de los dogmas y preceptos de la ley revelada, de sus fines y valores esotéricos; la segunda, el conocimiento de los principios cardinales de la ciencia profética, que son la concupiscencia, el enemigo o demonio y el mundo; la tercera etapa es la intuición del misterio de la predestinación, a cuyo influjo, fuerte y suave a la vez, no hay criatura que resista; la cuarta es la intuición del mundo espiritual y divino, henchido de maravillas, como, v. gr., el cálamo divino que inscribe los decretos de Dios en la lámina del destino; la diestra que maneja el cálamo; los coros angélicos que circundan el trono de la Divinidad, etc.; la última etapa es la visión intuitiva del Creador del cosmos, como rey omnipotente de todo lo que existe, vislumbrando sus atributos y esencia, bajo el velo de sus resplandores que ofuscan, aunque siempre con una claridad y profundidad a la que no llegan los filósofos y los teólogos, profanos a la gnosis o intuición de los místicos.

Estado (الحال): Es la situación del devoto en cada determinado instante de su viaje, en el cual su modo de ser espiritual es puro o exento de turbación. Otros lo definen diciendo que *estado* es toda afección espiritual que al corazón sobreviene continuamente y que está sujeta a perpetua alteración y cambio; por eso, como que unas veces la experimenta pura y otras turbada o alterada, se denomina *estado*. En cambio, otros dicen que si cesa o deja de ser, ya no se llama *estado*.

Morada (المقام): Es la mansión o permanencia del devoto en los períodos de su viaje, caracterizada por una determinada práctica de ejercicio ascético o de combate espiritual. Es condición esencial de la *morada* que sea duradera en cuanto al tiempo y completa o perfecta en cuanto a la realización de la práctica de que se trate, sin el cual requisito no puede el devoto pasar a otra morada.

Lugar (المكان): Es la morada o mansión propia de los devotos que ya han pasado todos los estados y moradas del camino y que, por haber llegado al término, permanecen fijos y seguros, sin alteración o cambio.

Delirio ebrio (الشطح): Expresiones irrespetuosas o inconvenientes en que el místico prorrumpe en el trance del éxtasis, sin que él se dé cuenta ni las pueda reprimir.

Ortos (الطوالع): Son las distintas clases de ilustraciones de la unidad divina, cuyos rayos amanecen en los corazones de los místicos intuitivos, borrando con su luz todos los matices luminosos ajenos a la unidad, como la luz solar apaga el brillo de las estrellas.

Desaparición (الذهاب): Es la pérdida de la sensibilidad de todo lo sensible, que el corazón experimenta ante la presencia de su Amado.

Soplo (النفَس): Es un hálito que Dios emite sobre el corazón, para dominar el fuego de sus pasiones y apagar su dañoso incendio.

Secreto del alma (السّر): Lo más íntimo del alma, que a las criaturas todas está oculto y que sólo Dios conoce. *Secreto del secreto* es lo que ni el secreto del alma percibe.

Unión (الوصل): Es la percepción de lo oculto o invisible.

Separación (الفصل): Es la pérdida de lo que de tu Amado esperas.

Cortesía (الأدب): Es de tres clases: 1ª, la cortesía para con la ley religiosa, que consiste en someterse a los dictados de ella, con sincero y firme propósito de servir a Dios; 2ª, la del servicio divino, que consiste en prescindir de cuanto las fórmulas externas de la ley prescriben y despojarse de las preocupaciones del respeto humano; 3ª, la cortesía para con Dios, que ya no atiende más que a armonizar la *gnosis* o intuición mística con la verdad divina.

Disciplina (الرياضة): Es de dos especies: 1ª, la disciplina de la cortesía, que consiste en sacar al alma de las exigencias naturales de la concupiscencia; 2ª, la de la aspiración a la vida perfecta, que consiste en la pureza de intención respecto de ese su fin.

Ornamentación (التحلّي): Adoptar el alma los estados espirituales de los sinceros amigos de Dios, imitándolos en su vida interior y en sus actos externos.

Aislamiento (التخلّى): Elegir la vida solitaria, huyendo de todo cuanto pueda distraer de Dios con cualquier género de preocupación.

Manifestación (التجلّى): Lo que de las luces de los misterios se descubre a los corazones.

Motivo (العلّة): Advertencia o aviso que al alma viene de parte de Dios.

Turbación (الانزعاج): Es el despertar del corazón, cuando sale del sueño de la negligencia y se mueve a buscar la intimidad con Dios en la soledad.

Contemplación (المشاهدة): Es de tres clases: 1ª, contemplación *en* Dios, que consiste en ver las cosas como indicios que guían a la intuición de la unidad de Dios; 2ª, contemplación *para* Dios, que consiste en ver a Dios en las cosas; 3ª, contemplación *de* Dios, que es la realidad de la certeza (حقيقة اليقين), sin mezcla de duda.

Revelación (المكاشفة): Es más perfecta que la contemplación y también tiene tres especies: 1ª, revelación por el conocimiento, que consiste en comprobar que se ha dado en el blanco, mediante la comprensión intelectual; 2ª, revelación por el estado, que consiste en comprobarlo, viendo que el estado emocional ha aumentado; 3ª, revelación por la intuición de la unidad de Dios, que consiste en certificarse de que las alusiones alegóricas son exactas.

Brillos (اللوائح): Los misterios cuya evidencia o claridad brilla progresivamente, al elevarse el alma de un estado místico a otro más perfecto, y al ascender de un grado a otro más alto.

Coloración (التلوين): La alteración o cambio que el alma experimenta al verse sometida a los diversos estados místicos. Algunos maestros de espíritu dicen que el signo de haber llegado el alma a la realidad de la perfección mística intuitiva es la falta de esta coloración o cambio, por haber adquirido ya la inmutabilidad o espiritual indiferencia. Otros, por el contrario, dicen que la coloración es el signo de esa perfección intuitiva, porque mediante la variedad de estados se manifiesta el poder del Omnipotente y así el alma conoce la multiplicidad varia que en la unidad divina se cifra.

Celo (الغيرة): Es de tres clases: 1ª, celo *por* Dios, a la vista de las inmoralidades y pecados; 2ª, celo *para* Dios, que consiste en ocultar a los demás los íntimos secretos que El nos comunica; 3ª, celo *de* Dios, que consiste en concebir temores de que los demás amigos de Dios se apropien las gracias que de El recibimos.

Libertad (الحرّيّة): El cumplimiento de los deberes propios de la servidumbre divina, mediante el cual eres, respecto de Dios, siervo y, respecto de los demás, libre.

Sutileza (اللطيفة): Alusión alegórica de delicado sentido, que la inteligencia vislumbra claramente, pero que se resiste a ser explicada con palabras.

Inspiraciones (الفتوح): Son de tres clases: 1ª, la inspiración divina que mueve al místico a explicar a los demás de palabra lo que él entiende; su causa es la sinceridad en el propósito; 2ª, la inspiración divina que produce en el interior del místico cierta dulzura espiritual, de la cual se sirve Dios como instrumento para atraerle hacia sí con sus favores; 3ª, la inspiración divina de la revelación, cuyo efecto en el alma es la gnosis o intuición de la Verdad, que es Dios.

Señal y *Estigma* (الوسم والرسم): Son, respectivamente, signos de la realidad de los estados y moradas de la vida espiritual, que dejan perenne huella en el interior o en el exterior del místico, por toda la eternidad, y que son a la vez indicio evidente de la predilección divina desde toda la eternidad.

Anchura y *Aprieto* (البسط والقبض): Son dos estados psicológicos, producidos, respectivamente, por la esperanza y el temor.

Aniquilación (الفناء): Inconsciencia del místico que, absorto en Dios, no se da cuenta de sus propios actos.

Persistencia (البقاء): Visión constante de Dios por el místico, como substrato de todo ser.

Reunión (الجمع): La igualdad de todos los seres en el origen de la creación, o sea: la identidad de las criaturas en y con su Principio. Otros la definen: Alusión a Dios, concebido sin las criaturas.

Separación (التفرقة): Alusión a la variedad de colores o aspectos, distintos en la realidad, o sea, en las criaturas. Esta voz, empleada sin la anterior, equivale a negar la existencia del Creador. En cambio, empleada la voz *reunión* sin la voz *separación,* equivale a negar la omnipotencia de Dios. Sólo atina el que asocia ambas voces.

Apelación al juicio de Dios sobre uno mismo (عين التحكّم): Jactarse el místico de la privanza y favor divino, pronunciando en la oración frases inconvenientes que denuncian la satisfacción de sí mismo por la seguridad que tiene de la protección de Dios.

Aumentos (الزوائد): Se dice de los que experimenta el místico, en cuanto a su fe y certeza en los misterios sobrenaturales.

Voluntades (الإرادات): Son tres: 1ª, voluntad de buscar a Dios, o sea aspiración a la vida religiosa; 2ª, voluntad de gozar de Dios, que ya es la búsqueda real de Dios; 3ª, voluntad de Dios, que es la pura y desinteresada intención del místico perfecto, buscando a Dios por Dios mismo.

Aspirante (المريد): El que se ha sometido de veras a las pruebas de la vida religiosa, entrando ya en la categoría de los que se han desligado, al menos de nombre, de las ataduras del mundo, para ir a Dios.

Querido (المراد): Es el místico intuitivo o gnóstico perfecto, que ya no le queda voluntad propia, por haber llegado al término estable, exento de las alteraciones de los estados y moradas.

Voto (الهمّة): Es de tres clases: 1ª, voto de *deseo,* que consiste en que el corazón se desprenda de todo lo que le impida aspirar a lo que desea; 2ª, voto de *voluntad,* que es el primer síntoma de la sinceridad en quien aspira a abrazar la vida religiosa; 3ª, voto de *realidad,* que es la suma de todos los votos, fruto de la inspiración divina.

Emigración (الغربة): Es de tres especies: 1ª, emigración de la patria, buscando la presencia de Dios; 2ª, emigración de un determinado estado místico, buscando otro que sea más provechoso para la perfección del alma; 3ª, emigración de Dios, huyendo de El el alma atónita y asustada, ante las sublimes intuiciones de la gnosis extática.

Temor reverencial (الاصطلام): Consternación intensa que del corazón se apodera, al vislumbrar en el éxtasis la terrible majestad de Dios, y que en los miembros corpóreos produce, por ligadura, una completa inmovilidad o muerte aparente, o bien un movimiento rotatorio sobre un punto fijo.

Ilusión espiritual (المكر): Es de tres clases: 1ª, la más común, consiste en creer que los beneficios espirituales que Dios nos otorga como secuela de nuestras imperfecciones morales, son un indicio de la amistad divina; 2ª, la que sufren algunos devotos creyéndose amigos de Dios, a pesar de la tibieza en su servicio, porque no se sienten movidos a ascender a otro estado místico, desde aquel en que se hallan; 3ª, la que sufren los místicos ya perfectos, creyendo que las gracias sobrenaturales y carismas con que Dios los distingue no deben guardarlas ocultas, sino publicarlas y mostrarlas a la faz del mundo, para mover a los hombres al amor de Dios.

Deseo (الرغبة): Es de tres clases: 1ª, deseo del alma sensitiva, o sea del apetito concupiscible, que anhela el premio o la remuneración; 2ª, deseo del corazón, o sea del apetito racional, que anhela poseer la verdad; 3ª, deseo del secreto del espíritu, o sea de lo más íntimo del corazón, que ansía conocer a Dios bajo el velo de las criaturas.

Terror (الرهبة): Emoción de pavor ante el misterio de la predestinación.

Extasis (الوجد): Emoción imprevista que sobreviene al alma por causa de la oración y le priva de la conciencia de sí misma y de cuanto la rodea.

Encuentro de Dios (الوجود): Se dice del éxtasis perfecto y absoluto. Para algunos místicos, se diferencia del simple éxtasis, en que la emoción e inconsciencia de éste es efecto buscado y adquirido por propio esfuerzo, mientras que el «encuentro de Dios» es un éxtasis independiente de la voluntad y efecto puro de la gracia. Otros los diferencian diciendo que «el encuentro» es un estado fijo y permanente, mientras que el simple éxtasis es un estado inconsistente y mudable.

Extasis simulado (التواجد): Se dice del esfuerzo para imitar exteriormente a los extáticos sinceros, con el fin de aparentar que se poseen sus mismas dotes (pp. 47-65).

Tras esta introducción lexicográfica, Algazel, antes de entrar en materia, hace todavía al lector la siguiente

RECOMENDACIÓN

Todo el que lea las palabras de asunto religioso de un autor cualquiera debe leerlas con la mirada del alma puesta en Dios, para adquirir con su estudio la perfección espiritual que a Dios le aproxime, y no con el mero propósito de lograr ciencia o erudición, ni de seguir las doctrinas de un doctor determinado. Tampoco se deben leer las obras de autores famosos con espíritu de crítica desdeñosa, como si el lector quisiera mostrar su independencia de criterio, aunque en su interior esté bien convencido de lo necesarias que le son sus enseñanzas. Y al leer un texto, no hay que restringir su sentido al valor estricto y limitado de las palabras del autor, porque las ideas tienen una amplitud siempre mayor que las voces que en vano tratan de expresarlas con todo el alcance que la inteligencia del autor les dió. De este modo le será más fácil al lector, y con menos margen de error, darse cuenta de las ideas y propósitos del autor. Ni tampoco conviene censurar de primera intención como erróneas sus opiniones; antes, por el contrario, una actitud benévola será garantía de acierto en la resolución de las dudas y objeciones que en la lectura le vayan ocurriendo. Y si tras maduro examen encuentra el lector que en el libro hay ideas erróneas, mezcladas con verdades y aciertos, aprovéchese de éstos divulgándolos, y vea de buscar, con ecuanimidad y benevolencia, excusas que expliquen y justifiquen los errores. No imite en esto a las moscas, que siempre caen encima de lo más sucio que encuentran. Ni se apresure a tachar al autor de extraviado o ignorante, porque es muy fácil que la tacha recaiga sobre el que la impone, pues aun las tesis que más absurdas parecen a primera vista a los ojos del profano, tienen su plena justificación en el espíritu del que las concibió. Por lo cual, más discreto será el lector, si en tales casos se reconoce incapaz para penetrar en el sentido de lo que le parece absurdo, y encomienda a Dios el juicio definitivo.

A guisa de complemento de estas recomendaciones, Algazel distingue tres categorías de sabios, a los cuales denomina respectivamente: 1°, *Sabio indiscutible* (عالم حجّة); 2°, *Sabio discutidor* (عالم حجّاجى); 3°, *Sabio discutible* (عالم محجوجى). Las dos primeras categorías abarcan a los que verdaderamente merecen el título de sabios, porque no sólo se aplican al estudio de la doctrina revelada, sino que además conforman con ella su conducta, inspirada en la más austera práctica de la ley divina, en el desprecio del mundo y en el temor de Dios; sin embargo, los de la 1ª categoría están exentos de los peligros espirituales de la controversia, a que se exponen los de la 2ª, consagrados a la polémica en defensa del dogma contra los herejes. Los de la 3ª categoría, también son sabios y teólogos, como los otros, por razón de sus conocimientos; pero su título es ya muy discutible, porque carecen del temor de Dios y de la austeridad y desprecio del mundo; y esto, a causa de que su único propósito al estudiar la doctrina revelada es ascender en la jerarquía oficial, escalar los altos puestos de la administración, adulando a los príncipes y magnates. Desgraciadamente, según Algazel, esta 3ª categoría es la más numerosa, mientras que de la 1ª apenas si existe algún contado individuo, ignorado y oculto a las miradas de la multitud (pp. 65-73; cfr. *Itḥāf*, IX, 441).

SOLUCIÓN DE LAS DUDAS A QUE SE REFIEREN LAS CONSULTAS

I

Sobre la fe en la unidad de Dios (TAWḤĪD) *y sobre si es o no razonable su división en cuatro grados.*

Algazel, ante todo, repite ampliada la 1ª objeción o tema de las consultas enumeradas en el índice, que según vimos estriba en la aparente imposibilidad de concebir división alguna en el *tawḥīd*, que es algo indivisible. En efecto: la idea o concepto de que Dios es uno, es decir, simplicísimo, no admite divisibilidad, ni por su objeto, que es Dios (cuya esencia carece de composición de género y diferencia o de cualquier otra especie), ni por el sujeto que lo concibe, pues el concepto de la unidad de Dios, o se lo forma el sujeto o no se lo forma: si no se lo forma, será porque el sujeto concebirá a Dios o como no existente o como múltiple, y en tales casos resultará ateísmo o politeísmo respectivamente; pero si el sujeto se forma un concepto de Dios, habrá de ser uno solo e indivisible, a saber, el concepto propio de la fe ortodoxa pura y simple, el cual es más sutil que el filo de la espada y más tenue que la línea de la sombra. Podrá haber multiplicidad y distinción en los caminos o métodos por los cuales los creyentes logran formarse aquel concepto de la unidad divina o *tawḥīd;* pero éste no dejará de ser, en todos los casos, uno solo e indivisible.

La respuesta de Algazel puede resumirse así: La división del *tawḥīd* en grados no implica ninguno de esos supuestos absurdos, porque con ella queremos decir tan sólo que los estados psicológicos de los individuos que conciben la idea de la unidad de Dios son realmente distintos unos de otros, por ser diferentes las condiciones o elementos mentales que a cada estado integran. El individuo que afirma, tan sólo de palabra, que Dios es uno, ocupará un grado de *tawḥīd* especial y propio, distinto del grado que ocupe aquel otro individuo cuyo concepto de la unidad de Dios no se reduzca a ser una fórmula meramente verbal, sino un acto de fe implícita o adhesión firme a ese dogma, aunque sin apoyar su adhesión en razones científicas; igualmente, el que se forme de la unidad de Dios un concepto filosófico-teológico, es decir, razonado y explícito, ocupará otro grado de *tawḥīd* bien diferente del de los dos anteriores; y por fin, aquel individuo a quien la idea de la unidad de Dios absorba por entero todo su espíritu, de modo que en ninguna otra cosa piense, ni vea en las criaturas más que huellas de Dios, sin que jamás de Dios se olvide ni de su contemplación intuitiva le distraigan pensamientos o recuerdos a Él extraños, ese tal ocupará un grado de *tawḥīd* bien distinto de los tres anteriores.

Los individuos del 1^er^ grado no pertenecen ciertamente al gremio de los que profesan el *tawḥīd,* mientras no conste que a las palabras de su lengua corresponde en su espíritu algún concepto, idea o estado psicológico sincero. Los del 2º grado, los que creen ciega e implícitamente, pero con adhesión firme, a la autoridad de la revelación, tampoco pertenecen al gremio o familia del *tawḥīd;* son tan sólo al modo de clientes suyos. Los que realmente constituyen el gremio del *tawḥīd* son los de los grados 3º y 4º.

«Unos y otros están dotados de vista interior, íntegra y sana, con la cual, al contemplarse a sí mismos y mirar atentamente a las demás criaturas, advierten en todas y cada una de las especies de seres creados una escritura, en ellos grabada, que no es árabe, ni siríaca, ni hebraica, ni de ninguna otra de las clases de letra. Apresúranse a descifrar esa escritura aquellos que la entienden, y de éstos la aprenden aquellos que la ignoran; y he aquí que la escritura es letra divina, trazada e impresa por el Creador mismo sobre la superficie de toda criatura, sea simple o compuesta, accidente o sustancia, viviente o inorgánica, racional o irracional, móvil o inmóvil, oscura o luminosa. Esa escritura es la que a veces se denomina *marca,* a veces, *signo,* a veces, *huella de la omnipotencia divina,* a veces, *señal.* A ella aludió el poeta [1] cuando dijo (no sé si sólo por haberlo oído o porque además lo hubiese visto con su corazón):

¡Ah qué cosa más extraña! ¿Cómo se atreve el ateo a rebelarse contra Dios
y a negar su existencia,
Si en cada cosa encuentra un signo que le demuestra que Dios es uno?

Después de haber leído aquella escritura, descubren que, interpretada, significa que el ser sobre el cual está escrita ha comenzado a existir en el tiempo, y, comentada, equivale a afirmar la eternidad de su Rey y Señor, la independencia con que Este lo gobierna con libertad omnipotente según los decretos de su presciencia, que se cumplen sin añadir ni quitar. Prescinden entonces de la escritura y de la página que la ostenta, para penetrar desde ella en la intuitiva visión del Escritor que la trazó, es decir, del Ser que produjo las cosas en el tiempo y las hizo existir, Aquél de cuyo imperio ninguna escapa y de cuyo dominio y poder todas penden, sin que por sí solas puedan subsistir el más breve instante, menor que un abrir y cerrar de ojos, ni conquistar la libertad emancipándose del yugo de su servidumbre que las sujeta. Encuentran entonces que Dios es efectivamente tal y como El mismo se define diciendo (*Alcorán,* XLII, 9): «Ninguna cosa se le asemeja; y sin embargo, oye y ve.» Y así, ellos alcanzan la síntesis armónica de la *separación* y la *unión,* porque el alma de cada uno de estos hombres entiende que su Creador es uno y simplicísimo en su esencia, a la vez que de Él reciben el ser todas las cosas. Los hombres que ocupan estos grados 3° y 4° de *tawḥīd* entienden, además, que sus almas entienden la unidad de Dios. ¡Loado sea El que les facilita tamaña empresa favoreciéndoles con la intuición de verdades que sin El serían incapaces de penetrar!» (pp. 73-79; cfr. *Itḥāf,* IX, 394-5).

Explicadas con este análisis las características propias de cada uno de los cuatro grados del *tawḥīd,* Algazel entra a justificar su división cuadripartita en esta forma: Es evidente que en todo hombre dotado de inteligencia puede existir o no existir algún concepto más o menos vago de la existencia de un Dios. Si no existe en él concepto alguno, será un infiel, hipótesis casi inverosímil y desechable para nuestro actual objeto. Mas si en él existe aquel concepto, una de dos: o lo posee por fe ciega o por conocimiento personal; el primer caso es el de las gentes del vulgo, que corresponde al grado 2° del *tawḥīd*. El caso último admite a su vez una doble hipótesis: o el sujeto ha llegado a la meta del conocimiento de la unidad divina, que el hombre puede alcanzar en esta vida, o no ha llegado, aunque esté ya cerca de llegar. Estos últimos son los que se denominan *aproximados*, que ocupan el grado 3° del *tawḥīd;* y los otros, los que ya llegaron, se denominan *amigos sinceros de Dios* y ocupan el 4° y último grado. La división cuadripartita es, por lo tanto, evidente e impecable, ya que consiste en dos términos irreductibles, afirmación y negación de la unidad de Dios, el primero de los cuales se bifurca, por razón de otras dos hipótesis, también irreductibles entre sí: comienzo y término de dicha afirmación. Claro es que el 1er grado, el verbal, no puede considerarse realmente dentro del *tawḥīd*, pues los que lo ocupan no son de la familia a que los demás pertenecen, más que por llevar el mismo nombre, aunque sin derecho alguno.

---

[1] Abū-l-ʿAtāhīya, poeta clásico, nacido en el Ḥiŷāz, en el siglo VIII de J. C.

Pasa después Algazel a ampliar las explicaciones anteriores acerca de cada uno de los cuatro grados, analizando las diversas categorías de individuos que cada grado contiene, según prometió en el índice de las consultas.

Grado I: TAWḤĪD *verbal.* — Contiene cuatro categorías: *1ª Categoría:* Los que se limitan a proferir la fórmula de fe, que la revelación enseña, acerca de la existencia de un Dios, pero sin asentir a lo que la fórmula significa, porque de su sentido no se forman concepto alguno ni juicio sobre su verdad o falsedad; y esto, a causa de que ni reflexionan ni quieren esforzarse en estudiar el problema, bien sea porque sus preocupaciones ordinarias andan demasiado lejos de él para que le presten atención, bien porque les repugna el esfuerzo que exige el estudio reflexivo sobre el problema religioso, y temen que, si se imponen la obligación de penetrar en el sentido del credo, que de palabra profesan, y comienzan a vislumbrar los deberes teóricos y prácticos que implica, se verán expuestos a uno de estos dos peligros: si los quieren cumplir, habrán de abandonar la vida tranquila y de holganza a que sus cuerpos están habituados; y si no los cumplen, después de conocerlos, su vida muelle se verá turbada y los placeres de que gozan alterados por el temor del castigo a que se habrán hecho acreedores por el incumplimiento de los preceptos que ya han llegado a conocer. Estos tales son como aquel que quisiera estudiar la medicina o que se la explicasen, pero que se abstiene de empezar, porque teme que de tal estudio habrá de inferir la necesidad de privarse de tales y cuales deleites en el comer, beber, etc., porque le sean perjudiciales, o si no se priva de su uso, ya no podrá gozar de ellos con tranquilidad, pensando que le van a perjudicar. Si a los hombres de esta 1ª categoría se les pregunta si creen en los artículos del credo que de palabra profesan, responden que ignoran su significado y que tan sólo profieren la fórmula de fe por seguir la corriente de la muchedumbre, pero sin saber si lo que de palabra afirman es verdad o no. — *2ª Categoría:* Los que profieren, como los anteriores, la fórmula del *tawḥīd*, pero añadiendo algo que repugna y contradice al dogma ortodoxo de la unidad de Dios. Así, por ejemplo, ciertas sectas de los *šiʿíes* que afirmaban que el Dios uno era ʿAlī. Los que a esta categoría pertenecen son ateos o impíos. — *3ª Categoría:* Los que profieren, como los anteriores, la fórmula de fe ortodoxa, pero interiormente la niegan, mostrando al exterior lo contrario de lo que sienten, mientras están entre creyentes, y confesando en cambio su incredulidad cuando están entre incrédulos. Estos son los que se llaman *hipócritas*. — *4ª Categoría:* Los que, por haber nacido fuera de los países en que se profesa y conoce la unidad de Dios, no tienen ni la más vaga idea de este dogma; pero tan pronto como se les invita a creerlo, lo aceptan, aunque sin comprender lo que las palabras del *tawḥīd* significan. De ellos, algunos pueden llegar, poco a poco, merced a la catequesis, a poseer el *tawḥīd* mental; pero aunque mueran antes o no lleguen nunca a poseerlo a causa de incapacidad nativa, es de esperar que la misericordia divina los salve de la condenación eterna, propia de los infieles. No cabe decir lo mismo de las tres categorías anteriores, pues todos los que las integran carecen de la verdadera fe ortodoxa en la unidad de Dios.

El *tawḥīd* verbal profesado por las cuatro categorías de este primer grado se asemeja perfectamente a la cáscara verde de la nuez. En efecto: la mera enunciación de la fórmula de fe, con palabras a las cuales no corresponde en el interior del alma idea ni asentimiento alguno, es inútil para la vida eterna del que las profiere, y tampoco le libra de la pena corpórea impuesta por la ley a los infieles. Lo mismo sucede con la cáscara exterior de la nuez, que no se recoge en sacos ni se lleva a casa ni se pone en la mesa del comedor ni excita el apetito de los comensales, sino mientras recubre los gajos comestibles, o sea la semilla o meollo interior; una vez separada la cáscara del meollo, cuando la nuez se casca, o una vez que se sabe que la nuez está vacía o podrida o agusanada, de nada sirve y como cosa inútil se la arroja.

Algazel, antes de pasar al estudio del grado 2°, resuelve brevemente algunos puntos oscuros de este grado 1°, que son de índole ascéticomística. Todos ellos giran alrededor de este problema: ¿Cuál es la causa interior que impide a los hombres del grado 1°, en sus tres primeras categorías, la adquisición de la fe mental en el dogma del *tawḥīd,* si exterior y aparentemente son capaces de estudiarlo, conocerlo y creerlo? Algazel lo explica mediante una alegoría basada en esta sentencia de Mahoma: «Los ángeles no entran en la casa donde hay perro.» El corazón humano es al modo de una casa, construída por la mano de Dios para depositar en ella los tesoros de su sabiduría, poder y misericordia, que son las gracias de la fe, ciencia y virtud; mas si por sugestión de Satán el corazón humano sigue las inclinaciones de la concupiscencia, conviértese en morada de perros, lobos y tigres, que son símbolo de los apetitos desordenados; y entonces los ángeles, portadores de aquellas gracias divinas, encontrando ya ocupada la casa, huyen de ella. Y eso es lo que les impide a los hombres de las tres primeras categorías del grado 1° recibir de Dios la gracia de la fe en su unidad: el hecho de que sus corazones están ocupados totalmente por los apetitos terrestres y dominados por la sugestión de Satán, que ahuyenta y retrae a los ángeles, portadores de la luz de la fe (pp. 73-100; cfr. *Itḥāf,* IX, 395-7).

Grado II: TAWḤĪD *mental.* — Todos los que ocupan este grado, creen sinceramente en la unidad de Dios, pero sin poseer conocimiento explícito del dogma ni demostración de su verdad. Pueden agruparse en tres categorías: *1ª Categoría:* Los que no pueden progresar más allá de esa fe ciega e implícita (aunque sincera y firme) a causa de la incapacidad de sus inteligencias para el estudio y comprensión de las pruebas teológicas. Esta categoría es siempre numerosa, como lo fué en los primeros tiempos del islam; por esto mismo su fe, aunque deficiente, es saludable, pues ni el Profeta ni sus Compañeros consta que los excluyesen de la comunidad de los fieles, ya que la nativa debilidad de sus entendimientos bastaba para excusarlos de culpa. — *2ª Categoría:* Los que aducen pruebas de su fe, que a su juicio son demostrativas, aunque en realidad no lo sean. Estos tales tienen tan arraigada convicción de la fuerza probatoria de sus razonamientos del dogma, que ni se dignan contestar a las objeciones y dudas que alguien les proponga. Y sin embargo, las que ellos estiman pruebas apodícticas de enorme fuerza, redúcense a ser meras opiniones de un solo teólogo más o menos ilustre o textos de tradicionistas aislados o interpretaciones poco verosímiles de algún versículo del Alcorán. A pesar de todo, los de esta categoría deben ser también excusados y hasta conviene dejarlos en su error, mientras el contenido de su fe no deje de ser ortodoxo; porque si se les quiere convencer del error que sufren en cuanto a la fuerza de sus pruebas, se corre el peligro de que caigan en la herejía, sin ventaja ninguna. Además, su fe es mucho más firme y segura que la de la categoría anterior. — *3ª Categoría:* Los que creen con fe tan firme y ortodoxa como los anteriores y con igual falta de motivos o razones, pero no por carecer de aptitud, como la primera categoría, para el estudio teológico, sino sencillamente porque jamás les ocurrió emprenderlo, aunque poseen dotes de inteligencia no vulgares.

Y esta falta de voluntad obedece a su propia dejadez y pereza, que les hace creer carga pesada la del estudio y camino arduo el de la ciencia; por eso les place más vivir ociosos en su ignorancia. Su culpabilidad es ya menos indiscútible que la de los anteriores, y por eso los teólogos y moralistas no están acordes acerca de si merecen el calificativo de pecadores y rebeldes o el anatema de infieles.

Otra clasificación cabe hacer de los creyentes del grado 2° del *tawḥīd*, basándola, como criterio, en la *cantidad* mayor o menor de lo que creen. Y así, se agrupan en otras tres categorías: *1ª Categoría:* Los que admiten todos los artículos del credo ortodoxo, aunque siempre con fe ciega, según dijimos. — *2ª Categoría:* Los que sólo creen algunos de dichos artículos ortodoxos fundamentales del *tawḥīd*, pero prescindiendo de otros artículos sueltos, cuya necesaria inclusión en el símbolo es discutible entre los teólogos, como, v. gr., si uno cree que existe un solo Dios o que Dios es viviente, etc., prescindiendo de los artículos relativos a los demás atributos divinos, de los cuales no tiene ni la más vaga noticia que le permita juzgar sobre su verdad o falsedad. — *3ª Categoría:* Los que, como en la anterior categoría, creen sólo algunos de los fundamentales artículos del *tawḥīd*, v. gr., la existencia de Dios o su unicidad, o su vida; pero, respecto de los otros artículos profesan ideas heterodoxas, no conformes con el credo ortodoxo, aunque tampoco decididamente impías o antimusulmanas. De estas tres categorías, la 1ª es evidente y seguro que está dentro del islam; la 2ª parece lo más probable que también lo esté, pues a ella pertenecían sin duda muchísimos de los primeros conversos al islam, reclutados entre pastores y sencillas mujeres del pueblo, cuya fe no pasaba de asentir a la simple fórmula del credo en la existencia de un solo Dios; finalmente, la 3ª, aunque es, al parecer, más discutible su salvación por el hecho de profesar ideas heréticas, es decir, no conformes con el símbolo en alguno de sus artículos secundarios, sin embargo, si se tiene en cuenta que estas ideas las profesan sin intención directa de disentir de la ortodoxia, se puede concluir que se salvarán, porque su error es de buena fe y, por lo tanto, excusable a los ojos de la divina misericordia.

El *tawḥīd* mental de este grado 2°, en que todas sus categorías coinciden, se caracteriza, como hemos visto, por ser un acto de fe ciega, exenta de ciencia o razonamiento que demuestre la verdad de lo creído. Por eso se asemeja perfectamente a la piel que recubre los gajos o la médula de la nuez, pues esa piel se come juntamente con el gajo al cual envuelve, y aunque del gajo se separe, todavía puede servir de alimento al necesitado y satisfacer al hambriento; es decir que, en suma, esa piel le es mejor que nada, para el que no tiene otra cosa; y lo mismo le ocurre al que posee tan sólo la fe sin ciencia ni pruebas: vale realmente poca cosa; pero en esta vida y en la futura, a los ojos de Dios, le es más útil que el ateísmo y la infidelidad (pp. 100-119; cfr. *Itḥāf*, IX, 397-8).

Grado III: TAWḤĪD *de los próximos a Dios.* — El estudio total de este grado exigiría tres estudios particulares: 1° Acerca de las causas o condiciones mediante las cuales se logra alcanzar este grado, es decir, los procedimientos prácticos que sirven de medio seguro para llegar a él. — 2° Acerca de la esencia en que realmente consiste este grado, es decir, una explicación de su constitutivo esencial, tal y como lo puede concebir el devoto antes de alcanzarlo y poseerlo de modo experimental. — 3° Acerca de los frutos que produce en el espíritu del devoto, así de índole iluminativa, como de toda otra clase de carismas o favores divinos.

De estos tres puntos particulares, el 1° debe ser explicado clara y totalmente a todos los fieles, altos y bajos, pues él en realidad no es otra cosa que la doctrina revelada, contenida en los libros santos y predicada por los profetas, la cual, por eso, ordena Dios comunicarla a todos y prohibe reservarla oculta. Todo su contenido se reduce a dos preceptos: conocer la doctrina ascética y practicar las reglas de la tradición ortodoxa. Su cumplimiento se basa en dos condiciones: un intenso anhelo de perfección y una intención sincera. Y todo esto se logra con pureza de corazón y cuerpo sano. — Por lo que toca al 2° punto de los tres antes enumerados, la mayor parte de las explicaciones a él relativas se hacen por medio de símbolos alegóricos, a veces sin interpretación y a veces con ella, si bien puede decirse que en conjunto dichas explicaciones son análogas a las que se usan en las ciencias exotéricas; sin embargo, el lector dotado de espíritu agudo y perspicaz podrá por ellas vislumbrar algo de lo que aspira a conocer y muchos de los puntos más notables de la materia, con tal que esté exento de todo fanatismo de escuela y libre de prejuicios personales y de sumisión ciega a la autoridad de libros y maestros. — Finalmente, el 3^er^ punto no cabe tratarlo o explicarlo, porque, a causa de lo abstruso, difícil, sutil y maravilloso de las ideas, tan sólo es posible hablar de él con los que ya lo conocen, y por lo tanto, no como quien enseña, sino como quien conversa con otro acerca de lo que éste ya sabe.

Infiérese de aquí que el punto 1°, estando como está plenamente explicado en multitud de libros de moral y ascética, no es preciso que lo desarrollemos aquí. El punto 3° acabamos de decir que debe ser reservado para los que ya lo conocen y ocultarlo a los profanos. De modo que tan sólo habremos de estudiar el 2° punto.

«Diremos, pues, que los hombres pertenecientes a este grado 3° del *tawḥīd,* o sea los devotos que están ya próximos a Dios, se pueden distribuir en tres categorías, todas las cuales tienen de común lo siguiente: al dirigir su vista hacia las cosas criadas, distinguen en ellas ciertos signos que revelan haber sido creadas o innovadas en el tiempo y necesitar de Dios como principio de su existencia; oyen además a todas ellas que con tácito lenguaje proclaman la unidad y unicidad de Dios; después de eso, es cuando ven a Dios estos devotos, con la fe de sus corazones, como si lo tuvieran presente en lo más íntimo de sus espíritus, y vislumbran su majestad y hermosura en lo más secreto de sus conciencias.»

«Mas, dentro de este carácter común a todos, ocupan diferentes rangos de proximidad a Dios, según la mayor o menor certeza de la visión, la cual pende, a su vez, de la mayor o menor pureza de corazón. Las tres categorías, en efecto, si conocen a Dios, es tan sólo por medio de las criaturas; y este conocimiento admite tres maneras graduales, semejantes a las que, por ejemplo, admite el arte de la lectura alcoránica de memoria: unos saben leer de memoria una parte del *Alcorán,* menor que su totalidad; otros lo recitan íntegro, pero tropezando a cada paso; otros, en fin, lo saben de corrida, sin tropiezos; pero a todos estos tres grupos se les aplica, en público y en privado, el título de la profesión que les es común. Pues de la misma manera, entre los devotos de este tercer grado, unos consiguen la intuición de Dios, descifrando la lectura de las páginas de la mayor parte del libro de la Creación o un gran número de ellas; pero, aun las que consiguen leer, les ofrecen alguna oscuridad; otros, en cambio, las logran descifrar todas, aunque con dificultad y trabajo, reflexionando mucho y tras largos tanteos; otros, en fin, son tan hábiles en el arte de esa lectura, que de corrida interpretan sus más abstrusos enigmas, penetrando con sagaz mirada en la real significación que ocultan y teniendo a todas horas abiertos los oídos a las palabras que las cosas creadas les dirigen, así cuando están desocupados, como cuando parecen tener puesta su atención en otros objetos. Estas tres graduales diferencias de intuición de Dios por medio de las criaturas engendran en los devotos de estas tres categorías una proporcional diferencia de grados en los estados psicológicos de su vida mística, es decir, en el temor y la esperanza, en el aprieto y la anchura de sus corazones, en la inconsciencia extática, en la fijeza de su contemplación, etc. No cabe explicar la naturaleza de este grado de *tawḥīd,* mejor que con la anterior comparación, más clara que el sol de mediodía para los que saben comprender.»

«Por ella entenderás también a qué obedece el nombre de *próximos a Dios,* que se aplica a los devotos de este tercer grado: se les llama así, porque ya están lejos de las tinieblas de la ignorancia y cerca de las luces de la intuición y de la ciencia. *Cerca* y *lejos* son aquí palabras que expresan dos modos de ser o estados psicológicos, por traslación metafórica de su significado recto en la lengua del vulgo: uno de ambos, el de la lejanía, es la ceguera de la vista interior, la estolidez del corazón obtuso, privado de la idea de Dios; y se le llama «lejanía» o «apartamiento», para significar que el alma en ese estado vive lejos de la mansión de su descanso, de su morada propia y necesaria, de las tierras pobladas y florecientes donde la familiaridad divina reina, por haberse retirado a los desiertos yermos y salvajes, campos de soledad que infunden pavor, y donde sólo las feroces bestias habitan; el otro estado, el de la proximidad, significa que el interior del espíritu arde en vivas llamas, que el corazón se alumbra con la luz de la certeza y de la intuición, que el pecho respira a sus anchas y que la morada del alma, la inteligencia, antes deshabitada y desierta, se alhaja y amuebla con la presencia y visión de los divinos misterios, ocultos a los ojos de las almas negligentes y frívolas» (pp. 119-148; cfr. *Itḥāf,* IX, 398).

Grado IV: TAWḤĪD *de los amigos sinceros de Dios.* — Son éstos los que, primero, ven únicamente a Dios, y, después, ven en Él las cosas creadas; de modo que no ven, en este mundo ni en el otro, más que a Dios, ni distinguen en la realidad de la existencia otro ser que el suyo. Se distribuyen en dos categorías: *aspirantes* (المريدون) y *queridos* (المُرادون). Los *aspirantes,* en la mayoría de los casos, necesitan antes morar en el grado III, en el *tawḥīd* de los *próximos,* y pasar por él para trasladarse al grado IV. En cambio, los *queridos* comienzan ya, en la mayoría de los casos, por ocupar esta última morada, permaneciendo en ella desde el principio, de manera fija y estable. A ellos pertenecen los que en el tecnicismo *ṣufī* se denominan *el quicio* (القطب), *los sostenes* (الاوتاد) y *los sustitutos* (البدلاء). De la categoría de los aspirantes son los que se llaman *los nobles* (النجباء), *los jefes* (النقباء), *los mártires* (الشهداء) y *los santos* (الصالحون).

Objeción. — «Pero dirás: ¿Acaso la realidad no es atributo común del ser temporal y del Ser Eterno, de las criaturas y de Dios? Ahora bien: sabido es que Dios es uno solo, mientras que las cosas temporales son varias. ¿Cómo, por lo tanto, ve el místico de este grado a las cosas todas, cual una sola cosa? ¿Es acaso porque realmente se trasmutan las esencias, convirtiéndose las cosas temporales en eternas, e identificándose luego con el Uno, de modo que sean El mismo? La imposibilidad y repugnancia que el entendimiento advierte en esta hipótesis es tal, que ahorra más prolijas explicaciones. ¿Es, por el contrario, que el místico se imagina ilusoriamente una identificación que carece de realidad objetiva? Pues entonces, ¿por qué se aduce tal ilusión como prueba de perfección espiritual y se la reputa como estado místico, propio del amigo de Dios, y como virtud o excelencia de los hombres?»

Respuesta. — «El ser temporal no se convierte en el Ser Eterno ni se identifica con su Autor. Tampoco el místico es víctima de una ilusión que le haga imaginarse cosas que carezcan de realidad objetiva. Lo que ocurre es que el místico es un amigo escogido de Dios y un privado que goza de sus favores. Dios le ha otorgado la gracia especial de su intuición, por virtud de la cual lo ve con tal certeza y tan al descubierto, que a su corazón se le revela con una evidencia y seguridad que no sería mayor, aunque con los propios ojos de la carne lo viese. Ahora, si tú niegas que realmente otorgue Dios este favor de la intuición de su Ser, en dicha forma, a algunas de sus criaturas, ¡cuán enorme error cometes y cuán digno eres de compasión, al querer medir la creación entera sometiéndola al contraste de tu personal criterio y pretendiendo aquilatar el valor real de todos los hombres con la balanza de tu propio sentir, como si te creyeses superior a todos ellos! ¡Porque, en realidad, tu negación de la objetividad de aquel favor divino no tiene otro fundamento que el creer ilusión de la fantasía todo fenómeno que los demás experimentan, porque no lo experimentas tú, y toda intuición que Dios otorga a los otros y que a ti te ha sido negada!»

«Una vez establecido sólidamente el hecho fundamental de la realidad del fenómeno, no es tampoco inverosímil suponer que eso que al místico se le revela en su corazón no desaparezca ya de él en momento alguno, esté dormido o despierto, de modo que lo que una vez descubrió, ya no se le oculte jamás, y lo que una vez vió, ya no se le olvide. Así le ocurre, en efecto, a todo el que es víctima de una intensa preocupación moral: la idea fija se graba en su corazón con tal fuerza, que ni durante el sueño ni en vigilia, mientras está ocupado en otras cosas, consigue librarse de ella. Sabe Dios, pues, si a esta misma causa se debe el que, cuando el místico perfecto, llegado ya a este IV grado de los amigos sinceros de Dios, ve una cualquiera de las cosas creadas, viviente o inorgánica, pequeña o grande, no la ve ya en cuanto que es aquella cosa concreta, sino que tan sólo la ve en cuanto que ha sido creada por Dios con su omnipotencia, escogida por El con su voluntad, conforme a los decretos eternos de su sabiduría infinita, y conservada en el ser por su providencia. Y como todos estos atributos divinos, cuyos efectos o huellas ve en las criaturas, no son propios más que de su sujeto, que es Dios, el místico pierde la conciencia de todo otro ser distinto de Dios y ya no ve en la realidad más que a El. Lo cual quiere decir que ni en su conciencia, en lo más íntimo del corazón, ni en el acto de la visión intelectiva, ni en la percepción por medio de los sentidos externos, distingue ya cosa alguna que no sea Aquél en quien y por quien existe, llegando así a perder hasta la conciencia de su mismo ser personal, en virtud de una enajenación extática que conocen perfectamente aquellos a quienes Dios otorga tal gracia y les abre sus vías y caminos.»

«Para hacer comprensible este fenómeno del éxtasis es para lo que se aduce en el *Ihyā'* el ejemplo de la visión real de un hombre por otro: el hombre visto está indudablemente compuesto de muchas y varias partes; a pesar de lo cual, el que lo ve no lo ve sino como uno, sin que le pase por las mientes el pensar en ninguna de sus partes, por cuanto que estas partes o elementos visibles y externos del hombre no gozan de movimiento y reposo, de la facultad de contracción y distensión, del poder de dirección y gobierno sobre las cosas exteriores al sujeto, sino en virtud de una realidad incorpórea, por la cual el hombre es hombre, que es al modo del jinete que monta sobre el cuerpo, domina a todos sus miembros y los dirige y gobierna con el poder de Dios, y a la cual realidad se apellida unas veces «espíritu», otras «corazón» y, a menudo, «alma». Ese tal, pues, cuando ve, por ejemplo, la mano del hombre, no la ve en cuanto que es carne, nervios, huesos y los otros elementos particulares o sustancias que la componen, sino que sólo la ve en cuanto que en ella y por ella se manifiestan al exterior los efectos de los atributos del espíritu, que son el poder, el conocer, el querer y el vivir; los cuales atributos no subsisten en y por sí mismos, sin el sujeto al cual se atribuyen. Y por eso no ve como presente más que aquella realidad inmaterial, sujeto de dichos atributos y cuyos efectos advierte palpablemente en los miembros y órganos corpóreos. De donde resulta evidente cuán exacto es que el hombre ve al hombre como uno, aunque ese uno esté compuesto de varias partes. Y fenómenos semejantes a éste experimentan de improviso los que son recibidos en audiencia por los reyes, y los amantes cuando se encuentran con la persona de quien están locamente enamorados; y eso, tratándose de cosas creadas. Ejemplos de este género abundan; pero confío en que no habrá ya necesidad de aducirlos, después de esta explicación» (pp. 148-159; cfr. *Itḥāf*, IX, 399-400).

II

Interpretación de la sentencia ṣūfī: «Es infidelidad divulgar el misterio de la Divinidad.»

Varios sentidos cabe dar, según Algazel, a esta sentencia. Uno es el sentido hiperbólico, para ponderar por exageración la gravedad de la falta cometida al divulgar entre los profanos un tan sublime misterio, pero sin que dicha falta pueda calificarse de infidelidad en sentido recto, ya que en sentido recto «infidelidad» es ocultar la verdadera fe y negar los misterios divinos, es decir, lo contrario de lo que hace éste que los divulga. Pero tal interpretación es inadmisible, desde el momento que la voz «infidelidad» no se toma aquí según su valor etimológico, sino jurídicamente, es decir, cómo calificación canónica de un acto, del cual se dice que es contrario a la ley divina y punible, por lo tanto. Así, pues, todo el que divulga misterios que la ley divina ordena guardar secretos, será tan infiel como el que guarde ocultos misterios que la ley divina ordene divulgar. En este sentido jurídico, la infidelidad recaerá, en nuestro caso, sobre el que divulgue dicho misterio entre los profanos, por cuanto que el Profeta prohibió su divulgación al decir: «No habléis a las gentes de cosas que sean incapaces de entender.» Cabe también suponer que la infidelidad se aplique, no al divulgador, sino al profano a quien se le comunica el misterio, pues este profano, incapaz de entenderlo en su sentido ortodoxo, es casi seguro que lo entenderá erróneamente, cayendo en la infidelidad, al rechazarlo como cosa absurda o impía. Fuera de estos dos sentidos que cabe dar a la sentencia *ṣūfī*, Algazel rechaza la que le dan ciertos teólogos escolásticos y algunos canonistas, tomándola en su sentido recto, como si cupiese tachar de infieles a los místicos especulativos, por el hecho de exponer de palabra a los iniciados los misterios que Dios les comunica, los cuales, por su mismo origen divino, es imposible que contradigan al credo ortodoxo.

Análoga a esta sentencia *ṣūfī* es otra, atribuída a al-Tustarī, e inspirada en el mismo criterio de la disciplina cristiana del arcano: «La Divinidad entraña un misterio que, si se revelase, resultarían vanas las enseñanzas proféticas; éstas, a su vez, entrañan un misterio que, revelado, sería vana la ciencia; y la ciencia tiene, en fin, un misterio cuya divulgación contradiría las prescripciones de la moral canónica.»

No niega Algazel que esta sentencia maraville al primer golpe de vista, por lo paradójico de su sentido literal; pero penetrando en su sentido esotérico, disípase toda duda. Quiere, en efecto, decir que si el místico extático (una vez alcanzada la certeza de la intuición, en la cual no se distingue de los profetas) revelase a los profanos las sublimes e intensas iluminaciones que de los divinos misterios él ha recibido, apoderaríase de sus corazones una tan tremenda turbación, perplejidad y extravío, por su incapacidad para soportarlas y su falta de aptitud para concebirlos, que atónitos y ofuscados acabarían por perder el uso de sus facultades cognoscitivas, y, por lo tanto, ya serían para ellos inútiles y vanas las enseñanzas proféticas, no pudiendo prestarles atención ni penetrar su sentido. En cambio, si la persona a quien el misterio de la Divinidad es revelado fuese otro místico ya iniciado, como aquél, resultaría también vana e inútil la enseñanza profética, en el caso de que éste, a su vez, lo revelase a los profanos, infringiendo los preceptos de los profetas (pp. 159-160; 162-164, línea 4ª; 222, línea 2ª infra; 225-226; 229; 231-234; 238; 240-241, línea 7ª, infra; cfr. *Itḥāf*, IX, 392-3).

III

Sobre la posibilidad del lenguaje de los seres irracionales y su audición por el hombre.

Dos explicaciones cabe dar, principalmente, según Algazel, a este fenómeno preternatural de la vida mística: 1ª Que la audición de ese lenguaje sea puramente espiritual, es decir, que el verbo mental se trasmita a la inteligencia o a la fantasía del profeta o del místico, sin el auxilio de voces o palabras materiales. 2ª Que se trasmita a sus oídos, pero sin que exteriormente tenga realidad física dicho verbo mental, como ocurre, por ejemplo, en los ensueños, pues también entonces el que duerme, oye palabras pronunciadas por un ser fantástico que carece de realidad física y objetiva. En una y otra explicación posible, no hay que suponer que Dios cree en los seres irracionales, que dirigen la palabra al místico o al profeta, la vida racional o la facultad humana de hablar, sino que sencillamente basta con que Dios cree directamente la palabra en el oído del inspirado o encomiende a los ángeles la misión de hablar a los hombres tras el velo de los seres irracionales. Cabe también explicar ese lenguaje en sentido metafórico, es decir, como lenguaje de acción y sin que sea verbo mental ni verbo oral. Tal ocurre, v. gr., cuando el místico, oyendo de improviso la dulce melodía de una flauta o de un laúd, se imagina haber oído el rechinar de las puertas del cielo (pp. 204-216; cfr. *Itḥāf*, IX, 411-413).

IV

Sobre la diferencia entre el cálamo sensible y el cálamo divino.

Esta breve consulta atañe principalmente al sentido esotérico que los *ṣūfíes* daban al cálamo o pluma, con el cual en ciertos textos revelados se afirma que Dios consigna *ab aeterno* en el *Libro del destino* los fenómenos del cosmos antes de su existencia en el tiempo. Según Algazel, dicho cálamo pertenece al mundo suprasensible y carece, por tanto, de todas las propiedades físicas del cálamo material. En lo único que con éste coincide es en ser un instrumento gobernado por la diestra del Creador, a impulsos de su voluntad y conforme con los eternos designios de su presciencia. Esa diestra del Creador es igualmente un símbolo de la omnipotencia divina (pp. 216-218; cfr. *Itḥāf,* IX, 413).

V

Definición de los tres mundos.

Mundo del *imperio* es todo cuanto aparece a los sentidos, sujeto a perpetuas mudanzas y cuyas partes proceden unas de otras por virtud de la omnipotencia divina. Mundo de la *realeza* es todo aquello que directamente recibe de Dios el ser, que ya conserva inalterable, sin aumento ni disminución. Mundo de la *omnipotencia* es el intermedio entre los dos anteriores, que a lo exterior semeja ser del mundo del imperio, pero que pertenece al de la realeza, por cuanto directamente pende de la fuerza del eterno poder divino (pp. 218-219; cfr. *Itḥāf,* IX, 413).

VI

Interpretación de la sentencia del Profeta: «Dios creó a Adán a su imagen.»

Algazel repite en este capítulo la doctrina de su opúsculo *al-Madnūn pequeño* (cuestión XIII), aunque desarrollada más ampliamente [1]. El punto que ofrece cierta novedad es el relativo a la comparación entre el universo, o mundo mayor, y el hombre, o mundo menor, entre el *macrocosmos* y el *microcosmos*. Para establecer con más pormenores las analogías mutuas que a ambos unen, Algazel las reduce a dos grupos: 1° *Analogías generales:* El mundo mayor o universo abarca (como hemos visto en el artículo anterior) tres mundos: el sensible, aparente, físico, externo o de los cuerpos, que es el llamado mundo del *imperio;* el suprasensible, oculto, metafísico, interno o de los puros espíritus, que es el llamado mundo de la *realeza;* y el mixto o intermedio, que es el llamado mundo de la *omnipotencia.* Lo mismo ocurre en el hombre o *microcosmos:* en él hay un mundo corpóreo, que es la carne, huesos, sangre, etc.; un mundo espiritual, que es el alma, con sus facultades suprasensibles, la inteligencia, la voluntad, la libertad; y un mundo mixto, al cual, v. gr., pertenecen las percepciones sensibles, las potencias localizadas en los órganos corpóreos, etc. — 2° *Analogías particulares:* Si descomponemos el universo en sus partes y hacemos lo mismo con las que integran al hombre, advertiremos que la cabeza del hombre es como el cielo del universo, pues ambos ocupan la cima; sus sentidos son como los astros: éstos son cuerpos diáfanos que transmiten la luz del sol, como los sentidos son los medios trasmisores de la luz del espíritu; por la luz del sol, el cosmos se ilumina, brillan los colores de las plantas, aparece el movimiento y la vida de los animales; por el espíritu del hombre, crecen las partes orgánicas de su cuerpo y sus pelos, que son como los vegetales del cosmos; en medio del universo está el sol, que nace con el día y se oculta por la noche, lo mismo que el espíritu está en medio del cuerpo humano, ocultándose durante el sueño y amaneciendo durante la vigilia; el alma, es decir, el apetito sensible, toma su luz del espíritu, como la luna la toma del sol; y así, como estos dos astros están siempre en oposición, así también lo están el alma y el espíritu; el sol, la luna y los demás astros sufren eclipses, lo mismo que el espíritu, el alma y los sentidos; a las plantas o vegetales del universo corresponden, en el hombre, los pelos; a las aguas corrientes, las arterias con su sangre, las lágrimas y la saliva; los montes humanos son los huesos; y los animales que pueblan el microcosmos son los insectos parásitos que sobre el cuerpo del hombre viven (pp. 219-222, línea 29; pp. 164, línea 5ª; p. 174; cfr. *Itḥāf*, IX, 413-415).

---

[1] Cfr. Asín, *Algazel: Dogmática, Moral, Ascética,* apéndice I, p. 718.

VII

Interpretación del texto del Alcorán, XX, 12.

El tema que más interés ofrece en esta interpretación de Algazel es el que atañe a la diferencia entre el mecanismo de la inspiración de los profetas y el de la iluminación de los místicos. Aquéllos oyen directa e inmediatamente la palabra divina, esencial y eterna, sin velo alguno que la oculte y sin intervención de signo o medio de expresión alguno que se interponga entre ella y el alma del profeta inspirado. En cambio, los místicos que no han recibido de Dios la misión profética, oyen la palabra divina materialmente, es decir, bajo el velo de sonidos, voces o palabras creadas, que hacen las veces de signos o medios de expresión de la palabra divina esencial e increada, atributo eterno de la divinidad (pp. 174-184, cfr. *Itḥāf*, IX, 415-417).

VIII

Sobre el tránsito del 3º al 4º grado del «tawḥīd».

Algazel explica este punto con el siguiente símil: La diferencia entre los místicos que ocupan ambos grados se asemeja a la que hay entre dos hombres que penetran en un jardín: uno de los dos conoce los nombres de todas las plantas que lo adornan, sus propiedades, frutos, etc.; por eso, ni pregunta ni necesita que le enseñen cosa alguna; el otro, en cambio, o no conoce nada de lo que ve, o conoce tan sólo una parte, menor de la que ignora; y se esfuerza, por eso, en aprender lo que no alcanza, abrumando al otro a fuerza de preguntas. Esto último es lo que hace el místico del grado 3º, cuando pretende pasar al 4º a fuerza de consultas, sin darse cuenta de que la ciencia intuitiva no se logra por el estudio, la investigación o la enseñanza humana, sino que sólo se obtiene por gracia y favor de Dios (pp. 184-189; cfr. *Itḥāf*, IX, 417).

IX

Sobre el regreso desde un grado superior al inferior.

Atribuye Algazel este paso atrás en el camino de la perfección mística a la imperfecta adquisición de los grados, cuyos estados psicológicos no pueden realmente experimentarse, mientras no se hayan consolidado los de los grados inferiores. En tal caso, Dios rechaza al místico y lo desvía de la nueva senda emprendida. También puede entenderse el regreso en otro sentido: cuando el místico alcanza debidamente el grado sumo de la intuición divina, se ve forzado a regresar, sin permanecer en él definitivamente, porque tal permanencia es imposible en esta vida, a causa de la unión del alma con el cuerpo, pues si la intuición se prolongase, el éxtasis destruiría al cuerpo (pp. 189-192; cfr. *Itḥāf*, IX, 417).

X

Sobre el optimismo de Algazel en su «Iḥyā'».

¿Qué significa aquel texto del *Iḥyā'*: «No existe dentro de la esfera de lo posible algo que sea más excelente que la forma de este mundo, ni más hermoso en orden ni más perfecto en arte, porque si existiera en lo posible y Dios se lo hubiera reservado pudiendo crearlo, ello implicaría avaricia, que repugna a la generosidad de Dios, o incapacidad, que contradice a la divina omnipotencia?»

¿Cómo tachar a Dios de impotente por haber preferido dejar de crear un mundo más perfecto, si, en cambio, no se le tacha igualmente de impotencia por el hecho de no haber creado el mundo, sacándolo del no ser al ser, antes del tiempo en que lo sacó? ¿No és acaso ésta una impotencia semejante a aquella otra que le atribuímos? Porque ¿cuál es la diferencia que entre ambas hipótesis existe? La hipótesis de retrasar Dios la creación (en su eternidad, anterior al momento de crear) dejando de sacar al mundo del no ser al ser, es un acto que cae bajo la esfera de su libertad, porque es un acto contingente o posible, ya que el agente era libre para hacerlo y no hacerlo. Por consiguiente, si lo hizo, desde el momento que lo hizo, ya no existe dentro de la posibilidad la hipótesis de que haya hecho sino el *summum* de la perfección que reclama su providencia, la cual providencia El mismo nos ha enseñado que es sabia; y si nos ha enseñado esto, es sólo para que sepamos cuál es la marcha y curso de sus operaciones y efectos, es decir, que todas las cosas creadas que Dios decretó, decreta y ha de decretar que existan por su ciencia, voluntad y poder, existen conforme a las exigencias del *summum* de su sabiduría providente, poseyendo el colmo de la perfección artística, a fin de que esta perfección de sus criaturas nos sirva de indicio decisivo y prueba evidente de la perfección de los atributos de su Majestad, los cuales reclamen, por ende, el homenaje de nuestro respeto. Si todo lo que Dios creó fuese imperfecto, por comparación a otras cosas que no creó pudiendo crearlas, entonces sí que aparecería evidente la imperfección de este mundo actual, creado tal y cual lo ha sido en la realidad, del mismo modo que aparece evidente la imperfección de ciertos individuos particulares, creados por Dios imperfectos, para que mejor resalte la perfección de otras criaturas que no lo son. De esta manera, el conjunto de las cosas creadas es, a la vez, prueba irrefragable de la imperfección de algunas e indicio probable de que puede hacer Dios otras más perfectas (pp. 192-201; cfr. *Itḥāf*, IX, 448).

XI

Sobre si el estudio de la ciencia mística es obligatorio o lícito tan sólo, aunque laudable, o prohibido.

Distingue aquí Algazel, como ya lo hizo al explicar el grado III del *tawḥīd,* entre los prolegómenos o preámbulos de la mística y las materias que integran propiamente a esta ciencia y que forman su contenido. De los preámbulos afirma que son obligatorios para todos y cada uno de los fieles, los cuales deben esforzarse por conocerlos y practicarlos con todo el empeño y trabajo de que sean capaces.

Estos preámbulos no son otra cosa que la moral ascética, o sea el método de la vida devota, cuyas esenciales reglas se cifran: en la pureza y sinceridad de intención para servir a Dios; en la adquisición armónica de estos cuatro estados psicológicos: el temor de Dios y la esperanza en su misericordia, la paciencia en las adversidades y la gratitud a los beneficios divinos; y finalmente, en el cumplimiento de los preceptos positivos y negativos que la moral revelada por el Profeta encierra.

En cambio, la doctrina mística propiamente dicha, es decir, el conocimiento de las transformaciones a que se ve sometida la vida interior del alma por efecto de la gracia, tales como la complacencia con el beneplácito divino, la abnegación de la propia voluntad, las varias etapas de la intuición de la unidad de Dios, los grados de certeza en la contemplación, etc., son ya moradas, mansiones y estados de la vida mística, que Dios otorga gratuitamente a quien le place, y que el alma no puede obtener por medio de estudio personal, ni aprenderlas por la enseñanza ajena. Si alguien lo pretendiere, pronto se convencerá de la inutilidad de su pretensión, según lo que se dijo más arriba en el capítulo correspondiente a la consulta VIII, pues los estados místicos son dones gratuitos con que Dios favorece a sus elegidos e íntimos amigos, aunque sean a la vez fruto y secuela de los grados y peldaños que el alma progresivamente alcanza en su ascensión por la escala de la sinceridad en el servicio de Dios. De modo que, si el alma no logra aquellos estados a título de dones con que Dios premia su personal experiencia y sus ejercicios devotos, es en vano que los busque por el estudio y la enseñanza.

Finalmente, sobre los motivos por los cuales las ciencias místicas adoptan un método esotérico, sirviéndose de oscuras alusiones sin explicación, de símbolos o alegorías sin interpretación y de voces equívocas o de doble sentido sin fijeza o precisión, Algazel se limita a decir que los *ṣūfīes* no hacen más que seguir en esto el ejemplo del Autor de la revelación, el cual usa de los mismos procedimientos esotéricos. El místico es un heredero del Profeta, como éste lo es de Dios. En las doctrinas dogmáticas, morales y ascéticas, Dios y el Profeta usan siempre, en su revelación, de un estilo claro que las haga inteligibles a todos sin distinción; mas la doctrina mística, reservada como está a una minoría selecta, conviene que se exponga bajo el velo de símbolos, suficientes para sugerir su esotérico sentido a los iniciados, pero indescifrables para el vulgo profano, al cual, si se le expusieran con claridad, podrían inducirle a profundos errores y aun a la infidelidad, o bien a juicios temerarios acerca de la ortodoxia de los místicos (pp. 241-252).

VI — KĪMIYĀ’

La alquimia de la felicidad (كيمياء السعادة). El Cairo, Imprenta al-Saᶜāda, 1353 héjira (= 1934 de J. C.). Inserto en cabeza de la colección de opúsculos de Algazel titulada *al-Ŷawāhir al-gawālī*, páginas 5-19. Consta de un prólogo y veintidós breves artículos. Es anterior al *Munqiḏ* (que este opúsculo cita en su p. 31) y al *Mustaṣfà* (p. 4, título I).

ANÁLISIS

Prologo. — «Así como la alquimia física o externa no existe en las alacenas del vulgo, sino tan sólo en los tesoros de los reyes, así también la alquimia de la felicidad no se encuentra más que en los tesoros de Dios: en el cielo, las sustancias de los ángeles; en la tierra, los corazones de los santos que conocen a Dios por intuición. Todo el que estudia esa alquimia sin el magisterio profético, yerra el camino y sólo logra con su arte obtener algo así como el falso doblón, creyéndose estar rico, cuando en realidad se verá defraudado en el día del juicio. La misericordia de Dios envió a sus siervos millares de profetas para que les enseñaran, con un ejemplar de esa alquimia, cómo debían poner sus corazones sobre el crisol de la mortificación, para purificarlos de sus vicios bestiales vituperables y revestirlos con el manto de los atributos angélicos. Porque el objeto de esta alquimia no es otro que despojar al corazón de toda cualidad imperfecta y revestirlo de toda perfección. Y su secreto misterio está en volverse de las cosas de este mundo a Dios» (p. 5).

Artículo 1º — Del conocimiento del alma. Su importancia para conocer a Dios. El alma no es el cuerpo. Por ella se distingue el hombre de las bestias (pp. 7-8).

Artículo 2º — Diferencia entre el corazón, el alma y el espíritu animal (p. 8).

Artículo 3º — El alma es inmaterial. No es accidente, ni cuerpo (pp. 8-9).

Artículo 4º — Relación entre el alma y el cuerpo (pp. 9-10).

Artículo 5º — Facultades del alma (p. 10).

Artículo 6º — Alegoría del alma y sus facultades, comparadas con una ciudad (pp. 10-11).

Artículo 7º — Función de cada facultad para el logro de la felicidad humana (p. 11).

Artículo 8º — La felicidad estriba en la virtud, y ésta en el término medio entre el exceso y el defecto (p. 12).

Artículo 9º — El hábito moral y sus cuatro especies: satánico, bestial, feroz y angélico (p. 12).

Artículo 10. — El hombre, por sus hábitos morales, se puede asemejar al perro, al cerdo, al demonio y al ángel (pp. 12-13).

Artículos 11 y 12. — Los vicios son la semilla de la infelicidad, y las virtudes, semilla de felicidad (p. 13).

Artículos 13, 14 y 15. — De las maravillas del corazón. El ensueño y la intuición mística. Símil del espejo (pp. 14-15).

Artículo 16. — Ejercicio de la oración de soledad para lograr la intuición mística (pp. 15-16).

Artículo 17. — Esta puede ser alcanzada por todo hombre mediante la disciplina ascética (p. 16).

Artículo 18. — La felicidad del hombre consiste en la intuición de Dios (pp. 16-17).

Artículo 19. — El hombre es el microcosmos (p. 17).

Artículos 20 y 21. — El universo, obra de Dios, demuestra que Este es infinito en su poder, en su sabiduría y en su misericordia (p. 18).

Artículo 22. — En qué estriba la nobleza del alma y su felicidad (pp. 18-19).

VII — MAᶜĀRIŶ

Ascensiones a la corte de la Santidad por los grados de la intuición del alma (معارج القدس فى مدارج معرفة النفس). El Cairo, Imprenta al-Saᶜāda, 1346 héjira = 1927 de J. C.). Consta de 211 pp. en 4°, distribuídas en un prólogo y treinta capítulos que tratan del alma y de Dios. No cita Algazel en este libro ninguna de sus otras obras.

ANÁLISIS

Prólogo. — «Vamos a ascender en este libro, por los grados de la intuición del alma, hasta la intuición de Dios. En él expondremos la médula de lo que las pruebas apodícticas demuestran acerca de la naturaleza del alma humana, exenta de los atributos corpóreos, y acerca de sus potencias, su creación en el tiempo, su inmortalidad y su felicidad e infelicidad, después de su separación del cuerpo. Y todo ello, de modo que los velos se descorran y las cortinas se levanten, para dejar al descubierto misterios reservados e ideas ocultas para todo el que no sea digno de conocerlas. Después, una vez que terminemos con los artículos relativos a la intuición del alma, pasaremos a la intuición de Dios, puesto que las ciencias todas son preámbulos y medios para el conocimiento del Ser Primero, que es la Verdad..... El que conoce a su alma, conoce a su Señor, a sus atributos y operaciones; conoce las categorías de los seres, así innovados como engendrados; conoce los ángeles y sus jerarquías, la sugestión del ángel y la tentación de Satán, la gracia de Dios y su abandono, la misión de los profetas y el modo de recibir éstos la inspiración, la naturaleza de los milagros y vaticinios, la vida futura con sus varias mansiones de felicidad e infelicidad.....» (pp. 4-5).

Capítulo 1º — Significado de las voces «alma», «corazón», «espíritu» e «inteligencia» (pp. 11-16).

Capítulo 2º — Demostración de la existencia del alma (pp. 16-18).

Capítulo 3º — Definición del alma y su división en tres especies: vegetativa, animal y humana (pp. 18-20).

Capítulo 4º — Demuéstrase por la razón y la revelación que el alma es sustancia (pp. 20-24).

Capítulo 5º — Demuéstrase por cinco razones que el alma carece de cantidad y extensión, que es imperceptible al sentido y que ella no percibe con órganos corpóreos (pp. 24-36).

Capítulo 6º — Clasificación de las potencias del alma en motrices y perceptivas. Idem de las motrices (pp. 36-40).

Capítulo 7º — Clasificación de las potencias perceptivas en externas e internas. — Objetos sensibles propios de cada uno de los cinco sentidos externos: tacto, olfato, gusto, vista y oído. Idem de los cinco sentidos internos: sensorio común, imaginación, estimativa, memoria y fantasía (pp. 40-51).

Capítulo 8º — Del alma racional, propia del hombre, y sus potencias activas y cognoscitivas. — Naturaleza y carácter propio de las varias especies de intelecto: material o *hylico,* posible o en potencia y adquirido o en acto (pp. 51-56).

Capítulo 9º — Explícanse las diferentes opiniones de los hombres acerca del intelecto *hylico,* que es una mera disposición o aptitud para entender (pp: 56-58).

Capítulo 10. — Explícanse los grados del intelecto, mediante símiles tomados del Libro divino (pp. 58-61).

Capítulo 11. — Explícase la esencia de la percepción y sus varios grados de abstracción (pp. 61-64).

Capítulo 12. — Objeciones y distinciones, bajo las cuales laten importantes teoremas:

1ª No todo ser separado de la materia es intelecto en acto, sino tan sólo el que adquiere de una vez todos los inteligibles. — 2ª El alma, unida al cuerpo, no adquiere todos los inteligibles, sino que tan sólo está en aptitud para adquirir los que no posee, y en acto, respecto de los que posee. — 3ª Las almas reciben gradualmente los inteligibles, unas veces por intelección espontánea y otras por razonamiento. — 4ª Cuando el alma es iluminada por la luz del intelecto activo, se convierten en inteligibles las previas especies imaginativas.— 5ª El alma humana, puesto que adquiere los inteligibles por grados, no es única bajo todo aspecto; el solo ser único es Dios.— 6ª La especie inteligible, si se une con el alma, es ya percibida sin necesidad de otra percepción. — 7ª El alma, si es fuerte, no necesita para entender de reflexión y razonamiento mediante premisas, sino que por influencia divina adquiere los inteligibles ciertos de una vez.— 8ª El alma percibe las especies abstraídas de la materia, tanto si son universales como particulares; se percibe también a sí misma y a las demás almas, aunque sean particulares, porque están desnudas de materia. Descúbrese con esto un grave misterio, a saber, que la esencia que nos es propia no nos es común con los demás animales. Se evidencia asimismo que la inteligibilidad del alma no es algo sobreañadido a la realidad de su propio ser, sino que se debe a una condición añadida al ser en abstracto, a saber: que su esencia real, es decir, el ser ella inteligible, le nace de sí misma y no de otro ser. Sobre este importante artículo se basa la intuición de los atributos de Dios. — 9ª Cuando percibimos las inteligencias separadas, las formas o especies de sus esencias son imágenes de estas últimas, y esto ocurre también en toda percepción. — 10. Nosotros percibimos nuestro ser con nuestro ser, y no con otra potencia corpórea. — 11. El obstáculo que impide la intelección es la materia. — 12. Toda cosa cuya esencia es pura no está determinada por accidentes inseparables que la determinen. — 13. El alma, por la intelección de los inteligibles, no se convierte de simple en compuesta, como el espejo. — 14. Explícase la influencia que en el alma producen las obras buenas y malas, las virtudes y los vicios, a pesar de estar separada del cuerpo. Sobre este importante artículo se basa la moral religiosa (pp. 64-80).

Capítulo 13. — Las virtudes y los vicios nacen de tres potencias: la imaginativa, el concupiscible y el irascible (pp. 80-88).

Capítulo 14. — Explicación de las cuatro virtudes cardinales con sus derivadas o secuelas y los vicios que a cada una se oponen (pp. 88-98).

Capítulo 15. — Símil del espejo para explicar la relación del alma con lo por ella conocido (pp. 98-105).

Capítulo 16. — Explícase mediante tres símiles la relación del alma con sus potencias (105-110).

Capítulo 17. — De la jerarquía de las potencias y de la ayuda mutua que se prestan (pp. 110-111).

Capítulo 18. — Demostración de que los espíritus humanos son creados en el tiempo (pp. 111-126).

Capítulo 19. — Demostración de la inmortalidad del alma (pp. 126-131).

Capítulo 20. — Demostración de que el alma no se aniquila (pp. 131-134).

Capítulo 21. — Demostración de la existencia del intelecto activo separado y del intelecto pasivo en las almas humanas (pp. 134-141).

Capítulo 22. — Del dogma de la inspiración y divina misión de los profetas. La misión profética no se puede definir por su género próximo y su diferencia última (pp. 141-144).

Capítulo 23. — Demuéstrase con pruebas apodícticas la realidad de la misión profética (pp. 144-150).

Capítulo 24. — Tres propiedades de la inspiración profética — correspondientes, una, a la potencia imaginativa y al intelecto práctico; otra, al intelecto especulativo; y otra, al alma —, a las cuales se deben como a sus causas los milagros y los vaticinios (pp. 150-167).

Capítulo 25. — Explicación de la felicidad e infelicidad del alma, después de su separación del cuerpo (pp. 167-180).

Capítulo 26. — Explícase en qué consistirá el encuentro de Dios y la visión beatífica (pp. 180-188).

Capítulo 27. — Propiedades y atributos de la esencia de Dios, Ser Necesario (pp. 188-197).

Capítulo 28. — De los varios efectos de Dios: los intelectos separados; las almas de las esferas celestes; los cuerpos simples y sus compuestos: minerales, vegetales, animales y hombre (pp. 197-201).

Capítulo 29. — El *Intelecto,* el *Alma* y la *Naturaleza,* efectos inmediatos del *Mandato* divino. Su respectiva función en el mundo físico y ético (pp. 201-208).

Capítulo 30. — La trascendencia absoluta de Dios (páginas 208-211).

VIII — MAḌNŪN

Libro que no debe comunicarse a los que son indignos de conocerlo (كتاب المضنون به على غير أهله). El Cairo, Imprenta al-Mayminiyya, 1309 héjira (= 1891 de J. C.). Inserto, tras del *Munqiḏ,* en una colección de opúsculos de Algazel. Citado por Algazel en su *ʿArbaʿīn* (p. 28) y en su *Fayṣal* (p. 35). Consta de 30 pp. en 4º, distribuídas en un prólogo, cuatro elementos o partes y un epílogo.

ANÁLISIS Y EXTRACTOS

Prólogo. — «Todo arte tiene su especial gremio, compuesto de las personas que conocen el valor e importancia del mismo arte. Quien lo pone en manos de otras personas que no pertenezcan a su gremio, no hace otra cosa que prostituirlo o degradarlo. Este libro es una preciosa joya que avaramente debe preservarse de las miradas de todos los que no sean dignos; quien así obre, habrá dado muestra de estimarla en su justo valor. Con esta joya quiero además testimoniar la gratitud que debo a mi querido hermano Aḥmad, a quien Dios no permita que alucinen los engañosos fantasmas de este mundo, sino que le haga digno de conocer intuitivamente, aunque sea en parte, la esencial realidad de las cosas, cuya total intuición constituye el objetivo de las investigaciones humanas, desde que Adán lo suplicó a Dios con estas palabras: «¡Haznos ver, oh Señor, las cosas tal como son!»

«De cuatro elementos está compuesta esta joya que, como hemos dicho, debe ser preservada cuidadosamente de miradas indignas. Trata el I de la intuición de las cosas divinas; el II, de la de los ángeles; el III, de la verdadera esencia de los milagros; y el IV, del conocimiento de todo lo que hay más allá de la muerte, y del tránsito de este mundo al otro.»

«La providencia de Dios nos guíe a donde le plazca y juzgue necesario, pues Dios es la mejor guía: en El debemos buscar el auxilio que necesitamos, ya que a El hemos de volver.»

ELEMENTO I

SOBRE EL CONOCIMIENTO DE LO DIVINO

Capítulo 1º (p. 2). — El tiempo no es limitado, y es cosa absurda que el tiempo haya sido creado en el tiempo. En el lenguaje ordinario, el día es algo que viene de nuevo a la existencia. Pero la palabra *días*, empleada en el Alcorán [1], cuando dice Dios a Moisés: «Saca a tu pueblo de las tinieblas a la luz, y hazles recordar los días de Dios», significa las varias categorías de criaturas, a quienes Dios, después de decretar darles el ser, creó, formó y produjo en un solo instante. Así, cuando dice [2] que «en cuatro días», debe entenderse cuatro obras, a saber, la materia del cielo, su forma, sus astros y sus almas. Cuando añade [3], «creó la tierra en dos días», significa la materia y la forma.

Sigue el autor haciendo combinaciones forzadas para aplicar a dichos textos alcoránicos los datos cosmológicos que cree más apropiados. Esta cosmología resiéntese, a las veces, de aristotelismo, como se ve en lo transcrito, pues habla de materia y forma; a veces, de algo de *sabeísmo,* al añadir, en las líneas siguientes, que la materia de la tierra es común a hembras y machos, siendo por esto la más vil de todas, ya que se asemeja a la ramera que acoge a todo el que la solicita. Enumerando por fin los rangos o escalones de la creación, parece resultar, aunque no muy clara, la gradación siguiente: *cielo*, es decir, lo que hay más allá de la esfera de la luna; *tierra*, es decir, lo que está bajo esa esfera. La tierra, así entendida, comprende en orden descendente: 1°, el globo del fuego; 2°, el del aire; 3°, el del barro; 4°, el agua; 5°, la tierra firme; 6°, los mixtos de los anteriores elementos, es decir, los minerales, vegetales, animales brutos y el hombre; 7°, los meteoros.

---

[1] XIV, 5.
[2] XLI, 9.
[3] XLI, 8.

Capítulo 2° (p. 3). — Acerca de estas palabras del Alcorán [1]: «Ascended por las causas», hay que saber que el ascenso consiste en subir de lo que es más vil a lo más noble, hasta acabar en el Ser necesario, como dice el Altísimo: «Cierto que la meta es tu Señor.»

Termina este breve capítulo con violentas interpretaciones astronómicas de algunos textos alcoránicos.

Capítulo 3° — Trata de hacer ver que el alimento es *necesario* y decretado *ab aeterno* por Dios, según afirma el Alcorán. Dios conoce necesariamente su esencia propia, y en este conocimiento va envuelto, *intentione secunda*, el del universo. Luego también es *necesaria* en este sentido la existencia de todas las cosas actuales. Luego es necesaria la permanencia en el ser de todas las especies zoológicas y, en especial, de la humana. Ahora bien, la especie no permanece conservada, más que mediante los individuos; cada uno de éstos no llega a término de engendrar otro semejante, sino permaneciendo vivo algún tiempo; y esta permanencia no cabe, sino poseyendo medios de subsistencia de la vida, los cuales se reducen al alimento. Luego éste se contiene *ab aeterno* en el decreto de Dios.

Capítulo 4° (p. 4). — El que no conoce la naturaleza de la *visión* en sueños, no conoce la de las partes de la visión misma; y quien no conoce la naturaleza de la visión del Profeta

---

[1] XXXVIII, 9.

Mahoma, de los demás profetas y de los difuntos, no conocerá la visión de Dios en el sueño.

«Figúrase el vulgo que quien ve al Profeta de Dios en el sueño, ve la realidad de su persona. Así como la idea que sobreviene al alma, es interpretada por la fantasía mediante una palabra, así también la imaginación engendra una semejanza o *especie* de toda figura que se graba en el alma. No sé pues cómo puede concebirse esa visión, en sueños, de la persona del Profeta, hallándose ésta sepultada en el panteón de Medina, sin abandonar su sepulcro para dirigirse al lugar en el que haya de verla el que duerme. Por cierto que, si concediéramos esto, podría suceder que le viesen en una sola noche mil personas en sueños, en mil lugares distintos, y bajo formas diversas.»

«Más aún; esto que el entendimiento conoce ser absurdo, es confirmado por el mismo modo de obrar la fantasía, pues no es posible figurarse a una misma persona en un momento determinado, en dos lugares y bajo dos formas distintas, v. gr., oblonga y cuadrada, joven, madura y vieja.»

«Quien no comprenda el absurdo que envuelve esta imaginación, es seguramente de esa clase de hombres, cuya nativa limitación de entendimiento hace que se satisfagan con palabras y definiciones, no con realidades e ideas. A ese tal no hay para qué cansarse en argüirle, ni siquiera en tratar de convencerle con razonamientos. Porque quizá él llame a lo que ve en sueños, imagen del Profeta, no persona del Profeta. Y, una de dos: o hay que decir que eso que ve es la imagen de su persona, o la imagen de su sólo espíritu, exento de forma y figura. Si lo primero, es decir, la imagen de su persona, sus huesos y su carne, ¿qué necesidad hay de que vea su persona en realidad, puesto que ésta es, en sí misma, un objeto sensible, dotado de accidentes corpóreos? De otra parte, el que ve a la persona del Profeta, difunto y sin el espíritu, es como si no viese al Profeta; ve únicamente un cuerpo que se mueve con el movimiento del Profeta. Cómo pues va a ver al Profeta, viendo únicamente una semejanza de su persona?»

«Luego la verdad es que se ve una imagen del espíritu del

Profeta, exento de forma y figura, el cual espíritu es el sujeto en que reside la virtud profética. La figura, pues, con que aparece a los ojos, no es el espíritu del Profeta, ni su esencia ni su persona, sino una semejanza suya.»

«Pero se dirá: ¿Qué sentido, pues, tiene aquella frase de Mahoma: «Quien me ve en el sueño, ya me ha visto, porque el demonio no puede asemejarse a mí?»

«A esto respondo que esa frase ha de entenderse únicamente en el sentido de que lo que ha visto es una semejanza o imagen que sirve de intermedio entre el Profeta y el vidente, para hacer llegar a éste al conocimiento de la realidad. Porque, así como la esencia de la virtud profética, es decir, el espíritu que del Profeta subsiste después de su muerte, exento de color, figura y forma, llega no obstante a ser conocido por el vulgo mediante una imagen veraz dotada de figura, color y forma, aunque la esencia de la virtud profética carezca de todo esto, así también la esencia de Dios, exenta de figura y forma, llega a ser conocida por su siervo, mediante una imagen sensible de fuego o bajo otras hermosas apariencias que sean aptas para servir de semejanza a la hermosura, real y por esencia, que carece de toda forma y color. Será, por tanto, dicha imagen veraz y verdadera, como medio para dar a conocer a Dios; y así el durmiente dirá: «He visto a Dios en el sueño», no en el sentido de que ha visto su esencia. Y así también dirá: «He visto al Profeta», no en el sentido de haber visto la esencia del Profeta y su espíritu o la de su persona, sino en el sentido de que ha visto a una imagen suya.»

«Todavía cabe objetar que no hay paridad en ambos casos; porque el Profeta tiene algún semejante, pero no lo tiene Dios.»

«Respondo que esa objeción nace de ignorar la diferencia que hay entre *semejanza* (مثل) y *similitud* (مثال); porque ambas palabras no significan la misma idea.»

«Semejanza es la igualdad en la totalidad de los atributos; la similitud, en cambio, no exige esa igualdad. Así, v. gr., el concepto significado por la palabra *entendimiento* no se *asemeja* a cosa alguna distinta del mismo entendimiento; y sin embargo, podemos formarle un *símil* con el sol, a causa de la analogía que entre ambos existe en una sola cosa, es a saber, en que los objetos sensibles se iluminan por la luz del sol, como los inteligibles por el entendimiento. Y esta sola analogía basta para el símil. Del mismo modo, el sultán se *asimila* al sol, y el visir a la luna, a pesar de que ni el sultán guarda *semejanza* alguna con el sol en la forma o en el concepto, ni el visir con la luna. Pero es propio del sultán estar colocado sobre todos los individuos de la sociedad y extenderse el influjo de su autoridad a todos; en lo cual guarda cierta analogía con el sol. La luna, a su vez, es como una intermediaria entre el sol y la tierra para que la luz de aquél llegue a ésta; y en ello se *asimila* al visir, que también es medianero entre el sultán y los súbditos para que sobre éstos se extienda la justicia de aquél. Todos éstos, pues, son *símiles*, pero no *semejanzas*. No otra cosa ocurre con aquellas palabras de Dios en el Alcorán: «Dios es la luz de los cielos y la tierra: asimílase a la hornacina en la cual está una lámpara.» ¿Qué semejanza va a existir entre su luz y el vidrio, la hornacina, el olivo y el aceite? Igualmente, en otro pasaje, dice el Señor: «Yo haré descender del cielo agua que inundará el valle y henchirá el torrente con espumoso oleaje.» Esta frase la emplea el Señor refiriéndose al Alcorán metafóricamente, siendo así que el Alcorán, como atributo eterno divino, no tiene cosa alguna que se le asemeje; ¿cómo, pues, va a asemejarse al agua?»

«¡Cuántas visiones en sueños se aplican al Profeta! Por ejemplo, la visión de la leche y el cable se interpreta diciendo que la leche es el islam, y el cable el Alcorán, o con otras aplicaciones innumerables. Y sin embargo, ¿qué semejanza hay entre la leche y el islam, o entre el cable y el Alcorán? Unicamente por analogía, en cuanto que el Alcorán es como el cable con el que se obtiene la salvación; y así como la leche es un alimento, con el que se mantiene la vida física, el islam es el alimento que nutre la vida espiritual.»

«Todo esto son símiles, no semejanzas, porque esas cosas no tienen semejantes, como tampoco los tiene Dios. Sin embargo, caben para Dios ejemplos o semblanzas que se le parezcan por ciertas analogías aplicables a sus divinos atributos. Y a la verdad, si alguien quiere hacernos formar recto concepto de la manera cómo Dios creó el mundo, cómo conoce las cosas, cómo las quiere, cómo habla y cómo existe en El el lenguaje, emplea símiles tomados de todos estos atributos que existen en el hombre; y si el hombre no conociese en sí mismo estos atributos, tampoco entendería sus símiles con relación a Dios.»

«El símil, por tanto, es lícito emplearlo con relación a Dios, pero la semejanza es absurda; porque aquél se emplea sólo para aclarar o evidenciar una cosa, mientras que la semejanza identifica a esta cosa con aquella a que se la hace semejante.»

«Pero se dirá que esta demostración no sólo prueba que Dios no se ve en el sueño, sino que tampoco se ve el Profeta, porque lo que se ve no es su persona, sino una semblanza suya; por consiguiente, el texto antes citado — «quien me ve en el sueño, ya me ha visto» —, será una frase metafórica que querrá decir «es *como* si ya me hubiese visto.....»

«A esta nueva dificultad he de responder que quien dijere que ha visto a Dios en el sueño, y entienda que ha visto la esencia real de Dios, yerra, porque es común sentir de todos los doctores que la esencia de Dios es invisible. En cambio, *puede* verse una semblanza que el durmiente tome por esencia de Dios o del Profeta. Más aún: es innegable que *de hecho* se han visto semblanzas tales, porque la experiencia propia o la ajena (trasmitida ésta por tradición no interrumpida hasta nosotros) así lo atestigua. Lo que hay en esto es que esa semblanza es, unas veces, veraz, y falaz otras. Y entiendo por veraz, que haya sido creada por Dios como medio de comunicación entre el vidente y el Profeta, a fin de hacer llegar a aquél el conocimiento de determinadas verdades; lo cual nadie negará que sea posible para Dios.»

Todavía se propone Algazel una nueva dificultad, fundada en que la interpretación metafórica de un texto de la Escritura no es lícita, sino cuando lo permiten otros textos. Resuélvela haciendo ver que efectivamente existen textos de esta naturaleza. Confirma al fin su doctrina con el ejemplo de los antiguos.

Y haciendo luego un alarde de independencia exegética, dice que, aun sin tener de su parte la tradición, consideraría lícita aquella interpretación metafórica, siempre que de ella no se siguiera o una contradicción flagrante con la Escritura o un absurdo filosófico o peligro de error para los fieles: condiciones todas tres que se cumplen en el caso discutido, lo mismo que cuando en el lenguaje místico decimos que amamos a Dios, o que estamos apasionados por El, o que deseamos unirnos a El. Estas frases han dado motivo a algunos herejes para multitud de errores, aunque la mayoría de los fieles las interpretan metafóricamente.

Capítulo 5º (p. 7). — Sobre el sentido de la frase alcoránica: «Dí que Dios es uno.»

Hay diferencia entre los adjetivos *único* (الواحد) y *uno* (الاحد). Dios dice en el Alcorán: «Vuestro Dios es Dios único.» También se dice que el hombre individuo es único y que una obra es única, en el sentido de que es un todo único, v. gr., cuando decimos que un millar es único. Entiéndese por *único,* así en la esfera sensible como en la racional, aquello a cuyo concepto repugna la *asociación* con otro ser. Entiéndese por *uno*, aquello que no tiene *composición* ni *partes* bajo ningún respecto. Es, pues, *único* aquel ser que no tiene compañero ni semejante; y *uno*, el que no tiene multiplicidad en su esencia. Que Dios sea uno en su esencia, y único, lo prueban aquellas palabras del Alcorán: «Dios es el Señor, el Señor, el rico, de quien necesitan todos los que no son El.» En efecto: si Dios tuviese algún compañero en su imperio, seguramente que no sería Señor, rico, de quien necesitaran los demás; sino que, al revés, El necesitaría de su compañero, para la asociación o el dualismo. Igualmente, si Dios tuviese partes de composición, ciertamente que no sería Señor, de quien todo ser necesitase, sino que, por el contrario, El necesitaría, para ser y subsistir, de las partes de su composición. Luego el señorío de Dios es la prueba de su unidad y unicidad.

Sigue la interpretación del resto de la frase alcoránica con que comenzó y que es: قل هو الله احد ولم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد.

Las palabras: (ولم يلد) *y Dios no engendró*, prueban que su existencia permanente no es como la del hombre, cuya especie es lo único que permanece en virtud de la generación, sino que su existencia personal subsiste por toda eternidad *a parte ante* y *a parte post.*

Las palabras (ولم يولد) *y Dios no fué engendrado*, prueban que su existencia no es como la del hombre que viene de la nada, y subsiste después eternamente o en el paraíso o en el infierno.

Las palabras (ولم يكن له كفوا احد) *y Dios no tiene un igual*, prueban que el ser de Dios es esencial (es decir, que existe por su esencia), y que de su ser, por ende, derivan el suyo los demás, mientras que El de nadie lo deriva, existiendo por sí mismo.

En suma: la frase: قل هو الله احد, implica la afirmación de la esencia divina, exenta y libre de toda asociación y multiplicidad. La palabra (الصمد) *el rico*, envuelve una *negación* y una *relación: negación,* en Dios, de necesidad alguna; *relación*, en lo que no es Dios, de necesidad para con El. Las frases الاحد y ولم يلد, hasta el fin de la frase alcoránica, significan que debe negarse de Dios todo aquello con que se define lo que no es El, porque no hay método más evidente y claro para el conocimiento de la esencia divina, que el negar de Dios los atributos de las criaturas [1].

Capítulo 6º — «Hay hombres que imaginan multiplicidad en la esencia de Dios por enumeración o multiplicidad numérica de atributos. Esta falsa imaginación procede de que creen que los atributos de Dios envuelven diversidad, lo cual no es exacto.»

«La verdad en esta cuestión de los atributos divinos se compendia en esta frase: «Ni son Dios, ni cosa distinta de El.»

«Veamos de aclararlo con un símil. En un hombre existe la facultad de representarse interiormente la frase «En el nombre de Dios el Misericordioso, el Compasivo». Esta facultad es una sola; pero implícita o virtualmente envuelve tres, a saber: 1ª, la *imaginación* en virtud de la cual *puede,* sin medios materiales externos, v. gr., papel, tintero, pluma, movimiento de la mano, etc., percibir en su interior la forma sensible de dicha frase, con tanta viveza como si estuviese escrita en un papel; 2ª, *la facultad del lenguaje interior o mental*, en virtud de la cual se representa la significación que cada una de esas palabras tiene; y 3ª, *la facultad de querer*, es decir, la voluntad eficaz, en virtud de la cual pone en juego aquellas dos anteriores facultades. En suma: al *imaginar*, *entiende* lo que imagina, y *quiere* entender e imaginar. Pues bien: es indudable que hay en esas tres propiedades o atributos una sola realidad. Y también es indudable que esos tres respectos o consideraciones, bajo las cuales hemos mirado esa única realidad, son bien distintas.»

---

[1] Santo Tomás coincide con nuestro teólogo en considerar el método de *remoción* como el mejor para inducir analógicamente la esencia divina.

«Y es que el hombre cuyo entendimiento no sabe considerar las cosas más que bajo un aspecto, es semejante al tuerto: mira con el ojo enfermo, y ¡claro es! ve únicamente un atributo, una propiedad, una facultad, y exclama: «Ahí no existe sino una sola cosa.» Vuelve después los ojos a los dichos tres aspectos, y exclama: «Ahí existen tres cosas realmente distintas de aquélla.» Luego el que atiende a la realidad del atributo único, sin olvidar los tres aspectos que implica, es como quien mira con los dos ojos sanos, y entonces exclama: «Ni son él, ni cosa distinta de él.»

«Este símil que he empleado, para hablar por analogías sobre los atributos divinos, no ha de entenderse con toda igualdad, pues claro es que no hay paridad, ni mucho menos. Ni se diga que no es lícito emplear símiles para hablar de las cosas divinas. Los que tal opinan, ignoran la diferencia que hay entre el *símil* y *la semejanza*. Según anteriormente he dicho (capítulo 4º), no hay otro remedio que emplear símiles, tomados de las cosas sensibles, a fin de evidenciar y hacer llegar al entendimiento las ideas de orden puramente inteligible. Lo que por su naturaleza es sensible, se imagina perfectamente, sin necesidad de símiles; ¿para qué necesitamos símiles que nos hagan entender lo que es el eslabón, el pedernal y el fuego, si son cosas sensibles, y por tanto imaginables? En cambio, lo puramente ideal o inteligible, como que está fuera de la esfera de la imaginación, como que la fantasía no puede representarlo, necesita hacerse asequible a los hombres de pocos alcances, por medio de la imaginación. Para hablar de Dios, pues, no pueden emplearse *semejanzas*, pero sí *símiles*.»

«Una prueba de que el mejor medio, para entender bien lo que son los atributos en Dios, es el símil que yo he empleado antes, la tenemos en aquellas palabras del Profeta: «Creó Dios a Adán a su imagen.» Y así, puesto que Dios es existente, sustancia, viviente, oyente, vidente, cognoscente, dotado de poder y de lenguaje, también lo será el hombre. Y si el hombre no estuviese dotado de estos atributos, no conocería a Dios. Por esto dice el Profeta: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor.» Porque el hombre halla dificultad para creer y admitir como verdadero todo aquello de lo cual no encuentra algo similar en sí mismo. Y así dijo Dios a uno de sus profetas: «¡Oh hombre! Conócete a ti mismo y conocerás a tu Señor.»

«Y ésta es también la causa por la cual el hombre no posee conocimiento comprensivo de la definición más propia y adecuada de Dios: porque no hay en las cosas creadas símil o modelo de esa definición adecuada. Lo mismo ocurre con el nombre propio que debe darse a Dios. El hombre sólo puede dar nombre a las cosas, después de conocerlas; luego si no conoce a Dios adecuadamente, ¿cómo va a denominarlo con propiedad? Por esto, nadie conoce a Dios, sino Dios mismo. Es decir, con conocimiento exacto.»

«Hay algunos que califican de antropomorfistas a los que denominan a Dios por medio de los atributos, que arriba hemos enumerado, propios del hombre. Eso es falso; el antropomorfismo en el caso anterior, y la *asimilación* en general, consiste en afirmar de dos seres la participación en la definición más propia. Supongamos que uno dice: el negro es un accidente real y es un color; el blanco es un accidente real y es un color. Ese tal no asimila lo negro con lo blanco; porque el participar de los atributos de color, accidente y realidad, no es asimilar el uno con el otro, ya que esos atributos son comunes a ambos. Todas las cosas participan de la razón de *ente*, y no por eso se dirá que todas son semejantes. Luego *a pari:* tampoco son semejantes el blanco y el negro, aunque ambos participan de las razones de color, accidente y realidad. El *símil* pues (lo repetimos) es lícito aplicarlo a Dios, pero no la *semejanza*. Si a un hombre del vulgo le decimos que Dios gobierna y rige al mundo sin estar en él, no nos entenderá, más que por medio de este símil, a saber: los dedos del hombre se mueven, dirigidos por su entendimiento y su voluntad, las cuales facultades no están en los dedos; luego es posible gobernar y obrar en una cosa, aunque no se esté próximo a ella ni en ella misma.»

Capítulo 7º — «El amo impone a su criado la obligación de realizar determinados actos para obtener de éstos un cierto fin, que es un bien para él y que él necesita: si no es con esta condición, el amo no manda cosa alguna a su criado. Muy de otra manera obra Dios al imponer a sus siervos las prescripciones de la ley religiosa: obra como el médico en sus prescripciones al enfermo. Si la fiebre se apodera del enfermo, mándale el médico que beba refrescos. A él le tiene sin cuidado que los beba o no: ni en este último caso experimentará daño alguno, ni en el primero obtendrá utilidad; sino que, al revés, así el daño como la utilidad caerán únicamente sobre el enfermo. Es, pues, el médico un director y nada más. Si el enfermo obedece al médico, se curará y quedará sano; si, lejos de obedecerle, le contradice, la enfermedad se prolongará, y morirá por fin. Pero en uno u otro caso, así la muerte como la salud, le son al médico igualmente indiferentes.»

«Ahora bien, así como Dios ha creado una causa, mediante la cual el hombre obtiene la salud, así también ha creado para obtener la felicidad eterna una causa que es la sumisión a su altísima voluntad y la fuga de las pasiones, mediante la mortificación que purifica al alma de sus malos hábitos. Estos son causa tan mortal para la vida del alma en el otro mundo, como lo son los malos humores para el cuerpo en esta vida. La rebelión contra la voluntad divina es, respecto de la vida futura, lo que el veneno respecto de la vida presente. Tienen su medicina las almas, lo mismo que los cuerpos; y son los profetas los médicos espirituales que guían a la humanidad por el camino de su salvación, allanándole los obstáculos que se oponen a la purificación de los corazones, como dice el Señor: «El que purifica los corazones, los salva; en cambio los frustra de su fin, quien los corrompe.»

«El médico impone al enfermo determinados preceptos y le prohibe otras cosas; algunos creen que si la enfermedad aumenta, es porque el enfermo se ha opuesto a las prescripciones facultativas; y que si sana, es porque se sometió a la regla del médico, y no fué parco en privarse de lo que le prohibió. Pero, en realidad, la enfermedad no se prolonga precisamente porque el enfermo se haya opuesto al médico, sino porque ha seguido un método distinto del necesario para sanar, que era cabalmente el método que le había mandado el médico.»

«Así también, el temor de Dios consiste en abstenerse de lo que Dios prohibe, y esa abstención es la que hace desaparecer de los corazones las enfermedades espirituales. Y así como las enfermedades del cuerpo destruyen la vida de acá abajo, así las enfermedades del alma destruyen la vida futura.»

Otro ejemplo. — «Supongamos que un rey envía a un siervo suyo, ausente de su corte, dinero y cabalgadura a fin de que vaya a su encuentro para darle un cargo de confianza en su palacio y hacerle feliz por este medio. Mas al rey le es indiferente el recibir los servicios de ese criado, o el que éste persevere en el propósito de no servirle jamás. Ahora, pues, si, esto supuesto, el criado da muerte a la cabalgadura y derrocha el dinero que el rey le envió, gastándolo en todo menos en procurarse provisiones para el viaje, evidentemente deberá ser tachado de infiel a los beneficios recibidos. Si, por el contrario, utiliza la cabalgadura y emplea el dinero en proveerse de lo necesario para el camino, se dirá que ha sido agradecido y fiel al beneficio de su rey; pero esto, no en el sentido de que proporcione al rey alguna felicidad con su conducta, porque el rey no se ha propuesto conseguir bien alguno para sí mismo, al hacerle aquellos regalos y al mandarle que se presentase en su corte: únicamente ha querido la felicidad de su siervo.»

«Pues del mismo modo, la majestad e independencia absoluta de Dios nada pierde con la infidelidad de los hombres, y nada gana tampoco con la fe de los creyentes. Sin embargo, Dios no mira con ojos propicios la infidelidad o ingratitud de sus siervos, porque ésta, lejos de proporcionarles la salvación, les pierde. Como tampoco agrada al médico la muerte de los enfermos, ni al rey la desgracia de su criado, en la cual se ve sumido por no querer aproximarse a su corte.»

«De esta manera, pues, deben entenderse las cuestiones relativas a los mandatos o prescripciones impuestas por Dios a sus siervos. La sumisión a la voluntad divina es como las medicinas; la desobediencia es un veneno. Y en el mismo sentido debe entenderse el influjo de una y otra en los corazones. No se salva, sino aquel que se presenta a Dios con un corazón sano; como tampoco obtiene la salud física, sino aquel que está dotado de equilibrada complexión. Y así como encierran mucha verdad las palabras del médico, cuando dice al enfermo: «Ya te he manifestado lo que te daña y lo que te será útil; si me obedeces, para ti será el bien; lo mismo que el daño, si me desobedeces», así también dice el Señor: «Quien obra realmente, para su bien es; quien anda extraviado, contra sí propio obra.»

«¿Y qué ha de decirse del castigo impuesto por Dios a los que desobedecen sus preceptos o practican acciones por El prohibidas? Estos castigos no proceden de Dios en el sentido de que, airado, quiera tomar venganza de los prevaricadores.»

«Un ejemplo aclarará esta cuestión. *Qui onanismi peccatum committit, a Deo punitur prolis privatione;* quien no cuida de la lactancia de su hijo, es castigado por Dios con la muerte del mismo; el que deja de comer y beber, recibe por castigo el hambre y la sed; y el que no toma las medicinas, es castigado con el dolor de la enfermedad. Pero en ninguno de estos castigos ha de decirse que la causa sea la ira de Dios, proponiéndose voluntariamente el dolor de los hombres. La verdadera causa no es otra que el orden y enlace, que en este mundo existe entre las causas y los efectos, determinado por la suprema y primera causa, que es Dios. Unas de esas causas conducen al dolor; otras, al placer. Y únicamente los profetas son los que conocen los respectivos resultados de unas u otras causas.»

«Pues de la misma manera debe explicarse la relación que guardan la sumisión y la desobediencia a la voluntad divina con los placeres y dolores de la vida futura respectivamente. De modo que preguntar por qué la desobediencia a los mandatos divinos conduce a la perdición eterna, es lo mismo que preguntar por qué el veneno conduce a la muerte a los animales, o por qué Dios ha creado al hombre de tal condición, que en su cuerpo obre el veneno, sin que éste reciba influencia de aquél. Esto es igual que si se pregunta por qué Dios creó el alma humana de naturaleza tal, que las virtudes la perfeccionen y salven, mientras que los vicios la corrompan y pierdan.»

«Porque téngase en cuenta que Dios es capaz de producir la saciedad sin la comida, la curación sin la pócima, la generación sin la cópula, o el crecimiento sin la lactancia; pero Él ha establecido determinado orden y enlace entre las causas y los efectos. Por esto, nadie más que Dios, o aquellos que poseen la ciencia verdadera, conocen ese profundo misterio del enlace entre las causas y los efectos. No hay pues motivo para extrañarse de lo arriba expuesto; de lo que sí hay motivo para admirarse, es de ese sabio gobierno de la divina providencia, de ese maravilloso orden que se advierte en el cosmos.»

El autor se detiene, a continuación, en hacer ver cómo todos los seres creados, aun los más inferiores, sirven a ese orden universal, como medios para el mantenimiento de los superiores, y que, si algunos parecen ser inútiles o perjudiciales, se debe esto a que ignoramos la utilidad misteriosa que tienen para fines de nosotros desconocidos. El que se extraña de que formen parte de ese armónico concierto del universo tales seres, semeja a un ciego que, al entrar en una casa, tropezase con las macetas colocadas en el patio, e incomodado con tal accidente, prorrumpiese en quejas contra sus moradores diciendo: «¿Quién ha sido el mentecato que ha quitado de su sitio esos tarros y los ha ido a poner en medio del tránsito?» Claro es que le contestarían que aquel era el sitio de las macetas, y que el defecto estaba en él, porque carecía de vista. Aseméjase también a quien, careciendo del sentido del olfato, no tomase a bien el que le presentaran perfumes variados o aromáticos frutos, diciendo que aquellas cosas servían sólo de estorbo. A ese tal, todo el mundo contestaría que el áloe, v. gr., vale para algo más que para leña; y que la falta de olfato es la que impide percibir esa especial utilidad del áloe.

Otra cuestión surge en esta misma materia, y es la siguiente: ¿Por qué manda Dios una cosa, y prohibe que se examine lo que El manda, a pesar de que no puede entenderse lo mandado, sino mediante el examen?

«Es irracional el admirarse de esto. Toda acción exige necesariamente ir acompañada de algún conocimiento; pero este conocimiento puede consistir en pura creencia o en ciencia propiamente dicha. Aquélla es el mero asentimiento prestado a lo que otro dice, dando fe a sus afirmaciones. La ciencia, en cambio, se alcanza sólo mediante rigurosa demostración, para la cual es necesario el estudio o examen. Ahora bien, Dios no prohibe a todos los hombres indistintamente este examen o estudio de lo que El manda, sino tan sólo a los de inteligencia débil, e incapaces por ende para penetrar las dificultades de la demostración racional.»

«Algo análogo a esto es lo que hace el médico, el cual manda al enfermo que tome una medicina, y le prohibe examinar la causa por la cual esa medicina ha de curarle. Mas esta prohibición nace de que el enfermo carece de entendimiento para tal estudio, o éste le sería penoso, llegando así hasta aumentarle la enfermedad y, por tanto, a perjudicarle. Si, lo que no es corriente, sino extraordinario, el enfermo fuese un sagaz e inteligente alumno de medicina, iniciado ya en el estudio de las causas de las enfermedades, entonces el médico no le prohibiría examinar el medicamento y la relación que tiene con su enfermedad; antes bien, sabiendo que el enfermo, ilustrado en medicina, no habría de creerle por su palabra, sino que, para decidirse a tomar el remedio, necesitaría convencerse por sí propio de su utilidad, se vería obligado el médico a explicarle la relación que el medicamento tiene con su dolencia, en lugar de prohibirle que la estudie, porque esta prohibición sería inútil. Pero estos casos, como he dicho, son raros;

la inmensa mayoría de los enfermos son incapaces de hacer ese estudio.»

«Siendo pues, como se ve, exacta la analogía, dígase lo mismo respecto del estudio y examen íntimo de las causas y misterios que encierra la ley revelada.»

«¿Por qué (preguntan algunos) las bestias son esclavas del hombre?»

«Esto equivale a preguntar a un hombre, después de haber dado un paseo con el solo fin de divertirse y recrear sus ojos, por qué ha fatigado sus pies para hacerlos servir a sus ojos, cuando unos y otros son órganos de su cuerpo. Esto nace de la ignorancia en que está, el que tal pregunta, de la relativa y gradual perfección natural de los seres. El inteligente sabe muy bien que siempre el perfecto se sirve del imperfecto, y que éste siempre es esclavo de aquél: he aquí la sabiduría. Ni se diga que esto es una injusticia, porque la injusticia consiste en obrar arbitrariamente en la propiedad ajena; y Dios es señor y dueño absoluto de todas las cosas; de modo que no existe respecto de El propiedad ajena en la cual pueda obrar injustamente; por tanto, obre como quiera, siempre es justo.»

«La divina revelación, la ley religiosa, nada contiene que contradiga la razón.»

«Si por *contradecir la razón* se entiende que alguna demostración racional pruebe ser absurdo lo que enseña la revelación, v. gr., que Dios cree algo igual à El, o que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, afirmo que la revelación no enseña jamás cosas de esta especie. Si por *contradecir la razón* se entiende que ésta sea incapaz de alcanzar lo que enseña la revelación o de poseer conocimiento comprensivo de la esencia íntima de las verdades reveladas, afirmo que cosas de esa especie se enseñan en la revelación; pero que, no por eso, se han de decir imposibles. Tampoco es imposible o absurdo lo que la física nos dice del imán que atrae al hierro, por más que este hecho *contradice a la razón,* en el sentido de que ésta no se da cuenta exacta de la esencia de ese fenómeno; en cambio, nadie dirá que el fenómeno ese contradiga a la razón, en el sentido de que ésta demuestre su imposibilidad.»

«No es, por tanto, absurdo o imposible en sí mismo, todo aquello que el entendimiento no alcanza a percibir. Si no hubiésemos jamás visto el fuego y los efectos que produce, y alguien nos dijese que, frotando dos leños uno con otro, saldría de entrambos una cosa roja del tamaño de una lenteja, que devoraría pueblos enteros con todos sus habitantes, sin tragárselos ni aumentar por consiguiente el volumen de su cuerpo; más aún: si nos aseguraran que esa cosa llega hasta a devorarse a sí misma, desapareciendo al fin ella y los pueblos devorados, a la verdad que exclamaríamos: Esa es una cosa que el entendimiento contradice y no puede admitirla. Y, sin embargo, esa cosa es el fuego, y los sentidos atestiguan que efectivamente sucede con él lo que se ha dicho.»

«Pues lo mismo tiene lugar con muchas cosas extraordinarias que la revelación contiene, las cuales no son absurdas o imposibles, aunque sean inverosímiles. Porque ésta es la diferencia que existe entre lo inverosímil y lo imposible: que lo inverosímil es aquello que ordinaria y habitualmente no acaece; mientras que lo imposible es aquello cuyo ser repugna o envuelve contradicción.»

El autor termina este largo capítulo interpretando el texto alcoránico que dice: «A Dios no se le pregunta por lo que hace.....» El verbo *preguntar* tiene dos sentidos: 1°, exigir autoritariamente la respuesta, como sucede cuando dos polemistas discuten entre sí; 2°, pedir una explicación acerca de algo que se ignora, como lo hace el discípulo con su maestro. En el primer sentido debe entenderse el texto, no en el segundo. Algazel añade, a guisa de epílogo a todas las cuestiones anteriores, que las explicaciones dadas deben considerarse como suficientes, y que quien alardeando de independencia de criterio quiera penetrar con su inteligencia en lo íntimo de esos misterios, está perdido.

Capítulo 8° — «Después de que sepas que eres criatura, y que lo creado necesita un creador, habrás llegado a conocer por demostración racional lo que ya conocías por la fe, es decir, que existe Dios. Y ¡cuán fáciles de entender son estas dos proposiciones: que tú eres criatura, y que la criatura necesita un creador!»

«Cuando te conozcas a ti mismo, es decir, a tu alma, y sepas que ella es una sustancia cuya virtud o propiedad consiste en conocer a Dios y a lo insensible, y que no es el cuerpo el *substratum* de tu esencia, y que por tanto no te aniquilará la destrucción del cuerpo, entonces habrás llegado a entender, por medio de demostración rigurosa, la *vida futura;* porque ésta no significa otra cosa, sino que tú tienes dos vidas: una, la presente, durante la cual estás unido al cuerpo; otra, durante la cual vives separado de este cuerpo. Y puesto que tú no subsistes en y por el cuerpo, resulta que, al separarte de él, llegarás a la vida futura.»

«Cuando hayas ya conocido que tú, una vez separado de las cosas sensibles por la separación del cuerpo, habrás de encontrarte o con la felicidad (que consiste en el conocimiento de Dios, que es la propiedad de tu esencia y fin último de ella por radical exigencia de tu naturaleza, si la inclinación hacia las pasiones no la deforman), o con el castigo de los velos que te impidan ver a Dios, que es el objetivo de tu deseo innato, entonces conocerás también que la causa de la verdadera ciencia es la oración y la meditación y el apartamiento de todo lo que no es Dios, y la causa de la enfermedad, que nos impide acordarnos de Dios y conocerlo, es el obedecer a las pasiones y desear con avidez las cosas de este mundo.»

«Conocerás también entonces, que todas estas verdades puede Dios hacerlas llegar a noticia de todos sus siervos, por medio de la revelación comunicada a algunos de entre los más escogidos. Conocerás también que esto lo ha hecho Dios; y así, tendrás a la vez fe y ciencia racional en los profetas que Dios ha enviado. Y como que Dios ha comunicado a los profetas estas revelaciones, solamente bajo el velo de las palabras, inspirándoles a ellos el sentido de las mismas, ya en la vigilia ya durante el sueño, prestarás fe a los libros sagrados. Y cuando sepas que Dios obra, ya inmediata, ya mediatamente, y que sus medios de acción están unos más próximos que otros a El, y que los más próximos se llaman *querubines,* es decir, los ángeles.....; pero no, que todo esto es muy difícil y largo de conocer por demostración racional [1]. Admite como cierto lo que te digan los profetas, una vez conocida por demostración su misión divina; y con esto te basta, con este grado de fe; ya que Dios te sublimará a otro grado, si la ciencia te conviene.»

Capítulo 9º — Este capítulo parece no tener más objeto que el de demostrar que no repugna que el hombre fuese creado por Dios, en un principio, del barro de la tierra, sin el medio ordinario de la generación carnal. Para ello, echa mano de las supersticiones, corrientes en su época, de que algunos animales nacen por generación espontánea.

Capítulo 10. — Este capítulo, de poca importancia, contiene algunas ideas, algo incoherentes, sobre el orden que Dios siguió en la creación del universo; sobre el sentido de la frase alcoránica: «Dios es el primero y el último, el manifiesto y el oculto»; y sobre la interpretación que debe darse a la *Balanza* mencionada en el Alcorán. Es de notar que insiste el autor en la tesis, arriba sostenida (cap. 8º), de que la idea de Dios es innata, está grabada, impresa en nuestras inteligencias, como si fuese natural instinto, que nos inclina a afirmar que el universo tiene un principio; lo creado, un creador; lo contingente, un ser necesario. Y por eso, Dios se llama *el manifiesto.* Y se dice *el oculto*, porque sólo El conoce su definición propia y esencial; y quizá sea oculto, precisamente por su extremada evidencia; como el sol, que, a causa de la viveza de su luz, no puede ser percibido por el sentido de la vista.

---

[1] Parece como si Algazel se hubiese aquí excedido en la comunicación de doctrinas esotéricas, que se arrepintiera de manifestar.

ELEMENTO II

DE LOS ÁNGELES

Capítulo 1º — Los ángeles, genios y demonios, o sea, las sustancias que subsisten por sí mismas, ¿difieren entre sí, por esencia, como unas especies de otras?

Algazel confiesa que la razón no alcanza a resolver el problema. Parece, dice, que no difieren en especie, sino sólo accidentalmente, como es la diferencia entre el bueno y el malo.

Pasa después a tratar, en común, de esas sustancias y afirma que son *indivisibles*, empleando idéntico argumento que el de los peripatéticos en pro de la indivisibilidad del alma humana y de las *sustancias separadas*, es decir, el argumento que se funda en la naturaleza del conocimiento intelectual, que es simple e inmaterial.

Supuesto que sea indivisible la sustancia angélica, ¿ocupa espacio o no? Algazel dice que la solución de este problema pende de la que se dé a la cuestión siguiente, es a saber: ¿Repugna, o no, la existencia del átomo indivisible? Porque, si se opta por la negativa, es posible que el ángel, aun siendo indivisible, ocupe espacio, como el átomo.

Algazel no se resuelve por ninguno de los dos extremos. Sólo hace notar que los que temen hacer al ángel sustancia indivisible y exenta de lugar, porque esto le identificaría con Dios, están en un error. En efecto, cabe afirmar del ángel y de Dios la indivisibilidad y la exención de lugar, y distinguirlos en su esencia; como dos accidentes difieren entre sí en la esencia, aunque ambos convengan en necesitar de un sujeto en que subsistir.

A continuación afirma que la sustancia angélica, a pesar de ser inmaterial, puede ser percibida por los sentidos. Esta percepción sensible puede ocurrir de dos maneras: una, a modo de semejanza, como vió el Profeta al ángel Gabriel bajo la figura de un hombre. Otra manera de verificarse esa percepción sensible consiste en que, así como nuestras almas, a pesar de ser inmateriales, tienen un cuerpo material que es como un mundo en el cual ejercen su gobierno, tenga también cada ángel un cuerpo material, que esté destinado exclusivamente a recibir la iluminación de la luz sobrenatural profética, y así se hagan perceptibles, a la manera que en este mundo los objetos sensibles están destinados a recibir la luz del sol, y así pueden ser percibidos. Lo dicho de los ángeles, entiéndase también de los genios y demonios.

Capítulo 2º — Contiene algunas cuestiones secundarias sobre los ángeles de las esferas celestes, el ángel de la muerte, los genios y demonios y su influencia en el hombre, relacionada con el signo del zodíaco bajo el cual éste nació. No puede, sin embargo, asegurarse qué doctrinas profesa Algazel sobre estas cuestiones, y en especial sobre la última; la incoherencia de las ideas y el estilo conciso y oscuro de este capítulo, como de algunos otros, impiden formar juicio exacto de las opiniones del autor. Afirma la tesis peripatética de que «la inmaterialidad es el signo de la perfección de una potencia, en todos los órdenes, así del bien como del mal».

ELEMENTO III

DE LOS MILAGROS Y DE LOS PROFETAS

Capítulo 1º — «Que los guijarros alaben a Dios; que un bastón se convierta en serpiente; que las bestias hablen, como habló aquel cordero con el cual quiso envenenar al Profeta una hebrea, diciéndole: «No me comas, que estoy envenenado»: éstos, y otros semejantes milagros, admiten un triple sentido o interpretación, es a saber: *sensible, fantástica* e *ideal.*»

«1º Consiste en decir: Dios crea en los guijarros conocimiento, vida y voluntad, a fin de que puedan hablar realmente. Del mismo modo, en la bestia crea voluntad, inteligencia y lenguaje. Y eso no es imposible; porque, si Dios tiene poder para crear al hombre de una menuda gota de licor prolífico, si puede hacer surgir a los demás animales del seno de sus elementos primitivos, también podrá, sirviéndose, como medio, de las extraordinarias virtudes de que están dotadas las santas almas de los profetas, producir en los guijarros la voluntad y la vida. Quien haya visto con sus propios ojos cómo del cabello de una mujer se produce una serpiente, y (a pesar de lo extraordinario del fenómeno) no se ha maravillado, ¿cómo se maravilla de que un bastón se convierta en serpiente? Ambos, el cabello y el bastón, son cuerpos semejantes, con la diferencia, en ventaja del último, de estar dotado de alma vegetativa (aun separado del árbol de que formaba parte), mientras que el cabello no posee tal virtud de crecer (separado del cuerpo humano). Luego, si se admite como posible esa conversión en serpiente, tratándose del cabello, que es un cuerpo, igualmente habrá de serlo tratándose de los otros cuerpos. Ni se diga que el cabello, como cuerpo del hombre, posee aptitud para esa transformación, a causa de que su complexión o temperamento tiene cierta proporción justa que a ello le dispone. Porque todo cuerpo es capaz de recibir esa justa proporción de elementos que le haga apto para dicha transformación. La armonía o justa proporción del temperamento consiste en el equilibrio entre el calor y la humedad; y esto, todo cuerpo puede recibirlo. Claro es que esa preparación de los elementos para adquirir dicha aptitud, acaece ordinariamente en un largo período de tiempo; pero en esto cabalmente estriba la excelencia y superioridad de los profetas: en influir, mediante sus oraciones y ardientes votos, en que el fenómeno se verifique sin preparativos y de repente. No es, en suma, imposible la interrupción del curso habitual de la naturaleza. Un símil de lo hasta aquí explicado, tenemos en el sol y en el fuego. El efecto producido por el influjo del calor solar en la resina gomosa del *estoraque*, manifiéstase poco a poco, gradualmente, en un largo rato. En cambio, esa misma goma u otra semejante, sometida a la acción del fuego, derrítese de repente. ¿Qué dificultad hay, pues, en admitir que el influjo de la voluntad profética en la realización de un hecho milagroso sea análogo al del fuego con relación al sol?»

«2° Todos esos milagros pueden interpretarse en un sentido ideal. Así, cuando Dios afirma que «no hay ser alguno que no le alabe diciendo ¡gloria a Dios!», significa que toda cosa creada da testimonio, por su misma naturaleza, de que hay un ser que le creó y dió la existencia de que carecía, a la manera que la casa prueba que hay un arquitecto, y la escritura un escribiente. En este sentido, pues, interpretado el anterior milagro, equivale a lo que se llama lenguaje de acción, es decir, el que se hace por gestos o señas.»

«3° La tercera interpretación de los milagros es la imaginativa o fantástica. En el ejemplo anterior, consistirá en decir que el tal lenguaje de acción se haga como perceptible a los sentidos por medio de semejanzas fantásticas. Hecho de todos conocido es que en el sueño se imagina uno oír voces y palabras de animales; v. gr., se cree ver a un camello o caballo hablando, a un muerto que nos da o toma de nosotros alguna cosa, o que nuestros dedos se convierten en el sol o en la luna, que la uña se transforma en león, etc. Pues bien; la superioridad de los profetas consiste en que eso, que en sueños vemos imaginariamente, los profetas lo ven en el estado de vigilia. La diferencia entre ambos estados no la conoce el que está dormido; éste no sabría distinguir si el tal lenguaje es imaginario, o real y objetivo; sólo se aprecia la diferencia, al despertar. Y como además los profetas poseen fuerzas o energías sobrenaturales, dominan de tal modo la fantasía de los demás hombres, que éstos se imaginan también ver y oír, en el estado de vigilia, lo que los profetas ven y oyen.»

«De estos tres sentidos en que los milagros pueden entenderse, el último es el más vulgar y conocido. Sin embargo, hay obligación de prestar fe igualmente a todos tres.»

Capítulo 2° — De la intercesión de los profetas y santos. «Cuando la luz sobrenatural, que irradia del glorioso trono de la Majestad divina, después de inundar el alma del profeta, se difunde reflejada sobre las almas de aquellos hombres cuya relación de analogía con el profeta es muy grande, ya porque le aman apasionadamente, ya porque se aplican con empeño a imitar su conducta, ya porque se acuerdan de él con frecuencia en la oración, se dice que el profeta *intercede* por sus devotos.»

«Un símil de esto nos presenta la luz del sol: cuando un rayo de luz solar cae sobre el agua, refléjase, desde el punto de incidencia, no a todos los puntos del muro próximo, sino a uno solo determinado; la determinación de este punto preciso depende de la relación particular que existe entre este punto y el de incidencia en la superficie líquida, relación que no guardan los demás puntos del muro. Dicha relación consiste en que el ángulo formado por el rayo de incidencia con la superficie del agua es igual al que con la misma superficie forma el rayo reflejo. Así, pues, como la determinación del punto, en que ha de reflejarse la luz solar, pende de esa positiva relación de igualdad entre los ángulos de incidencia y reflexión, así también, en el orden ideal, la reflexión de la luz divina pende de determinadas relaciones espirituales. El alma que ha llegado a unirse con Dios íntimamente, en virtud de esta estrecha relación con la Majestad divina, recibe la luz sobrenatural inmediatamente. En cambio, el alma que, a pesar de su amor ardiente al profeta y de la imitación constante de sus virtudes, no ha llegado todavía a obtener la íntima familiaridad con Dios, su relación con Él habrá de ser mediata, es decir, que necesitará, para recibir la iluminación divina, algún intermediario o intercesor; como el muro, que no está directamente expuesto a la luz solar, necesita del agua para ser iluminado por el sol.»

«Y téngase presente que, aun en las cosas de acá abajo, la intercesión tiene este mismo sentido. Si un visir goza de mucha influencia con el rey, éste será indulgente para con las faltas que los amigos de su ministro hayan cometido; pero esto no se deberá a la relación que esos amigos del visir tengan con el rey; sino que, por tenerla con el visir, que es íntimo del monarca, éste les hace esos favores, por motivo del visir, sin consideración alguna a las personas de sus amigos, a quienes seguramente no conocería, si el ministro no le hubiese hablado de ellos intercediendo para que les perdonase. Sin embargo, la intercesión del visir con el rey, y la de los profetas y santos con Dios no son en todo semejantes, porque Dios conoce las necesidades de sus siervos, sin que el intercesor se las haga saber; mientras que el rey necesita que el visir interceda por medio de palabras. Estas palabras para manifestar al rey las necesidades de sus amigos y el deseo que tiene de favorecerles, se llaman intercesión en sentido metafórico; porque, en realidad, quien intercede es la influencia que goza el visir junto al rey; las palabras sirven sólo para manifestar su intención.»

El autor repite con difusión el mismo pensamiento, y termina diciendo que todas las prácticas devotas a las cuales se atribuye la virtud de obtener la intercesión, se relacionan de algún modo con el profeta; tales son la oración en su honor, la visita a su sepulcro, etc.

ELEMENTO IV

DE LAS POSTRIMERÍAS

Capítulo 1º — Del castigo y premio de la fosa [1]. Cuando el alma se separa del cuerpo, lleva consigo la facultad *estimativa*. Así es que, a pesar de que el alma, en tal estado, nada tiene de cuerpo ni de cualidades corpóreas, y aunque conoce perfectamente que ya no está con el cuerpo ni habita en este mundo, se imagina no obstante, en virtud de la estimativa, que ella es el mismo cuerpo del hombre que acaba de morir, con la forma que tenía en este mundo, y que está sepultada en la fosa; y finalmente se imagina también que sufre sensiblemente los castigos físicos de que nos habla la revelación. En esto consiste el castigo de la fosa. Si se trata de un alma predestinada, se imagina, del mismo modo anterior, que experimenta los goces sensibles de los jardines, ríos, vergeles y huríes de rasgados ojos, de que habla la Revelación, en la forma en que los entendió durante su vida. En esto consiste la recompensa del sepulcro.

---

[1] Vide *Iḥyā'*, I, 86 y IV, 360. El Alcorán y el Profeta enseñan que, inmediatamente después de la muerte, el hombre es juzgado, tras un sumario examen, y remunerado según sus méritos, mientras permanece en el sepulcro, esperando la resurrección y juicio universal. A esta remuneración alude el presente capítulo.

De modo que el verdadero sepulcro del alma son estas vivas aprehensiones que la informan, y la salida del alma fuera del sepulcro consistirá en quedar libre de aquellas aprehensiones.

Capítulo 2º — Distingue el autor, en el comienzo de este capítulo, entre el juicio particular y subsiguiente castigo o premio del alma, y el juicio universal o máximo. De este último, que Dios ha prometido en la Revelación, trata preferentemente el capítulo.

¿Cuándo acaecerá este juicio y la resurrección de los muertos que le habrá de preceder? Sólo Dios, de quien pende su acaecimiento, conoce su época precisa.

Es verdad que todos los tiempos y momentos guardan entre sí perfecta semejanza, atendida su naturaleza. Pero, esto no obstante, cada parte del tiempo, cada instante atesora en sí propiedades o especiales virtudes, que le hacen más apto que los otros para que en él vengan a la existencia determinados fenómenos. Por ejemplo, no todas, sino determinadas estaciones, son aptas para la germinación, fructificación, etc.

Esta aptitud de ciertos tiempos para ciertas cosas, hácenla pender los *teólogos* de la sola voluntad de Dios; porque, siendo todos los tiempos perfectamente iguales respecto a la omnipotencia divina y a la omnímoda independencia de su infinito ser, no se concibe, respecto de éste, causa alguna capaz de determinar el tiempo en que ha de venir a la existencia un fenómeno, si no es su libérrima voluntad de albedrío.

En cambio, los filósofos peripatéticos resuelven la cuestión del siguiente modo. Los principios inmediatos de todas las cosas creadas son los movimientos de las esferas celestes, es decir, que a cada ser creado corresponde una determinada posición de los astros, que han influído en su producción. Ahora bien, según Euclides demuestra, la complicación de esos movimientos celestes es tan grande, difieren tanto los astros, entre sí, en cuanto al tiempo que gastan en recorrer sus respectivas órbitas, que jamás ocurre el que uno vuelva a ocupar en el cielo idéntica posición, relativa a los demás astros, sino que esas relativas posiciones son siempre diversas en cada revolución..... Siendo esto así, fácilmente se comprende que pueda ocurrir una revolución nueva, diversa de las anteriores, la cual por ende influya en la producción de animales de formas extrañas y jamás vistas hasta entonces.

«Arrojemos una piedra en un lago, y su caída producirá en la masa líquida una figura circular, cuya extensión dependerá de la profundidad del lago. Arrojemos una segunda piedra, antes que haya desaparecido el primer círculo; y es indudable que el círculo que entonces se forme, no ha de ser por necesidad exactamente igual al primero, porque el agua está ahora movida, mientras que antes estaba en reposo.»

«Luego el influjo de la piedra en la formación del círculo, cuando el agua está movida, es diferente del que otra piedra igual ejerce en la misma agua, pero en reposo; es decir, que las mismas causas producen diversas figuras, por intervenir el influjo anterior en el siguiente, haciendo que el círculo del agua ya movida altere en algo el círculo formado después.»

«Si pues esto es así, ¿cómo se quiere que las posiciones de los astros, con relación a las constelaciones, y entre sí, es decir, sus conjunciones, sus nodos, sus apogeos, etc., sean exactamente iguales a las que tuvieron en revoluciones anteriores? No repugna, por tanto, que en los eternos decretos de la providencia divina haya una revolución de las esferas celestes, diversa en absoluto de todas las demás, así de las anteriores como de las siguientes, y que, por ende, exija la producción de un orden de seres diverso del existente, el cual sea cabalmente el que caracteriza al día del juicio final. Es decir, no repugna que la tal posición nueva de los astros sea la causa que determine la reunión de los espíritus con sus cuerpos, para que sean juzgados.»

«De todo lo cual resulta que la determinación del tiempo preciso en que ha de acaecer la resurrección y el subsiguiente juicio, es superior a las fuerzas del entendimiento humano. Más aún: ni siquiera los profetas lo saben, porque a los profetas Dios no revela sino aquello que está dentro de la esfera de su capacidad.»

«Luego no existiendo demostración teológica ni filosófica que pruebe la imposibilidad de lo dicho, es forzoso admitirlo como cierto, ya que la revelación lo enseña con claridad tal, que no sufre interpretación alegórica ni hipótesis contraria.»

«Es decir, y en resumen: así como es posible que acaezca una tal revolución astronómica, que produzca con su influjo especies vivientes no parecidas a las que ahora vemos, así también es necesario admitir que llegará un tiempo en que los muertos surgirán, reuniéndose todos sus miembros y volviendo las almas a sus cuerpos respectivos.»

«Durante el invierno, pasmaríase el ignorante de que la tierra pueda producir plantas y frutos. Cuando llega la primavera, comprende muy bien que eso es posible, y advierte que, aun en esta vida, un abismo separa a dos estaciones.»

«También entre el tiempo en que el hombre nace por generación, y aquel en el cual volverá a nacer por la resurrección, existe un abismo tan profundo, que es imposible inferir por el uno lo que será el otro.»

Capítulo 3º — «No sólo no es imposible que el alma, después de separarse del cuerpo, vuelva a reunirse con él en el día de la resurrección, sino que al revés, es tan posible, que ni motivos hay para admirarse de ello. La admiración acaso sería razonable, si se tratara de explicar cómo en el comienzo de la vida del hombre se une el alma con el cuerpo, ejerciendo sobre éste un positivo influjo de verdadero dominio y sujeción. ¡Esta primera unión sí que es admirable!»

«Y sin embargo, los hombres de cortos alcances guardan su admiración para la segunda, porque no les parece posible que el cuerpo llegue a estar otra vez preparado para recibir el influjo activo y la dirección de su alma. Y no es que esos tales puedan demostrar rigurosamente la imposibilidad de la resurrección; sino que, al observar cómo la susodicha preparación del cuerpo para recibir el alma se verifica poco a poco, gradualmente — de una gota de licor prolífico se produce el embrión, el cual más tarde se convierte en feto —, piensan que, si la preparación no sigue ese curso, jamás llegará el cuerpo a estar en aptitud de ser regido por el alma.»

«Para refutar esa razón en que se apoyan, baste considerar que Dios creó al primer hombre formando su cuerpo del barro de la tierra, sin seguir el curso ordinario de la generación carnal, y que esa formación primera, lejos de ser imposible, tiene sus similares todavía en algunos animales que se reproducen por generación y sin ella, como las moscas durante el verano nacen del estiércol, sin que en éste haya disposición gradual alguna que le ponga en potencia próxima para convertirse en moscas» [1].

«De un modo semejante, pues, se ha de verificar el *nacimiento segundo,* es decir, la resurrección de los cuerpos: éstos nacerán de aquellos mismos elementos que antes los constituían, los cuales aún subsistirán, por más que sus formas se separaron y desaparecieron; y Dios hará volver estas formas a sus respectivas materias. De esta manera, la complexión orgánica particular de cada individuo surgirá de nuevo, y el alma volverá a regir y gobernar ese organismo, uniéndose a él tan estrechamente como antes lo estaba. Porque el alma es para el cuerpo, lo que el timonel para el barco: podrá la tempestad echarlo a pique, podrá el ímpetu de las olas destruirlo; pero el timonel arribará nadando a la isla; y después, reunidos de nuevo los dispersos fragmentos de la perdida embarcación, tomarán su prístina figura, se consolidarán y ajustarán unos con otros, y el timonel volverá a tripularla, a ponerla en movimiento y a gobernarla como le plazca» [2].

«Ni se diga que esa resurrección del cuerpo, esa reunión de sus elementos, esa renovación del organismo, exija por necesidad la creación de un alma nueva, distinta de la que en esta vida estuvo unida al cuerpo. Cierto es que la *creación* de un organismo exige la de un alma que le anime; pero aquí no se trata de creación: aquí se trata de *volver* el organismo al estado primero que tuvo; y claro es que esa *vuelta* exigirá únicamente la vuelta de su alma misma al estado anterior.»

---

[1] El autor pone también otro ejemplo de esta especie de generación espontánea: el de los ratones.

[2] Algazel insiste aquí en la tesis neoplatónica de que la unión del alma con el cuerpo es accidental.

«Los libros revelados discrepan entre sí, al tratar de la forma de la resurrección. Según la *Ley de Moisés,* los predestinados permanecerán, después de la resurrección, quince mil años en una mansión de delicias, y se convertirán después en ángeles. En cuanto a los réprobos, esperarán el mismo período o algo más, para transformarse en demonios. Según el *Evangelio,* los hombres resucitarán ángeles, de modo que ni comerán, ni beberán, ni dormirán, ni engendrarán [1]. Finalmente, según el Alcorán, han de resucitar los hombres en igual estado al en que Dios los creó la primera vez.»

Algazel añade los textos del Alcorán relativos a la materia, y concluye diciendo que esta misma discrepancia, que se advierte entre los profetas al explicar la forma de la resurrección, es una prueba más en pro de la posibilidad del hecho, que realmente ha de acaecer; porque todos los libros sagrados están contestes en afirmar el hecho, aunque difieran en los símiles y figuras sensibles bajo las cuales lo presentan.

«Es, por tanto, necesario creer firmemente en la resurrección, la cual, aunque sea un fenómeno digno de admiración, lo es mucho menos — como arriba insinuamos — que el de la generación; mas como éste lo estamos viendo con nuestros propios ojos a diario, como que es un hecho corriente y habitual, no nos extraña ni maravilla. ¡Cuán de otro modo pensaríamos, si ese hecho no fuese tan ordinario!» [2].

«Et requidem vera, quanta afficeremur admiratione, si fama ad nos usque pervenerit hujuscemodi facti, nempe, hominem semetipsum super feminam crebrò cientem, sicut uter butyro conficiendo movetur, pudendis ex suis rem lactis spumae similem velut e scaturigine ejaculasse, eamque in quoddam feminae membrum condidisse, ita ut res illa, semen scilicet, ad breve tempus manens sub pristina illius natura, evaderet paullatim embryon, sanguineus grumulus, osa denique; postea vero haec osa, carnibus superinduta, se movere incepisse, ac tandem ex visceribus in quibus latebat exivisse, ita tamen, ut ne quidem partem eorum minimam secum traheret fetus cum exiret, nec proinde periret mater ullumve in puerperio experiretur nocumentum? Quin immo infantem oculos aperuisse, ubera suxisse matris atque ex eis succum fluentem, qui antea in uberibus deficiebat, traxisse, quo quidem succo puer enutritus, gradatim evaderet artium inventionumque scientia peritus?... Immo potius, fortasse perexigua res ista, cujus origo tantum seminis stilla erat, illa porro quae, nativitatis tempore, debilior fuit creaturarum omnium, evadat quam cito imperator strenuus, in conficiendo bello felicissimus, qui plerasque tandem orbis gentes sui arbitrii faciat et in ejus redigat potestatem!»

---

[1] *Luc.*, XX, 35.

[2] *Assiduitate viluerunt,* dijo San Agustín en el mismo sentido. (Vide *Tract.* 24 *in Joannem.)*

«¡Cuánto más admirable es esto, que el hecho de la resurrección! Y sin embargo, no nos maravilla, porque el hombre sólo se admira de aquello que no ha visto y cuya causa desconoce, y porque cabalmente la admiración es una afección anímica que sobreviene al hombre, siempre que contempla algo que jamás vió, u oye alguna cosa por vez primera y cuya causa ignora»[1].

Capítulo 4° — «Es el cuerpo para el alma como un velo que le oculta las esencias de las cosas. La muerte descorre ese velo, y entonces descúbrense al alma muchas cosas que antes le eran desconocidas.»

En este capítulo el autor habla brevemente del sentido que tiene la balanza o *mīzān,* que el Alcorán menciona, para pesar las acciones humanas, después de la muerte. Dice que Dios puede muy bien hacer que, en el momento de la muerte, descubra el alma de repente el valor que sus acciones han tenido con relación a la otra vida, es decir, si han merecido la unión con Dios o la separación de El, y la relativa cantidad de ese mérito o demérito. Añade después que esto es lo que constituye en realidad la susodicha balanza; porque ésta, llámese peso, romana, astrolabio, regla, diapasón, etc., consiste esencialmente en ser un instrumento, mediante el cual se aprecia el más o el menos de algo susceptible de aumento y disminución. Esto es, pues, el *mīzān* para las acciones humanas; luego hay que creer firmemente su existencia, por más que ignoremos si es o no un instrumento material de determinada forma.

---

[1] Es cosa que extraña la identidad del pensamiento, que Algazel desarrolla en todo este capítulo, con el que Pascal sintetiza en las siguientes líneas:

«No creo que haya más dificultad para creer en la resurrección de los cuerpos... que para creer en la creación. ¿Es más difícil reproducir un hombre que producirlo? Y si no se supiese lo que es la generación, ¿encontraríamos más extraño que un hombre saliese de una mujer sola, que de un hombre y de una mujer?» *(Pensamientos de Pascal,* art. XVII, 22.)

Capítulo 5º — Habla en él el autor de la cuenta que, según el Alcorán, tomará Dios, el día del juicio, de las acciones humanas, y se limita a afirmar que para Dios no es imposible realizar ese cálculo en un abrir y cerrar de ojos, sin que por la rapidez se equivoque.

Capítulo 6º — En este capítulo trata del camino o *ṣirāṭ* que, según el Alcorán, atraviesa el alma, como prueba para su salvación o condenación. Interpreta ese camino místicamente, en el sentido del justo medio que el alma debe seguir entre los extremos viciosos, en el orden moral.

«La sutileza de ese camino no es comparable ni siquiera a la de un cabello; su superficie es incomparablemente menor que el filo de una espada. El símil más apropiado es la línea matemática que separa la luz de la sombra. Así como esta línea carece fundamentalmente de extensión, y de ella no puede decirse que es luz ni sombra, sino que está a igual distancia de ambos extremos, así también Dios, al ordenar al Profeta que guiase a los muslimes por el camino recto, y nosotros al rogar al Señor que enderece nuestros pasos por esa misma vía, se entiende, en ambos casos, que hemos de obrar siempre escogiendo el justo medio entre los extremos que son viciosos. Así, por ejemplo, la liberalidad es el término medio entre la prodigalidad y la avaricia; el valor, entre la temeridad y la cobardía; la modestia, entre la soberbia y la bajeza; y así en los demás hábitos morales. En estos ejemplos se ve que siempre hay dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, entre los cuales está el justo medio a igual distancia de ambos extremos, el cual debemos seguir, ya que el Profeta dice que, en todos los órdenes, lo mejor es el medio.»

«La razón en que se apoya esta interpretación es la siguiente: la perfección del hombre estriba en asemejarse a los espíritus angélicos. Ahora bien, éstos se hallan por completo exentos de esos vicios extremos, opuestos entre sí. Pero en cambio el hombre no puede en absoluto y por completo eximirse de ellos. Y como, por prescripción divina, debe el hombre procurar en sí propio cierta semejanza de dicha exención, ya que no le sea posible la realidad de la misma, habrá de seguir aquel justo medio, sin inclinación a los extremos viciosos, en el cual consiste la virtud.»

«Póngase una hormiga en el interior de un anillo de hierro enrojecido al fuego, y como por natural instinto huye del calor, buscará el centro para no morir abrasada, porque el centro es el punto que equidista de los de la circunferencia candente. Así como ese punto céntrico carece de extensión, de igual modo el *ṣirāṭ* es más sutil que un cabello, porque es inextenso. Y así se comprende cuán difícil, o mejor, imposible es para el hombre mantenerse en este mundo dentro de esa estrecha vía. Porque ¿quién será capaz de sentir igual amor a dos mujeres? Por eso, el que consigue sostenerse en él, sin inclinación hacia los viciosos extremos, atravesará el *ṣirāṭ* del otro mundo sin inclinación alguna, con perfecta rectitud, porque en esta vida habituó su espíritu a esa equidad moral, que por la persistencia se ha convertido en atributo como innato de su alma. La costumbre es una quinta naturaleza»[1]. Por esto dice el Profeta: «Pasará el creyente sobre el *ṣirāṭ* como un relámpago arrebatador.»

---

[1] No creo errata del texto el llamar al hábito *quinta,* y no *segunda,* naturaleza. Algazel seguramente entiende aquí por naturalezas los cuatro elementos de la física peripatética.

Capítulo 7º — «Es preciso admitir como verdaderos, puesto que son posibles, los placeres de la comida, bebida y matrimonio que el Alcorán promete para el cielo. Pero estos placeres han de tomarse en tres maneras: como placeres reales de los *sentidos,* como deleites de la *imaginación,* y como goces de la *inteligencia.*»

1º «*Sensibles,* después que el espíritu vuelva a unirse con el cuerpo, según hemos dicho en capítulos anteriores. Oponen algunos, que ciertos placeres corpóreos no son apetecibles, como, v. gr., el de los ríos de leche. Mas debe tenerse en cuenta que esas cosas y otras semejantes se les predica a la multitud, a fin de exagerar a sus ojos el placer del paraíso, ofreciéndoles el colmo de sus deseos; porque, usando cada clase de la sociedad y cada nación diferentes manjares, bebidas y vestidos, en el paraíso tendrán todo lo que deseen, según lo ha prometido Dios. Puede también ser que Dios emplee esas hipérboles, al hablar de los placeres de la otra vida, aludiendo a la visión intuitiva de la divina esencia.....»

2º *Placeres de la fantasía.*— «A nadie se le oculta que esos placeres nada tienen de imposible para la otra vida. Serán semejantes a los deleites que experimentamos en el sueño, con la diferencia de que estos últimos son más viles y despreciables, porque pronto se acaban. Si, lejos de ocurrir así, fuesen duraderos, no haríamos distinción entre ellos y los deleites reales y sensibles, ha causa de que las *imágenes* deleitan al hombre en cuanto *impresas* en la fantasía y en los sentidos, no en cuanto *existentes* en la realidad, fuera del sujeto. Si tuviesen real existencia fuera del *yo,* pero no estuviesen impresas en el sentido, ningún placer experimentaría el sujeto. Por el contrario, si, persistiendo lo impreso en el sentido, dejase de existir el objeto real exterior, todavía continuaría el deleite.»

«Ahora bien, la fantasía puede en este mundo inventar imágenes; pero éstas, como inventadas, son puras quimeras, es decir, no son sensibles, impresas en el sentido de la vista; y por esto, aun cuando la imaginación se forjase una imagen extremadamente hermosa, aunque creyese tenerla presente y estarla viendo, no sería muy grande el placer, porque no la vería en realidad y con los ojos. Así ocurre en el sueño. Mas si al hombre le fuese dable el imprimir dicha imagen en el sentido de la vista, así como puede imprimirla en su imaginación, entonces sí que el deleite que experimentara vendría a ser tan grande como el que le produce la realidad física exterior.»

«Pues bien; cabalmente en esto tan sólo se diferencia la vida presente de la futura: en que el hombre poseerá ese poder perfecto de imprimir en su propia vista cuantas imágenes quiera; todo lo que desee, se le presentará inmediatamente, y así, el desear una cosa será ya causa para imaginarla, y el imaginarla será causa para verla, es decir, para que su imagen quede impresa en el sentido de la vista; en suma, no vendrá a su imaginación cosa alguna, a la que se sienta inclinado, sin que esa cosa exista, en cuanto que la verá. Y a esto alude el Profeta cuando dice que «el paraíso es un mercado en el que se venden las imágenes», donde la palabra *mercado* significa el beneficio divino por el cual el hombre poseerá ese incomparable poder de inventar imágenes a medida de su voluntad, y de imprimirlas en el sentido de la vista de una manera permanente, mientras quiera, sin estar expuesto, como ocurre en el sueño durante esta vida, a que cese la impresión independientemente de su albedrío.»

«Y este poder aún lleva ventajas en perfección y extensión al de la creación misma de realidades exteriores al sujeto; porque toda cosa real, exterior al sujeto, no puede existir en dos lugares a la vez; y por tanto, mientras el sujeto anda preocupado por unirse con una cosa, verla o tratarla, resulta apasionado por ella, pero impedido de ocuparse en las demás. En cambio, ese poder (que tendrá el hombre en la otra vida) es tan amplio, que está exento de todo pesar, porque no encuentra obstáculos; hasta el punto de que, si desea contemplar, v. gr., mil personas en mil lugares diferentes, y bajo un mismo aspecto, las verá tal y como le vino a las mientes. Eso no puede tener lugar en este mundo, porque las cosas reales, exteriores al sujeto, no pueden existir a la vez en más de un lugar. Luego el poder de la fantasía en el otro mundo será más completo que en éste.»

3° *Placeres de la inteligencia.* — «Los deleites sensibles, de que habla el Alcorán, han de considerarse, por fin, como semblanzas de otros placeres espirituales que nada tienen de común con lo sensible. Y estas semblanzas tienen el objeto de hacernos comprender que dichos deleites espirituales serán múltiples y diversos, tanto como son los placeres sensibles de que nos habla el Alcorán.»

«Supongamos, en efecto, que en sueños alguien viese verdes praderas, fertilizadas por mansos arroyuelos y por caudalosos ríos de leche, vino y miel; árboles de cuyas ramas pendiesen como fruto preciosas piedras, perlas y jacintos; suntuosos alcázares fabricados de oro y plata; tronos incrustados de rico aljófar; agraciados rostros y esclavos respetuosamente inclinados ante él en disposición de servirle. Es claro que el intérprete explicaría ese sueño como augurio de alegría. Pero no todo lo soñado permite interpretarse en un sentido único de gozo, sino que se debe entender cada parte del sueño como signo de una especie de alegría y contento; v. gr., para significar el placer que proporciona la ciencia, el que nos produce el gobierno, la alegría que da la victoria sobre los enemigos, el gusto que se encuentra viendo a nuestros amigos, etc.; y aunque todos estos sentimientos están comprendidos bajo el nombre común de placer o deleite, sin embargo difieren entre sí por grados de mayor o menor gusto. Pues bien: de esta misma manera deben entenderse los deleites espirituales de la vida futura, no olvidando empero que esos deleites son de los que ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni en el corazón del hombre caben»[1].

«Todas estas tres maneras son posibles en los deleites del paraíso; así, puede muy bien suceder que uno los disfrute en su triple aspecto de sensitivos, imaginativos e intelectuales, y puede también ser que cada persona los disfrute bajo uno solo de esos tres aspectos, según su aptitud. Los que vivieron, por ejemplo, ligados a lo sensible, aquellos cuyo corazón se ha enamorado tan sólo de lo que aparece, de lo fenoménico, sin abrir jamás los ojos del espíritu a la realidad, a la esencia íntima de las cosas, claro es que no encontrarán gozo en los deleites del paraíso, más que tomados sensiblemente. En cambio, los ilustrados, los que tuvieron como cosa despreciable al mundo fenoménico y a los placeres de los sentidos, recibirán gozos espirituales en la medida necesaria para saciar sus ávidos deseos. Porque el paraíso es un estado en el que cada cual poseerá todo lo que apetezca; y siendo tan diversos los deseos de los hombres, no es inverosímil afirmar que también lo serán los placeres del paraíso, porque el poder de Dios no tiene límites, y la facultad del hombre es incapaz de comprender las maravillas de esa omnipotencia. Por eso, la misericordia de Dios ha revelado a la humanidad por los profetas la parte de esas maravillas que es capaz de entender. Y por esto, es preciso creer verdad lo que se entienda, y no rechazar lo que no se entienda, lo que esté más allá del límite de la inteligencia, con tal que no repugne a la generosidad de Dios.»

---

[1] Frase alcoránica, plagio de la sentencia tan conocida del *Apóstol*.

Capítulo 8º—En este capítulo, de poca importancia filosófica, el autor se propone explicar racionalmente el sentido y el valor que tienen las peregrinaciones realizadas a los lugares santos, ya de los profetas, ya de los que murieron mártires por la fe del islam. Sostiene que con esas visitas se obtiene más fácilmente la intercesión de los bienaventurados, que como ya están separados del cuerpo y viven en íntima comunicación con los espíritus angélicos, pueden conocer mejor nuestras necesidades y escuchar nuestros votos, y obtener de Dios el auxilio o gracias que solicitamos. Y la razón que aduce es de analogía: aun en este mundo, durante el sueño conocemos cosas de la vida futura; y como el sueño es hermano de la muerte, *a fortiori* podrán conocer las almas de los bienaventurados, desde el otro mundo, las cosas que en éste acaecen. Luego sólo es preciso llamar su atención, mediante plegarias y fervorosas oraciones, para que atiendan a nuestros ruegos.

Extiéndese luego en consideraciones acerca del mérito de las reliquias de los profetas y santos, y termina justificando, mediante razones de congruencia, la costumbre de colocar, en los sepulcros, ejemplares del Alcorán, de leer azoras del libro sagrado ante las sepulturas, de poner entre las manos de los difuntos papeles con versos alcoránicos, etc., como medio para obtener de los ángeles, por intercesión del Profeta, disminución del castigo que en la fosa sufre el difunto, según las creencias del islam. Y téngase en cuenta que esa virtud la poseen todas esas reliquias directas e indirectas, *ex opere operato*.

«Cierto es, añade, que este género de relaciones no puede demostrarse por razones metafísicas; pero ya se ha visto en todo este tratado que, más allá de lo que la inteligencia percibe, existen realidades que la Revelación enseña, y cuyo conocimiento está reservado a Dios y a los profetas, que son los medianeros entre Dios y sus siervos. Si todos los sabios juntos no podrían dar explicación adecuada de determinados fenómenos naturales, ¿cómo pretenderá el hombre penetrar hasta la esencia de las verdades sobrenaturales que encierra la Revelación, de sus preceptos y prohibiciones, de sus promesas y amenazas? ¡El entendimiento humano es débil, y su esfera de acción es bien limitada, para que pueda escudriñar estas maravillas y misterios.»

Epílogo. — «He procurado, hermano mío, confirmar algunas de aquellas verdades a cuyo esclarecimiento me ha sido dable arribar. Recomiéndote vivamente la fe en todas las cosas que enseña la Revelación, sin que pretendas escudriñar su esencia. ¡Dios nos libre de esto último!»

«Con su ayuda, pienso enviarte pronto otra joya que también has de guardar avaramente. Su título será: «Aquello que con avaricia ha de guardarse oculto, aun para los mismos iniciados» [1]. Su utilidad y conveniencia es mayor todavía que la del libro presente; porque en éste hay cuestiones que ya las demostré en otros muchos libros, y cuestiones cuya demostración la he reservado para la próxima obra que te prometo.»

«Por lo que respecta a este libro (que aquí termino), fué mi propósito al componerlo, demostrar en él verdades que en ninguna de mis otras obras demostré, a excepción del *Iḥyā'*, en el cual hay explicaciones y aclaraciones de alegorías que no entienden sino los iniciados.»

---

[1] Parece referirse al *Maḍnūn pequeño*, que a continuación se inserta.

IX — MAḌNŪN PEQUEÑO

Titulado *Soluciones de Algazel a los problemas de la vida futura* (المضنون الصغير وهو الموسوم بالاجوبة الغزالية فى المسائل الاخروية). El Cairo, Imprenta al-Mayminiyya, 1309 héjira. Inserto, tras del *Maḍnūn*, en la colección de opúsculos de Algazel y publicada su traducción (como la del *Maḍnūn* grande), a título de apéndice, en nuestro *Algazel, Dogmática, Moral, Ascética.* —Consta de 13 pp. en 4°. No citado por Algazel en sus restantes libros. Ibn ʿArabī de Murcia le niega autenticidad (en su *Muḥāḍara,* I, 90) atribuyéndolo a un Abū-l-Ḥasan ʿAlī al-Musaffir, *ṣūfī* a quien dice trató en Ceuta.

TRADUCCIÓN

«El doctor Abū Ḥāmid Algazel, el más ilustre de los ascetas, el apologista del islam, el ornamento de la religión, el prototipo de los doctores, el modelo y ejemplar de las dos escuelas [1], fué interrogado acerca del sentido que las palabras *adecuación, soplo* y *espíritu* tienen en el siguiente versículo del Alcorán [2]: «Cuando lo hube adecuado, soplé en él de mi espíritu.»

Respondió. — «La *adecuación* es aquel acto en virtud del cual el sujeto (que es el barro, respecto de Adán, y el semen, respecto de sus descendientes) queda apto o dispuesto para recibir el espíritu, mediante la depuración y proporción justa de la mezcla»[1].

---

[1] Parece referirse a los filósofos y a los *ṣūfíes,* es decir, a los partidarios de la ciencia adquirida y a los de la infusa.

[2] En él se habla del origen del hombre por Dios.

«Lo que está dotado solamente de sequedad, como la piedra o el polvo, no es combustible. Tampoco lo es lo meramente húmedo, como el agua. El fuego no prende, sino en algo compuesto de humedad y sequedad; pero no en cualquier compuesto, porque el barro reúne esa doble propiedad, y sin embargo no es combustible. Es además preciso que el barro experimente sucesivas transformaciones naturales, hasta que se convierta en planta o vegetal, el cual ya es sujeto apto para que en él prenda el fuego y emita llamas.»

«Ahora bien, de idéntico modo el barro, después de que Dios lo haya hecho pasar sucesiva y gradualmente a través de varias especies o categorías de seres, llegará a ser una planta. El hombre la come, y así se transforma en sangre. Una facultad o potencia, que en todo animal existe, extrae de la sangre su quinta esencia, lo más purificado de ella. Esta esencia, que es el semen, está más cerca que la sangre misma de aquella proporción justa. El semen, al ser recibido en el útero, mézclase con el licor prolífico femenino, y adquiere así una más justa proporción. El calor del útero, al cocer la tal mezcla, aumenta su depuración hasta el punto de que todas y cada una de sus moléculas llegan a adquirir la última disposición para recibir el espíritu y retenerlo. Y a la manera que la mecha de la lámpara, al empaparse de aceite, está ya en aptitud para recibir y retener el fuego, así el semen, una vez terminada su justa adecuación y depuración, merece, se hace digno, de recibir un espíritu que le rija y le gobierne. Y Dios, el Ser generoso por excelencia, el Ser que da a todos los seres su merecido, el Ser que otorga a todo el que está dispuesto aquello de que es susceptible y en la medida de su aptitud y disposición, sin poner obstáculos de ningún género ni dejarse llevar de la avaricia, emite el espíritu que, emanando de los tesoros de su generosidad, únese estrechamente con el semen.»

---

[1] Con la palabra *mizāŷ* transcribieron los árabes la griega *mixis* de la física peripatética (que los latinos convirtieron en *mixtio)* para significar la unión de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, al constituir los cuerpos compuestos, que por eso se les llama también *mixtos*.

«La adecuación, pues, significa el conjunto de todos esos actos a que se ve sometido el semen en las transformaciones sucesivas que determinan en él la cualidad de esa justa y adecuada proporción.»

Pregunta. — «Y ¿qué es el *soplo?*»

Respuesta. — «Aquello con lo cual se enciende la luz del espíritu en la mecha del semen. En el soplo hay que distinguir dos cosas: su forma o esencia y la consecuencia o efecto que produce. Su forma consiste en extraer o sacar el aire del interior de los pulmones del que sopla hacia el interior del objeto al cual se sopla, a fin de que la leña combustible arda. El soplo es, pues, la causa de esta combustión. Ahora bien, respecto de Dios, es absurdo atribuirle el soplo, en el sentido éste de causa [1]; pero no repugna atribuirle el efecto. Sin embargo, en sentido trópico se emplea el nombre de la causa, para significar el efecto producido por ella, aun cuando el efecto al cual se le atribuye (en virtud de la metonimia) no sea de la misma forma o esencia que el acto del cual la metonimia se ha tomado. Un ejemplo aclarará esta doctrina. Dice el Alcorán: «Dios está airado contra ellos y tomará venganza.» La palabra *ira* significa una especie de alteración en el sujeto que está airado, alteración que le perjudica. Su consecuencia o efecto es la perdición y el sufrimiento de aquel contra el cual se tiene la ira. En ese texto, pues, se toma la ira por su efecto, igualmente que la venganza. Pues de idéntico modo, en el texto que nos ocupa, se toma el soplo por su efecto o consecuencia, aunque ésta sea de distinta naturaleza o forma que el soplo físico.»

P. — «¿Cuál es la causa que enciende la luz del espíritu en la mezcla del semen?»

R. — «Es un atributo en el agente, y un atributo también en el sujeto apto. El atributo del agente es la generosidad divina, que comunica liberalmente la existencia a todo lo que goza de aptitud para existir; porque es condición de su mismo ser el derramarse, el difundirse, sobre toda esencia que recibe la existencia. Este atributo se llama *poder,* y se asemeja a la difusión de la luz del sol sobre todo sujeto apto para ser iluminado, cuando entre ambos no existen velos que lo impidan, o sea sobre los objetos colorados, sin contar la atmósfera que, aun careciendo de color, es iluminable.»

---

[1] Es decir: Dios no puede soplar, en el sentido de extraer el aire de los pulmones.

«El atributo en el sujeto apto, es la proporción o temperamento justo que sobreviene mediante la adecuación, y se asemeja al pulimento o bruñido del hierro. En efecto, el espejo [1], cuya superficie esté velada por la herrumbre u orín, no será apto para reflejar la imagen de un objeto, aunque éste se coloque enfrente; pero si se coloca el objeto delante del espejo, y un bruñidor se dedica a pulimentar la superficie, tan pronto como termine su tarea, aparecerá la imagen reflejada perfectamente. Pues de igual modo, tan pronto como sobreviene dicha adecuación al semen, aparece en éste el espíritu, de parte del Creador, sin que arguya esto alteración alguna en el Creador; antes por el contrario: si el espíritu aparece en este momento preciso y no antes, es debido únicamente a la alteración que ha sufrido el sujeto, en virtud de estar ya adecuado ahora, y no antes; a la manera que, en el ejemplo anterior, la imagen está virtualmente emanando del objeto sobre el espejo constantemente, sin alteración alguna en ella; y sin embargo, si no aparece reflejada antes, no es porque la imagen no esté dispuesta a imprimirse en el espejo, sino porque el espejo no está pulimentado y dispuesto a reflejarla.»

P. — «Y ¿qué es la difusión o desbordamiento (del espíritu sobre el semen)?»

R. — «No hay que entender aquí la palabra *desbordar* o *difundir,* en el sentido en que se aplica al agua que se derrama de un vaso sobre la mano, porque esta interpretación envuelve la idea de división del agua, quedándose una parte en el vaso y juntándose otra parte con la mano. Mejor será entenderla en el sentido en que se aplica a la luz del sol que se difunde sobre la pared. Y aun así, convendrá rectificar antes el error de algunos que creen que la luz del sol se divide en rayos desde la fotosfera solar, los cuales se adhieren a la pared, difundiéndose por su superficie. No hay tal: la luz del sol es sólo causa de que aparezca en la pared, susceptible de iluminación, una cosa análoga en la lucidez a la luz del sol, aunque más débil que ella. Lo mismo sucede con la imagen que de un objeto emana sobre un espejo; no es que de la figura del hombre, que está mirándose, se desprenda una parte para unirse con el espejo; sino que aquella figura del hombre es causa de que aparezca una imagen semejante en el espejo apto para reflejarla. No hay, pues, en ambos casos división y unión, sino mera y pura causalidad. Y de este modo también, la generosidad divina es causa de que aparezca la luz de la existencia en toda esencia apta para existir: a lo cual se llama difusión o emanación.»

---

[1] Refiérese naturalmente a los espejos metálicos.

P. — «Explicaste ya lo que es la *adecuación* y el *soplo*. Pero ¿qué es el *espíritu?*, ¿cuál es su esencia?, ¿es acaso algo que reside en el cuerpo, como el agua en el vaso o como el accidente en la sustancia, o es una sustancia subsistente en sí misma? Y en este último caso, ¿ocupa espacio o no? Y si lo ocupa, ¿en qué lugar está?, ¿en el corazón, en el cerebro o en algún otro órgano? Mas, si no ocupa espacio, ¿cómo es una sustancia que no ocupa espacio?»

R. — «Esto es querer penetrar el misterio del espíritu, misterio que no permitió Dios al Profeta que lo revelase, sino a los hombres dignos de conocerlo. Si tú eres de ese número, escucha: Has de saber que el espíritu no es un cuerpo que resida en el organismo humano, como reside el agua en los vasos, ni un accidente que subsista en el corazón o en el cerebro, como subsiste el color negro en el objeto de este color o como la ciencia subsiste en el sabio».

«El espíritu es una sustancia, no un accidente. En efecto: el espíritu se conoce a sí mismo, conoce a su Creador, conoce los *inteligibles.* Estos actos de conocer son accidentes. Siendo, pues, el espíritu sujeto de ellos, subsistiendo ellos en él, tendríamos que el accidente subsistiría en el accidente, lo cual es absurdo, ininteligible. Además, un solo accidente no da por resultado más que una sola cosa en el sujeto que lo sustenta, mientras que el espíritu da por resultado dos juicios distintos, pues en ocasiones conoce a su Creador, y se conoce a sí mismo. Todo lo cual demuestra que no es un accidente, porque del accidente no pueden predicarse tales propiedades. — Tampoco es cuerpo. En efecto: el cuerpo es divisible físicamente, mientras que el espíritu no admite tal división, porque si la admitiese, podría subsistir en una de sus partes la ciencia de una cosa, y en otra de sus partes, la ignorancia de la misma cosa; por consiguiente, el espíritu sería, a un tiempo mismo, cognoscente e ignorante de un mismo objeto, lo cual es contradictorio por tratarse de un mismo sujeto. No envuelve contradicción suponer que en dos partes distintas del ojo subsista la blancura y la negrura; pero sí repugna que la ciencia y la ignorancia de un mismo objeto residan en un mismo individuo, aunque no repugnaría si se tratase de dos individuos distintos. — Queda con esto demostrado que el espíritu es simple y, según el sentir unánime de los sabios, es una parte idealmente indivisible, o mejor, una cosa que no se puede dividir, porque la palabra *parte* no es propia del espíritu, ya que la parte dice relación al todo, y en el espíritu no existe un todo, luego no hay tampoco parte; a no ser que se tome la palabra *parte* en el sentido en que se toma cuando decimos: «El uno es parte del diez»; porque, cuando tú tomas el conjunto de las partes, que constituyen al diez en su ser de diez, el uno es parte de su totalidad. Pues así también, cuando tomas el conjunto de todos los seres, o el de las entidades que constituyen al hombre en su ser de hombre, entonces el espíritu es una parte de aquella totalidad. — Entendido ya que el espíritu es una cosa que no puede dividirse, resta sólo dilucidar si ocupa o no espacio. Es absurdo que ocupe espacio, porque todo ser de esta condición es divisible físicamente; ahora bien, el átomo idealmente indivisible, repugna que sea físicamente divisible. Esta repugnancia se puede probar con argumentos matemáticos y metafísicos; pero la prueba más sencilla se reduce a lo siguiente: Supongamos un átomo A en medio de otros dos B y C. Seguramente que cada uno de estos dos tocará al primero en un punto distinto. Luego será posible que en el punto del átomo A, en el que le toca el átomo B, resida la ciencia, y en el otro punto, en el que le toca el átomo C, resida la ignorancia. Y por consiguiente, será posible que el átomo A sea cognoscente e ignorante de una misma cosa, al mismo tiempo. Y ¿cómo no? Supongamos una superficie plana compuesta de átomos indivisibles idealmente. De seguro que la cara que esté frente a nosotros y que vemos será distinta de la otra cara que no vemos, porque lo único no es visible e invisible al mismo tiempo. Y si el sol está frente a una de las dos caras, esa se iluminará, pero no la opuesta. — Una vez, pues, que se ha demostrado que el espíritu no admite división física ni ideal, resulta evidente que subsiste en sí mismo, sin ocupar espacio en modo alguno.»

P. — «Y ¿cuál es el constitutivo de esta esencia, cuáles los atributos de esta sustancia, cuál el modo de su enlace con el cuerpo? ¿Está dentro o fuera del cuerpo? ¿Está unido o separado de él?»

R. — «Ni está dentro ni fuera, ni unido ni separado; porque la atribución de estas propiedades sólo compete a lo corpóreo que ocupa un lugar en el espacio, y el espíritu ni es cuerpo ni ocupa lugar; luego está exento de ambas propiedades opuestas. De la misma manera, la piedra ni conoce ni ignora, porque el conocer y el ignorar se atribuyen sólo con propiedad a la vida, y la piedra no es viviente; por lo tanto, estará exenta de esos dos atributos opuestos.»

P. — «Pero el espíritu, ¿está sujeto a alguna relación local?»

R. — «El espíritu está exento de residir en un lugar y de unirse con los cuerpos y de ser determinado por las relaciones locales; porque todas éstas son propiedades de los cuerpos y accidentes suyos, mientras que el espíritu ni es cuerpo, ni accidente corpóreo.»

P. — «¿Por qué se le prohibió al Profeta la revelación de este misterio, es decir, la explicación de la esencia del espíritu, por medio de aquellas palabras del Alcorán: «Di: el espíritu es (del mundo) del mandato de mi Señor?» [1].

R. — «Porque las inteligencias no lo admitirían. Los hombres son de dos clases: 1ª Aquellos cuya inteligencia está dominada por la ceguera, los cúales ni siquiera aceptan ni reconocen la espiritualidad respecto de los atributos divinos. ¿Cómo habrían, pues, de reconocerla respecto del hombre? Táles son los que hacen a Dios cuerpo, porque no conciben un ser que no sea cuerpo, del cual pueda decirse dónde está. Otras inteligencias menos rastreras han conseguido levantar algo más sus miras, negando de Dios la corporeidad; pero, sin poder elevarse a negar los accidentes corpóreos, atribuyen a Dios relación local. — 2ª Otros, en fin, concluyen por admitir la existencia de un ser incorpóreo y exento de dichas relaciones de lugar.»

P. — «Y ¿por qué no es lícito revelar a estos últimos el misterio del espíritu?»

R. — «Pues porque éstos creen absurdo atribuir tales propiedades (la incorporeidad y exención de relaciones locales) a cualquier ser distinto de Dios. Así es que, si defiendes tal doctrina en presencia de alguno de ellos, te declaran infiel y dicen que te atribuyes a ti mismo propiedades que son exclusivas de Dios, y que, por tanto, te predicas de ti la divinidad en cierto modo.»

P. — «Y ¿en qué se fundan para sostener que ese atributo no puede ser propio de Dios y de la criatura?»

R. — «Porque dicen que, así como repugna, de los seres que ocupan un lugar en el espacio, el que se junten dos en un mismo lugar, así también repugna el que se junten dos seres que no ocupen lugar en el espacio; porque la razón del primer absurdo, es decir, de que repugne la unión de dos cuerpos en un mismo lugar, consiste en que no se distinguiría el uno del otro. Pues de la misma manera: si existiesen dos seres, cada uno de los cuales no estuviera en lugar alguno, ¿por dónde se les habría de distinguir y diversificar? Y por esto también dicen que dos colores negros no se juntan en un mismo sujeto; hasta tal punto, que llegan a decir: dos seres, semejantes en todo, repugnan.»

---

[1] Más adelante explica el autor el sentido de estas palabras.

P. — «Fuerte es, en verdad, esta objeción. ¿Cómo se contesta?»

R. — «Pues se contesta diciendo que yerran, al pretender que la distinción proviene solamente del lugar. La distinción proviene de tres fuentes: 1ª, del lugar, v. gr., dos cuerpos que ocupan dos lugares; 2ª, del tiempo, v. gr., dos colores negros en una misma sustancia, en dos tiempos; 3ª, de la definición y esencia, v. gr., los distintos accidentes de un mismo sujeto, como el color, el sabor, la frialdad y la humedad en un solo cuerpo; en efecto, el sujeto en que residen es uno solo, también lo es el tiempo y, sin embargo, son accidentes diversos, porque su esencia y definición es distinta: el color se distingue del sabor por su esencia, no por el lugar ni por el tiempo; la ciencia, el poder y la voluntad esencialmente también se distinguen, aunque sea uno mismo su sujeto. Luego, si se conciben *accidentes* distintos por su esencia, *a fortiori* cabe concebir que existen *seres sustanciales* que se distingan por su esencia respectiva, y que no ocupen lugar.»

P. — «Existe otra prueba de la imposibilidad de lo que dices [1], más evidente aún que ésa, y es que entonces se incurriría en el error del *antropomorfismo,* al afirmar, respecto del espíritu, la cualidad que es más propia de Dios.»

R. — «¡De ninguna manera! No hay *antropomorfismo* en decir que el hombre es viviente, cognoscente, potente, oyente, vidente y hablante, y afirmar luego estos mismos atributos respecto de Dios; porque esos atributos no son la cualidad más propia de Dios. Del mismo modo, la exención de lugar y de relaciones locales no es la cualidad más propia de Dios. Esta cualidad es la *subsistentia a se*, es decir, que Dios es subsistente en su misma esencia, mientras que los demás seres subsisten por El: Dios existe por sí, no por otro, y las demás cosas existen, no por sí mismas, sino por El. Más aún: las criaturas no tienen, por su propia esencia, sino la privación, la nada; la existencia la tienen por otro, sobreañadida, *per modum accidentiae;* en cambio, Dios tiene la existencia esencial: no accidental y sobreañadida, y este modo de ser, es decir, la *aseidad*, es exclusivo de Dios.»

---

[1] Es decir: de que el espíritu sea algo incorpóreo y que no ocupe lugar.

P. — «Expusiste hasta aquí el sentido de las palabras *adecuación, soplo* y *espíritu;* mas no has explicado el sentido de esa relación (que en el texto se establece entre el espíritu humano y el espíritu divino), es decir, por qué el texto alcoránico refiere el espíritu humano al espíritu divino, como a su origen; pues si esa relación sólo quiere decir que el espíritu humano existe por el divino, entonces igual puede decirse de los demás seres. Algo más debe significar, porque primeramente dice el texto: «Yo he creado al hombre del barro»; y después añade: «Y cuando lo hube adecuado, soplé en él de mi espíritu.» Ahora bien, si con eso quiso decir que el espíritu humano es una parte de Dios, emanada de El sobre el organismo....., esto equivaldría a partir la esencia divina, lo cual tú mismo has declarado absurdo, cuando has dicho que la emanación del espíritu no había de entenderse al modo de separación de una parte de Dios.»

R. — «Eso es como si el sol dijera, caso de que pudiese hablar: «Yo hago emanar de mi luz sobre la tierra.» Esta frase sería verdad; pero la relación, en ella establecida, habría de entenderse en el sentido de que la luz que cae sobre la tierra es del mismo género que la solar, bajo algún aspecto, aunque sea muchísimo menos intensa que ella. Pues así también, ya he dicho que el espíritu humano está exento de lugar y de relaciones locales, y dotado además de la potencia de conocer y entender todas las cosas. En esto, pues, tiene una analogía y semejanza relativa con Dios, que no tienen los seres corpóreos.»

P. — «¿Qué significa aquel texto del Alcorán: «Dí: el espíritu es (del mundo) del mandato de mi Señor»? ¿Qué sentido tienen las frases *mundo del mandato* y *mundo de la forma exterior?*» [1].

---

[1] Esos dos mundos, como puede verse por la respuesta, son el mundo de los espíritus y el de los cuerpos, o el mundo inteligible y el sensible.

R. — «Lo que está sujeto a dimensión y cantidad, es decir, el mundo de los cuerpos y sus accidentes, se dice que es *mundo de la forma exterior*, porque ahí la palabra árabe *jalaqa* no se toma en el sentido de *crear*, o *hacer de nada*, sino en el de *formar, figurar, dar determinadas dimensiones* a una cosa [1]. Así es muy corriente decir *la forma* de una cosa, por su *dimensión* o *cantidad*. Y en este sentido dijo el poeta:

En verdad que tú cortas lo que mides.
No como otros, que miden y no cortan» [2].

«Por el contrario, lo que carece de cantidad y medida se dice que es del *mundo del mandato del Señor*, y se le llama así en virtud de la semejanza a que antes hemos aludido [3]. Comprende, pues, este mundo todos los seres del género inmaterial, como los espíritus angélicos y las almas humanas, es decir, todas las cosas exentas de facultades sensibles, así como de toda relación con el espacio y el lugar, y que por esto no están sujetas a dimensión y medida, a causa de que son inextensas.»

P. — «Pero ¿es que pretendes que el espíritu es increado? En tal caso, será eterno.»

R. — «Algunos hay que así opinan; pero tal opinión es un absurdo. Lo que yo digo es que el espíritu es *no formado,* en el sentido de que no está determinado por cantidad ni por dimensión, puesto que es indivisible y no ocupa espacio; pero digo que es *creado*, en el sentido de que ha comenzado a existir y no es eterno.»

«Prolija es la demostración rigurosa de esta tesis, que exige muchas premisas; pero esto en nada daña a su verdad. Las almas humanas comienzan a existir, sólo cuando el semen ha adquirido la disposición última para recibirlas, a la manera que la imagen sólo aparece en el espejo, cuando éste ha adquirido el pulimento, aunque el objeto existiera realmente antes de que el espejo esté pulimentado.»

---

[1] El equívoco nace de que la raíz *jalaqa* significa *crear* y *dar una medida a una cosa.*

[2] Este verso parece aludir al hombre de carácter firme que cumple y lleva a cabo sus proyectos, a diferencia de los volubles y tornadizos que proyectan y no realizan.

[3] Es decir, la semejanza entre Dios y el alma en la inmaterialidad.

«La demostración a que aludimos puede condensarse en lo siguiente: Si los espíritus existiesen antes que los cuerpos, o serían muchos en número o uno solo. Es así que repugna su multiplicidad y su unicidad. Luego repugna que existan antes que los cuerpos.»

«Repugna su unicidad; porque, cuando los espíritus están ya unidos con los cuerpos, vemos, con evidencia inmediata, que es posible que ignore ᶜAmr lo que sabe Zayd; y si la sustancia inteligente de ambos individuos fuese una misma, seguramente que sería imposible que se juntasen en ella esos dos atributos contrarios, la ciencia y la ignorancia, como es posible que se junten en Zayd solo. Y entendemos por sustancia inteligente el espíritu.»

«Repugna también su multiplicidad; porque lo *uno* no puede menos de duplicarse y dividirse, cuando es *cuanto,* extenso, como los cuerpos, que por eso son divisibles, porque están dotados de cantidad y de pluralidad de partes. Pero, en cambio, el ser que carezca de esa pluralidad, y de cantidad o extensión, ¿cómo va a dividirse?»

«Más aún: supongamos que los espíritus humanos son muchos en número, antes de unirse a los cuerpos. Una de dos: o serán semejantes o diversos entre sí. Mas las dos hipótesis son absurdas. La 1ª, porque repugna que existan dos seres absolutamente semejantes. Así, es imposible que existan dos negruras en un solo sujeto, o dos cuerpos en un mismo lugar, porque el ser *dos* exige distinción, y en esos ejemplos no hay distinción alguna. En dos sujetos, ya sería posible, porque el uno se distinguiría del otro por razón del sujeto que serviría de principio de individuación. Igualmente sería posible que existieran dos seres en un mismo sujeto, pero en momentos distintos, porque el uno tendría un atributo de que el otro carecería, a saber, su individual y propia relación con aquel momento determinado del tiempo. En suma, pues, no existen realmente dos seres semejantes *en absoluto,* sino semejantes *relativamente* tan sólo, como cuando decimos: «Zayd y ᶜAmr son dos semejantes en la humanidad y corporeidad.» «La tinta y el cuervo son dos semejantes en la negrura.» También es absurda la 2ª hipótesis, es decir, que los espíritus sean diversos, antes de su unión con los cuerpos. En efecto; la diversidad es de dos clases: por razón de la especie y de la esencia, como son diversos el agua y el fuego, o el blanco y el negro; y por razón de los accidentes que no entran en la esencia, como son diversas el agua fría y el agua caliente. Ahora bien, los espíritus humanos no pueden ser diversos por el primer concepto, puesto que todos convienen en la misma definición y esencia, y constituyen una sola especie. Tampoco pueden serlo por el segundo concepto, porque a la esencia única, solamente pueden diversificarla sus accidentes, cuando esté enlazada con los cuerpos y relacionada con ellos bajo algún respecto, porque es necesaria la diversidad en las partes distintas de los cuerpos, ya por estar éstas, v. gr., próximas al cielo, o separadas. Mas, en el caso contrario, es de todo punto imposible la diversidad.»

«Es probable que esta demostración exigirá para algunos mayor prolijidad y desenvolvimiento; pero lo dicho despertará la idea de lo omitido» [1].

P. — «Pues ¿cuál es el estado de los espíritus, después de separarse de los cuerpos, cuando ya no tienen enlace alguno con ellos? ¿Cómo son entonces muchos y diversos en número?»

R. — «Porque han adquirido, después de su unión y enlace con los cuerpos, determinadas y varias cualidades de ciencia o ignorancia, pureza o impureza, virtud o vicio, por razón de las cuales permanecen ya distintos en número. Así se explica su multiplicidad; en cambio, no se explica ésta, antes de la unión con los cuerpos, porque no hay causa alguna de distinción.»

---

[1] Algazel desenvuelve por completo este argumento contra los filósofos en el *Tahāfut,* cuest. I, pp. 9-11. Los versados en las doctrinas de la Escolástica no habrán podido dejar de advertir en toda esta demostración los principios de la teoría tomista sobre la individuación de los seres por la *materia signata quantitate.* Vide *Summa contra gentes,* lib. II, cap. XCIII.

P. — «Y ¿qué significan aquellas palabras del Profeta: «Dios creó a Adán a su imagen o forma», o como dice otra tradición: «a imagen del Misericordioso?»

R. — «La palabra *forma* tiene varios sentidos. Empléase para significar cierta disposición ordenada de los puntos o partes exteriores de la figura de un cuerpo, en virtud de la cual, unas partes están separadas de otras y difieren en su composición. Esta es la *forma sensible* [1]. Empléase también para designar la coordinación de las ideas, que no son cosa sensible, y que, no obstante, guardan entre sí cierto orden, cierta relación de analogía, al componerse unas con otras. Esta coordinación se llama también *forma,* como cuando decimos *la forma de la cuestión, la forma en que acaecerá la resurrección, la forma de una cuestión matemática o metafísica es ésta o la otra.*»

«Esto supuesto, la forma a que se refiere el texto citado es esta última, la forma ideal; es decir, que Adán fué creado según la forma de Dios, en el sentido de que el espíritu humano y Dios tienen entre sí cierta analogía o semejanza, la que antes hemos explicado, y que es triple: en la esencia, en los atributos y en las operaciones: 1° En la esencia: la del espíritu es subsistente en sí misma, no es accidente, ni cuerpo, ni átomo que ocupe espacio, ni está en un lugar, ni tiene relaciones locales; no está unido al cuerpo y al mundo, ni separado de ellos; no está dentro ni fuera del organismo o de los cuerpos del universo. Ahora bien, todo esto entra también como constitutivo de la esencia de Dios. — 2° En los atributos: el espíritu está dotado de vida, conocimiento, poder, voluntad, vista, oído y lenguaje, como Dios. — 3° En las operaciones: el principio del acto humano es la voluntad, cuyo influjo se manifiesta primero en el corazón; de éste nace un segundo impulso, merced al espíritu animal, que es un vapor sutil que llena el interior del corazón, el cual asciende hasta el cerebro; de aquí nace un tercer impulso comunicado a los nervios que salen del cerebro, los cuales lo trasladan a los tendones y ligamentos insertos en los músculos; los tendones son arrastrados, y los dedos, v. gr., se mueven, y con los dedos la pluma, y con la pluma la tinta, y prodúcese en la superficie del papel la forma de lo que se ha querido escribir, a imagen de la forma conservada en el tesoro de la fantasía, porque mientras no haya en ésta una imagen ejemplar, es imposible que aparezca su copia en el blanco del papel. Ahora bien, quien analice cuidadosamente las operaciones de Dios, el modo de producir los vegetales y animales sobre la superficie de la tierra, mediante el movimiento de los cielos y de las estrellas y en virtud de la sumisión con que los ángeles le obedecen cuando les manda mover las esferas, conocerá que el gobierno del hombre en su mundo, es decir, en su cuerpo, es como el gobierno del Creador en el mundo grande; y verá claramente que el corazón del hombre es, respecto de aquel gobierno, lo que el *trono* divino respecto del gobierno del universo; que el cerebro es como el *asiento* [1]; que los sentidos son como los ángeles, los cuales también obedecen a Dios necesaria y fatalmente, sin poder contradecir sus órdenes; que los nervios y los miembros son como los cielos; que el poder o facultad motriz de los dedos es como el apetito natural y necesario que reside en los cuerpos; que el papel, la pluma y la tinta son como los elementos, los cuales dan origen a los compuestos, merced a su aptitud para la unión, composición y separación; que el espejo de la fantasía, en fin, es como la *lámina guardada* [2]. Quien se penetrare bien de la esencia de ese paralelismo, entenderá el sentido de las palabras del Profeta: «Dios creó a Adán a su imagen.» Y aunque es problema de oscura y difícil solución éste, relativo al orden de las operaciones divinas, porque exige una multitud de conocimientos previos, sin embargo, lo que precede sirve como esquema de todo él.»

---

[1] La dificultad de verter libremente esta definición hace más oscura la idea de lo que es en sí misma. Quizá fuese más clara vertida al latín, cuya concisión se adapta mejor al texto: «Coordinatio quaedam partium, aliarumque positio extra alias, atque diversitas compositionis earum.»

---

[1] La cosmogonía musulmana supone que Dios comenzó la creación del universo por la de su trono y asiento; esta doctrina es interpretada por los filósofos en el sentido de que Dios comenzó la creación por la esfera más elevada de los cielos.

[2] El *lawḥ al-maḥfūẓ*, para el vulgo musulmán, es un cuerpo situado sobre el séptimo cielo, en cuya superficie están escritos todos los seres pasados, presentes y futuros. Para los filósofos, era el Entendimiento activo.

P. — «¿Qué sentido tienen las palabras del Profeta: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor?»

R. — «Que las cosas se conocen por medio de ejemplos análogos a ellas. Si no fuese por la semejanza antes expuesta, no podría el hombre elevarse hasta el conocimiento del Creador, desde el conocimiento de sí propio. Si Dios no hubiera reunido en el hombre entidades y atributos que son una semblanza del universo entero (tanto, que puede decirse es el hombre como una copia compendiada del mundo, y como rey y señor dentro de su mundo pequeño al cual gobierna), de seguro que jamás llegaría a comprender la providencia divina y todas sus operaciones, ni la ciencia, ni el poder, ni el entendimiento, ni ninguno de los atributos de Dios. De modo que el alma, en virtud de su semejanza y paralelo con Dios, viene a ser levantada hasta conocer a su Creador. En una palabra, la presente cuestión se resolverá con evidencia, cuando se haya llegado a penetrar por completo la cuestión precedente.»

P. — «Si los espíritus son creados con los cuerpos, ¿por qué dice el Profeta que «Dios creó a los espíritus dos mil años antes que los cuerpos», y que «Yo soy el primero de los profetas por la creación, y el último por la misión», y que «Yo era ya profeta, cuando Adán estaba entre el agua y el barro?»

R. — «Estos testimonios no prueban la eternidad del espíritu, sino su creación en el tiempo. No niego que su sentido literal quizá implique la preexistencia del espíritu respecto del cuerpo; pero ¡es cosa muy cómoda esa de tomar los textos en sentido literal, cuando es posible interpretarlos alegóricamente y cuando hay demostración racional concluyente que destruye el sentido literal! En estas condiciones, es forzosa la interpretación alegórica, como sucede con todos aquellos textos en que se atribuyen a Dios cualidades antropomórficas.»

«Esto supuesto, en el primer pasaje, a que se refiere la pregunta, quizá haya de entenderse por *espíritus* los angélicos, y por *cuerpos* los del universo, es decir, el *trono*, el *asiento*, los cielos, los astros, el aire, la tierra y el agua. Todos los cuerpos de los hombres reunidos son cosa bien pequeña en comparación con la masa del orbe terráqueo; éste es muy pequeño, comparado con el sol; la magnitud del sol es incomparablemente menor que la de su esfera, y la de ésta, mucho más pequeña que la de los cielos que están sobre él. A todo esto supera en extensión el *asiento*, que contiene los cielos y la tierra, y por fin, el *asiento* es muy pequeño en comparación del *trono*. Cuando, pues, hayas meditado atentamente sobre todo esto, acabarás por tener en poco, como cosa vil y despreciable, a los cuerpos humanos, y así no pensarás en ellos, al oír la palabra *cuerpos*. Ahora bien, de este mismo modo comprenderás y tendrás por cierto que los espíritus humanos son, en comparación de los angélicos, como los cuerpos humanos, en comparación de los del universo. Porque si se te abriese la puerta del conocimiento de los espíritus, verías que los humanos, respecto de los angélicos, son como una lámpara que toma su luz de un vivísimo fuego que envuelve al universo: este fuego vivísimo son los espíritus angélicos. Y, aun dentro de éstos, hay una gradación de jerarquías, cada una de las cuales sólo encierra a un ángel. Al revés de lo que sucede con los espíritus humanos, los cuales se multiplican dentro de la unidad de especie y jerarquía, cada uno de los ángeles constituye una sola especie y él solo es la especie entera. A ello alude el Alcorán, cuando dice: «No hay uno siquiera de nosotros que no tenga su rango determinado, pues en verdad que nosotros somos los homogéneos.» Y lo mismo significa aquel texto del Profeta: «El que está prosternado ante Dios no se levanta, y el que está levantado, no se prosterna; porque no hay uno de ellos que no tenga un rango determinado» [1].

«De lo dicho hasta aquí resulta que no debe entenderse por las palabras *cuerpos* y *espíritus* en abstracto, más que los cuerpos del universo y los espíritus angélicos.»

---

[1] La teoría, exclusivamente tomista, según la cual, *quilibet angelus differt specie ab alio angelo*, está defendida aquí por Algazel, como lógica consecuencia de la doctrina, más arriba sentada, acerca del principio de individuación, que Santo Tomás y Algazel pusieron en la *materia signata quantitate*. Vide *Summa theologica*, p. I, qs. 51, 54, 110, 115, 117, 118 *et alibi passim*.

«Por lo que toca al segundo pasaje, a que se refiere la pregunta: «Yo soy el primero de los profetas por la creación y el último por la misión», hay que observar que ahí la palabra *creación* significa el *decreto* sin el *acto de hacer existir*. Y en efecto: antes de que Mahoma fuese engendrado por su madre, es claro que no existía, no estaba creado por Dios; pero, en cambio, en el decreto divino existían ya los fines y complementos de él, antes de su existencia real y enlazados con ella. Y esto es lo que significa el axioma: *Lo primero de la intención es lo último de la ejecución* [1]. Expliquémoslo brevemente: El arquitecto que hace el plano de una casa, lo primero que se representa dentro de sí mismo es la forma de la casa, que aparece en su proyecto ideal completa ya y perfecta, aunque cabalmente lo último que ha de resultar de todos sus trabajos, será esa misma casa completa; luego, respecto del arquitecto, la casa perfecta es lo primero en su proyecto o decreto, y lo último en la realidad o existencia, porque todos los trabajos previos, la fabricación de los ladrillos, la edificación de las paredes, la unión de las diversas partes, etc., son medios para el fin y acabamiento, que es la casa, objetivo por el cual se han realizado de antemano. Esto supuesto, has de saber que el fin de la creación de los hombres fué que consiguieran la felicidad de aproximarse a la Majestad divina. Mas este fin no podrían alcanzarlo, si los profetas no se lo enseñaban; luego en el decreto de la creación iba ya envuelto el de la existencia de los profetas; más aún: su existencia precedía *in intentione* a la creación, aunque no debía cumplirse en la realidad sino gradualmente según el orden de la providencia, como la construcción de la casa no se realiza tampoco sino por grados. Así, el germen de la profecía comenzó a desenvolverse con Adán, y no cesó de crecer y perfeccionarse hasta que alcanzó su completo desarrollo con Mahoma. Este completo desarrollo era el fin y meta intentados; y el desenvolvimiento del germen por los primeros profetas fué medio para aquel fin, a la manera que concurren, como medios para conseguir la perfección de la casa, el echar los cimientos y el levantar las paredes. Y en virtud de este misterio, Mahoma es el sello de los profetas, porque el aumento de lo que ya está completo, constituye una imperfección. Así, por ejemplo, la perfección del órgano aprehensor está constituída por la palma de la mano de cinco dedos; y tan imperfecta es la que tiene sólo cuatro, como la que tiene seis, porque a esta última le sobra uno más de los necesarios y suficientes, y por tanto, es una imperfección en realidad, aunque no sea un defecto, sino un exceso. Y a esto alude aquel texto del Profeta: «La profecía es como una casa construída, a la que no falta más que el hueco de un ladrillo por llenar; yo soy el que llena ese vacío.»

---

[1] Es el vulgar axioma aristotélico: *Primum in intentione est ultimum in exequutione et vicissim.*

«De todo lo cual se deduce que, siendo Mahoma el sello de los profetas, a quien ningún otro ha de suceder, es evidentemente el primero en el decreto divino y el último en la existencia.»

«Y finalmente, el último pasaje a que se refiere la pregunta: «Yo era ya profeta, cuando Adán aún estaba entre el agua y el barro», alude también a la doctrina que acabamos de exponer. Es decir, que Mahoma era ya profeta en el decreto divino, antes de que Dios hubiese acabado de crear por completo a Adán; porque Dios creó a Adán para comenzar en él la depuración de la semilla de la profecía, y no cesó de depurarla, hasta que llegó gradualmente al colmo de la purificación y estuvo en aptitud de recibir el espíritu santo profético de Mahoma. El *quid* de esta cuestión no se entenderá, pues, mientras no se dé uno cuenta de que la casa, por ejemplo, tiene dos existencias: una en el espíritu del arquitecto, en su cerebro, a la cual él mira como si existiese ya fuera del espíritu, real y objetivamente. La existencia ideal y subjetiva es causa de la existencia externa, real y objetiva, y le precede indudablemente. Del mismo modo, Dios decreta primero, y crea después conforme a su decreto. Este decreto está grabado en la *lámina reservada*, como el proyecto del arquitecto lo está en la lámina o en el papel, teniendo en él una forma completa y perfecta, aunque sólo ideal y subjetiva, la cual es causa de su existencia posterior, objetiva y real. Y así como esa forma ha sido grabada en la lámina del arquitecto por medio de la pluma, y la pluma se ha movido en conformidad con la idea, es decir, con la ciencia del arquitecto, o aún mejor, esta ciencia ha sido la que le ha hecho moverse, así también las ideas divinas, sus eternos decretos están grabados en la *lámina reservada*, y esto mediante su pluma, la cual se mueve en conformidad con la ciencia. O en términos propios: la *lámina reservada* significa una realidad apta para recibir el grabado de las formas o ideas; la pluma es la entidad que produce sobre la lámina esas formas. Porque entiéndase bien que lo esencial en la definición de la pluma es ser dibujante, y en la definición de la lámina, ser apta para recibir el dibujo; sin que exijan esencialmente ni una ni otra ser de caña o de madera. Más aún: la esencia de ambos seres exige no ser cuerpos: la corporeidad no va envuelta en la definición de una ni de otra; es únicamente algo sobreañadido, es su forma exterior, no su idea y *quiddidad*. Luego no repugna que de Dios se diga que tiene entre los dedos de su mano la pluma y la lámina, entendiendo la frase en un sentido que se armonice con su esencia y divinidad, puesto que en Dios esas entidades están exentas de corporeidad, más aún, son todas ellas sustancias espirituales y sublimes: la pluma es Dios ilustrando; la lámina es la ilustración comunicada, porque Dios enseña por medio de la pluma.»

«Y una vez que hayas entendido las dos especies de la existencia, resulta claro que Mahoma existió antes que Adán, en cuanto a la existencia primera, en los decretos divinos, no en cuanto a la segunda, es decir, a la real y objetiva.»

X — MAQĀṢID

Las intenciones de los filósofos peripatéticos musulmanes (مقاصد الفلاسفة). El Cairo, Imprenta al-Saʿāda, 1331 héjira (= 1912 de J. C.). Consta de 320 pp. en 4°. Es anterior al *Tahāfut*. — Conocido de los escolásticos, a través de una traducción latina, hecha en Toledo.

Comprende tres libros precedidos de un breve prólogo.

ANÁLISIS Y EXTRACTOS

Prólogo. — «Hasme pedido un tratado completo y claro para atacar a los filósofos y refutar sus opiniones, a fin de preservarnos de sus errores. Pero inútilmente esperarías conseguir este objeto, antes de conocer a perfección esas opiniones y de haber estudiado sus doctrinas: eso equivaldría a lanzarse en medio de la oscuridad y el extravío.»

«Así pues, me ha parecido necesario, antes de abordar la refutación de los filósofos, componer un breve tratado en el cual expondré las tendencias generales de sus ciencias, es a saber, de la lógica, física y metafísica, sin distinguir empero lo verdadero de lo falso. No haré por consiguiente otra cosa que exponer, a modo de simple narrador, sus ideas, sin extenderme en la exposición con discursos prolijos y redundantes, extraños a mi propósito, añadiendo, sí, al paso aquellas pruebas, que ellos han creído poder alegar en su favor. El fin de este libro es, pues, *la explicación de las tendencias de los filósofos,* y de aquí su título» [1].

«Ante todo, has de saber que la ciencia de los filósofos tiene cuatro partes: matemática, lógica, física y metafísica.»

«La primera, que contiene la aritmética y geometría, carece en absoluto de tesis contrarias a la verdad revelada, porque sus verdades son necesarias y no pueden, por tanto, ser negadas. Así pues, no nos proponemos gastar el tiempo en la exposición de esta primera parte.»

«Al revés ocurre con la metafísica: casi todas las proposiciones sustentadas por los filósofos en esta materia, son opuestas a la revelación; apenas si se encuentra cosa alguna aceptable.»

«En cambio, las cuestiones de la lógica son aceptables en su mayor parte, sin que casi se encuentre error alguno. De modo que si los filósofos contradicen en ella a la revelación, es por el sentido especial que dan al tecnicismo dialéctico, y por las citas que aducen, saliéndose del propósito que en ella tienen; puesto que el fin que se proponen en la lógica es rectificar los métodos de investigación de la verdad, y en este objetivo convienen todos los que se dedican a esa investigación.

«En la física, finalmente, la verdad aparece mezclada con el error, lo razonable con lo absurdo; de modo que no es posible dar recto juicio sobre ella de repente y sin especial atención. Por esto, en mi libro *Tahāfut* o *Destrucción de los filósofos*, se evidenciará lo que haya de tenerse como vano, de entre las tesis de la física. Al presente cúidate de comprender bien lo que en este libro expongo a modo de historiador y sin examinar ni distinguir las doctrinas sanas de las corruptoras. Cuando lo haya terminado, daré, presto y con la ayuda de Dios, comienzo a esa crítica, con todo mi empeño, dedicando a este asunto un libro especial que titularé *Tahāfut* o *Destrucción de los filósofos.*»

---

[1] Este prólogo falta en la mayor parte de los manuscritos que contienen la traducción latina del *Maqāṣid* y en la edición de Venecia (1506). Munk lo dió a conocer en sus *Mélanges* (p. 370), tomándolo de dos versiones hebreas del *Maqāṣid* y del ms. nº 941 de la Sorbona.

Libro I. — Lógica: Su utilidad. Partes en que se divide su estudio. Definición de la simple aprehensión y del juicio. Enuméranse los cinco capítulos de este tratado de lógica (p. 4).

Capítulo 1° — Significación de las voces o términos. Simples y compuestos; universales y particulares; verbo, nombre y partícula; nombres homónimos, unívocos, equívocos, sinónimos y parónimos (p. 8).

Capítulo 2° — De las ideas universales. Su predicación esencial y accidental, respecto del sujeto. Su división: género, especie, diferencia, propio y accidente (p. 12).

Capítulo 3° — De la síntesis de las ideas. Proposición y sus clases: categórica, hipotética y disyuntiva; afirmativa y negativa; singular, indefinida y definida; necesaria, posible e imposible. De la contradicción de las proposiciones y de su conversión (p. 19).

Capítulo 4° — De la síntesis de las proposiciones para formar el silogismo. De la forma del silogismo. Explicación de sus figuras y modos. Silogismos hipotéticos y disyuntivos. Demostración *ad impossibile*. Inducción. Argumento de analogía. Silogismos compuestos. De la materia del silogismo. Premisas de evidencia inmediata; sensibles; de experiencia; de autoridad; de sentido común, etc. Valor demostrativo de cada una de estas premisas en el silogismo. Causas de error que deben evitarse en el silogismo (p. 28).

Capítulo 5° — Materias inherentes al silogismo y a la demostración apodíctica. 1° Cuestiones de la ciencia: *utrum, quid, quale, cur*.—2° Demostración *quod* y demostración *quia* o *propter quid*.—3° Objetos, problemas y principios de las ciencias.—4° Condiciones que deben reunir las premisas de la demostración apodíctica: ciertas, necesarias, evidentes y esenciales (p. 63).

Libro II. — Metafísica: Comprende dos prolegómenos y cinco tratados.

Prolegómeno 1° — Clasificación de las ciencias: prácticas (política, económica y ética) y especulativas (metafísica o teología, matemática y física) (p. 74).

Prolegómeno 2° — Examen de los objetos de estas tres últimas, para fijar el propio de la metafísica (p. 78).

TRATADO 1º— Del ente: sus categorías, sus propiedades y sus accidentes esenciales.

1. *Sustancia y accidente.* — Especies de la sustancia: materia, forma, cuerpo e inteligencia separada. De la esencia del cuerpo. Tres hipótesis acerca del constitutivo esencial de los cuerpos. Refutación de la hipótesis atomista. Refutación de la hipótesis que afirma la simplicidad o unidad del cuerpo. Exposición y defensa de la hipótesis hylemórfica: la materia y la forma, elementos inseparables del compuesto corpóreo. Del accidente y sus especies: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, hábito, acción y pasión. Subespecies de estos accidentes. Demuéstrase que todas ellas son realmente accidentes (p. 79).

2. *Universal y particular.* — Cuatro propiedades del universal: *a)* El universal existe sólo en el entendimiento y no en los individuos. — *b)* El universal no puede multiplicarse numéricamente en los individuos, sino mediante una diferencia o accidente a él sobreañadido. — *c)* La diferencia no está incluída en la esencia del universal, sino tan sólo en su existencia. — *d)* Todo lo que es accidental a un ser, es efecto de una causa, la cual, o es la esencia misma del sujeto o es algo a ella extrínseco (p. 107).

3. *Uno y múltiple.* — Tres especies de unidad propiamente dicha: unidad de simplicidad, de continuidad y de esencia. Cinco especies de unidad metafórica: unidad en el género, en la especie, en el accidente, en la relación y en el sujeto. Propiedades del uno. La identidad y sus especies. La distinción y sus clases. La oposición (p. 114).

4. *Anterior y posterior.* — Cinco especies de anterioridad: en el tiempo, en el espacio, en la nobleza, en la naturaleza y en la esencia (p. 119).

5. *Causa y causado.* — Dos causas intrínsecas: material y formal. Dos extrínsecas: eficiente y final. Causa eficiente: necesaria y libre; *per se* y *per accidens* (p. 120).

6. *Finito e infinito.* — Cuatro modos de infinito: dos imposibles (el número infinito de cuerpos y el proceso infinito de

causas) y dos posibles (el movimiento de las esferas, que carece de principio, y el número indefinido de almas humanas separadas de los cuerpos) (p. 124).

7. *Ente en potencia y en acto.* — Potencia activa y pasiva. La potencia, tomada como posibilidad de existencia, presupone un sujeto o materia en que resida. Potencia próxima y remota. Potencia activa: necesaria y voluntaria (p. 128).

8. *Necesario y contingente.* — Ideas de necesidad, contingencia e imposibilidad. Necesidad absoluta e hipotética. La contingencia del mundo es compatible con su creación por Dios *ab aeterno* (p. 131).

TRATADO 2º — De la esencia y propiedades del Ser Necesario: 1ª No es accidente. — 2ª No es cuerpo. — 3ª No es semejante ni a la materia ni a la forma. — 4ª En él se identifican la esencia y la existencia. — 5ª Es independiente de todo ser, por razón de causalidad. — 6ª Idem bajo toda relación. — 7ª Repugna la existencia de dos seres necesarios *a se.* — 8ª Repugna la existencia en él de atributos sobreañadidos a su esencia. — 9ª Es inmutable. — 10. De él no puede proceder inmediatamente más que un solo ser. — 11. No puede ser llamado accidente ni sustancia. — 12. De él deben proceder todos los seres que no son él.

Conclusión: Dios, Ser Necesario, que existe por necesidad de su esencia, es el principio y causa creadora de todos los seres contingentes (p. 137).

TRATADO 3º — De los atributos del Ser Primero.

Prolegómeno. — Sólo le son predicables los atributos que implican relación *ad extra* y negación. Los demás repugnan a su simplicidad.

Cuestiones: 1ª El Ser Primero se conoce a sí mismo. — 2ª Este conocimiento que tiene de su esencia no es algo sobreañadido a ella. — 3ª Conoce a todos los géneros y especies de seres distintos de sí. — 4ª Este conocimiento no implica multiplicidad en su esencia ni en su ciencia. — 5ª Conoce todos los seres contingentes que pueden venir a ser. — 6ª No es posible que conozca los seres particulares con una ciencia que entre bajo la categoría del tiempo pasado, futuro y presente. — 7ª El Ser Primero está dotado de voluntad, sin que este atributo añada algo a su esencia. — 8ª Es omnipotente. — 9ª Es providente. 10. Es generoso. — 11. Se complace en su propia esencia. Seis principios fundamentales de esta última cuestión: *a)* concepto del placer y del dolor; *b)* toda potencia se complace en su acto natural; *c)* el ser inteligente perfecto prefiere los deleites intelectuales a los sensibles; *d)* el placer de toda potencia consiste en alcanzar su objeto propio; *e)* el placer de entender es el más noble; *f)* luego el Ser Primero, que es pura inteligencia, hermosura infinita y principio de todo bien, tiene que complacerse en su propia esencia. Y este placer mismo es el fin de todo ser inteligente, así humano como angélico (p. 149).

Epílogo. — Todos los atributos que se predican del Ser Primero son análogos a nuestros atributos, pero de un grado más excelente y noble. Criterios de analogía y de remoción para concebir los atributos y operaciones divinas (p. 179).

TRATADO 4º — De los efectos del Ser Primero, o sea de las varias clases de seres existentes.

Prolegómeno. — Triple clasificación de los seres: inteligencias, cuerpos y almas; seres perfectos e imperfectos; cuerpos simples y compuestos (p. 182).

Parte 1ª — De los cuerpos sublunares y cómo sirven de base para inducir la existencia y movimientos de los cielos.

Cuestiones: 1ª La composición de los cuerpos sublunares exige la existencia del movimiento rectilíneo. — 2ª Este movimiento exige la existencia de un cuerpo celeste esférico. — 3ª Exige también la existencia del tiempo, que es la medida del movimiento. 4ª El movimiento de los cuerpos sublunares, aptos para la composición, implica en ellos inclinación natural a un punto del espacio. — 5ª Los cuerpos compuestos no se mueven naturalmente, sino con movimiento rectilíneo. — 6ª Este movimiento, puesto que comienza a existir en el tiempo, debe ser causado por el movimiento continuo y circular de las esferas celestes (p. 184).

Parte 2ª — De los cuerpos celestes y de la causa de sus movimientos.

Cuestiones: 1ª Los cuerpos celestes se mueven por almas dotadas de voluntad. — 2ª Estas almas están sujetas a alteración en sus actos volitivos, los cuales dependen de actos cognoscitivos constantemente renovados. — 3ª Su movimiento es por un fin superior a ellas. — 4ª Este fin al cual tienden es el amor apasionado hacia otras sustancias más nobles y espirituales, que se llaman inteligencias o ángeles. — 5ª Los cuerpos celestes no son todos de una misma especie. — 6ª Ninguno de ellos puede ser causa de otros. — 7ª Las inteligencias separadas no deben ser menos en número que los cuerpos celestes (p. 200).

TRATADO 5º — Del modo de proceder los seres del Primer principio: cómo se ordenan entre sí las causas y los efectos, y cómo se reducen unos y otras a una sola y primera causa.

Cuestiones: 1ª Cómo puede proceder del Ser absolutamente uno la muchedumbre de seres, sin que sufra menoscabo la simplicidad de aquél. — 2ª Orden jerárquico de los principios emanados del Uno. — 3ª Del origen del mal y su dependencia respecto del Primer principio, que es el bien absoluto (p. 217).

LIBRO III. — FÍSICA: Su objeto y su división en cuatro tratados (p. 234).

TRATADO 1º — De las propiedades más generales de los cuerpos.

1. *Movimiento.* — Su división: movimiento local; traslación en la cantidad; en la situación; en la cualidad. Otra división del movimiento por razón de su causa: movimiento *per accidens,* por violencia y por naturaleza. Otras especies: movimiento circular y rectilíneo, centrífugo y centrípeto.

2. *Lugar.* — Sus propiedades. El lugar no es la materia, ni la forma del cuerpo. Ideas de espacio, vacío y pleno. Imposibilidad del vacío (p. 235).

TRATADO 2º — De los cuerpos simples.

Su división en celestes y sublunares o elementos. Propiedades de estos últimos: 1ª Son generables y corruptibles y poseen cuatro calidades: calor, frío, humedad y sequedad. — 2ª Estas calidades son accidentes y no formas. — 3ª Pasan de unos elementos a otros. — 4ª Admiten los elementos aumento y disminución *ab intrinseco.* — 5ª Se transmutan unos en otros. — 6ª Están sujetos al influjo de los cuerpos celestes. — 7ª Deben estar situados en medio de los cielos y ocupar cada uno su lugar fijo (p. 247).

TRATADO 3º — De la mixtión de los elementos y de los cuerpos compuestos.

1º Esencia de la mixtión. — 2º De la primera mezcla de los elementos. — 3º De los meteoros que se engendran, en la atmósfera, de la materia del vapor. — 4º De los que se engendran de la materia del humo. — 5º De los minerales (p. 264).

TRATADO 4º — Del alma.

1º Del alma vegetativa. Sus tres facultades: nutritiva, aumentativa y generativa (p. 274).

2º Del alma animal. Sus dos facultades propias: sensibilidad perceptiva y movimiento (p. 276).

3º De los cinco sentidos externos. Objeto, órgano y función del tacto, olfato, oído, gusto y vista. Fisio-psicología de la visión (p. 278).

4º De los cinco sentidos internos: sentido común, memoria, imaginación, estimativa y reminiscencia (p. 284).

5º Del alma humana. Sus dos facultades propias: cognoscitiva y práctica, o sea, conocimiento y voluntad. Concepto de la percepción. Sus cuatro grados: percepción visual, imaginativa, estimativa e intelectual. La inmaterialidad de las ideas universales es el carácter de la percepción intelectual, exclusiva del hombre. Cuatro grados del intelecto: material, posible, en acto y alcanzado o activo. Espiritualidad del alma humana, demostrada por siete indicios y tres razones apodícticas, fundadas en la inmaterialidad de la idea universal y en la fuerza reflexiva del intelecto. Inmortalidad del alma humana (p. 287).

TRATADO 5º — Del influjo del intelecto activo sobre las almas.

1º Cómo se infiere de la existencia del alma racional la del intelecto activo. — 2º Cómo infunde este intelecto las ideas universales sobre el alma racional. — 3º En su unión con el intelecto activo consiste la felicidad última del alma. — 4º En la privación de la unión consiste su infelicidad eterna. — 5º De la causa que produce los ensueños veraces. — 6º De la causa de los ensueños incoherentes e infundados. — 7º De la causa de la adivinación de lo oculto, durante el estado de vigilia. — 8º De la causa de la visión de imágenes irreales, durante la vigilia. — 9º Explicación natural de los milagros por tres propiedades del alma racional: *a)* cierta virtud activa para trasmutar las sustancias físicas; *b)* cierta virtud especulativa para adquirir las ciencias más difíciles sin maestro; *c)* cierta virtud imaginativa para prever lo futuro. — 10. Demostración de la necesidad de la existencia de los profetas (p. 301).

XI — MINHĀŶ

Camino seguro de los devotos (منهاج العابدين). El Cairo, Imprenta al-ᶜUṯmāniyya, año 1313 héjira (= 1895 de J. C.). Consta de 81 pp. en 4° mayor. Este libro de Algazel es posterior al *Iḥyā'*, al cual cita en las pp. 3, 6, 10, 24, 30, 34, 35, 72 y *passim*. Cita también los siguientes libros suyos, inéditos todos y algunos desconocidos por otras fuentes: *al-Qurbat ilà Allāh* (pp. 3, 10, 35); *al-Gāyat al-quṣwà* (p. 10); *Kitāb ajlāq al-abrār* (p. 14); *Tanbīh al-gāfilīn* (p. 55); *Asrār muᶜāmalāt al-dīn* (pp. 26, 27, 28, 30, 33, 35, 62); *Talbīs Iblīs* (p. 19).—Ibn ᶜArabī de Murcia le niega autenticidad en su *Muḥāḍara* (I, 90) atribuyéndolo a un *ṣūfī* a quien trató en Ceuta, llamado Abū-l-Ḥasan ᶜAlī al-Musaffir. — Publicado en traducción francesa (hecha sobre esta mi versión castellana) por F. Cavallera, con mi autorización, en *Revue d'Ascetique et Mystique,* año 1923.

Consta este libro de un prólogo y siete capítulos, correspondientes a los siete pasos de la vida espiritual (pp. 2-5).

ANÁLISIS Y EXTRACTOS

Prólogo. — «¡Alabado sea Dios, el sapientísimo, el generosísimo, el omnipotente bienhechor, que creó al hombre otorgándole el más perfecto temperamento y produjo con su omnipotencia los cielos y la tierra y gobierna con su providencia este y el otro mundo, sin proponerse otro fin, al crear los *genios* y los hombres, sino que le sirvan! El camino para llegar a El es evidente a los que intentan recorrerlo; la señal que muestra dónde está, brilla a los ojos de los que la miran. Y, sin embargo, Dios extravía a quien quiere, y dirige a quien le place. El solo sabe quiénes son los que caminan por la vía recta.....»

«Habéis, pues, de saber, hermanos míos, que el servicio de Dios es el fruto de la ciencia y el provecho de la vida[1]; es la meta a que tienden los devotos de sólida piedad y la riqueza que buscan granjear los santos y el camino que recorren los que temen a Dios; es el galardón de los fuertes y el premio de los valientes; es el signo de los generosos y la profesión de los hombres varoniles; es, en fin, lo que eligen los discretos, porque es el camino de la felicidad, la vía recta que conduce al cielo.....»

«Yo la he examinado cuidadosamente esa vía, yo he reconcentrado todas mis potencias al explorarla desde su principio hasta su término, que es el anhelo de los que la recorren. Y heme encontrado con que es un escabroso y arduo sendero, de muchas etapas y de terribles fatigas, de lejano término y de grandes peligros, lleno de obstáculos y dificultades, bordeado de abismos y de precipicios, plagado de enemigos y salteadores, poco frecuentado por los caminantes. Y así es preciso que sea, porque es el camino del cielo.....»

«Demás de todo esto, el hombre es débil y difíciles las circunstancias; el negocio de la salvación es versátil y tornadizo, permite poca holganza y tiene enfrente las múltiples preocupaciones mundanales; la vida es corta, la obra del hombre imperfecta, el que la ha de juzgar es infinitamente sabio; el juicio está cercano, el viaje es largo y es fuerza proveerse de víveres para el camino, y no hay más víveres que la virtud, y si hay negligencia en adquirirla, pasa para no volver; el que la deja que pase, se extravía y perece; el que a ella se agarra, sálvase por eternidad de eternidades, es feliz por los siglos de los siglos.»

«El negocio, por tanto, es bien difícil en verdad, y el peligro grave. Por eso son tan raros los que emprenden este camino; y de los que lo emprenden, son pocos los que lo recorren; y de éstos, son muy pocos los que llegan al término y consiguen lo que buscan. Sólo son algunos: los predilectos a quienes Dios elige para que le conozcan y le amen. A ellos solos dirige con su gracia y auxilio, y les conduce con su ayuda a la gloria y al paraíso. A Dios pido que nos incluya en el número de los que por su misericordia consiguen el triunfo. Así sea.»

---

[1] Quiere decir que, sin estudiar, no es posible llegar a la cumbre de la perfección devota, la cual es el único fruto, real y verdadero, que se puede sacar de esta vida.

«Cuando yo vi que este camino era de tal condición, púseme a estudiar y reflexionar con todo cuidado sobre la manera de atravesarlo y sobre los preparativos, requisitos, instrumentos y ardides que el siervo de Dios ha menester, así especulativos como prácticos; porque puede muy bien suceder que con la ayuda de Dios dé los pasos fáciles felizmente, y sin embargo tropiece y se detenga en los más críticos, y caiga y se condene. ¡Dios nos libre de esta desgracia!»

«Ahora bien, sobre la manera de recorrer y atravesar este camino, yo he compuesto ya varios libros, como el *Iḥyā'* o *Vivificación de las ciencias religiosas*, el *Qurba* o *La aproximación a Dios* y otros; todos los cuales encierran verdades sutiles y difíciles de entender para el vulgo. Pero ha habido quienes han censurado esos libros, encontrando cosas que no les han parecido bien. Mas ¿qué palabra puede superar en elocuencia a la palabra de Dios, Señor del universo? Y dicen que los fabulosos cuentos de los antiguos. Pero ¿es que no has oído nunca lo que decía ʿAlī, hijo de al-Ḥusayn, hijo de ʿAlī, hijo de Abū-Ṭālib?

> Yo guardaré en secreto las joyas de mi ciencia,
> pues si las ve el estúpido me hará pérfida guerra.
> Ya a su querido hijo tal conducta aconseja
> encarecidamente el yerno del Profeta:
> «Si revelas — le dice — las joyas de tu ciencia,
> han de lanzarte muchos la acusación tremenda
> de idólatra, y los mismos muslimes, sin clemencia,
> como cosa muy lícita pedirán tu cabeza,
> tomando tus doctrinas por horribles blasfemias.»

«Exigen, pues, las circunstancias, que los hombres de sólida instrucción religiosa, es decir, la parte más escogida de los hijos de Dios, miren con ojos de compasión al resto de la humanidad, que también son hijos de Dios, y se dejen de disputas.»

«Yo he pedido con toda humildad y fervor a Aquel en cuya mano está el universo visible e invisible, que me dirigiese con su gracia para componer un libro que fuese aceptado por todos y de cuyo estudio pudieran sacar todos provecho. Y Aquel que escucha las súplicas del que le pide lo que necesita, atendió a las mías y me reveló, porque así le plugo, la secreta manera de conseguirlo, inspirándome un plan maravilloso y nuevo, que no empleé jamás en ninguna de las otras obras que he compuesto antes que ésta sobre materias de ascética y mística.»

«Este plan es el siguiente: El primer impulso que recibe el hombre para entrar por el camino del servicio de Dios, viene del cielo, es una gratuita inspiración divina que le hace comprender que todo lo que tiene — la vida, la voluntad libre, el entendimiento, el don de la palabra, etc. —, son gracias que Dios le ha hecho y por las cuales le debe estar agradecido y dispuesto a servirle. Comprende entonces que, si así no obra, merecerá que Dios le niegue esas gracias naturales.»

«Ahora bien, sabe el hombre que Dios le envió un profeta, a quien otorgó la facultad de hacer milagros, superiores al curso ordinario de la naturaleza e imposibles para el hombre; que ese profeta ha enseñado a la humanidad que tiene un Señor, sabio, poderoso, vivo, dotado de voluntad y de palabra, el cual le ha dado preceptos positivos y negativos, que es remunerador de los que le obedecen y castigador de los que le ofenden, y que conoce y escudriña los más secretos pensamientos del hombre. Este entonces piensa que todo eso que el Profeta le enseña, es perfectamente posible, sin que la razón humana encuentre en ello contradicción o repugnancia de ningún género.»

«Desde aquel momento, el hombre comienza a concebir un saludable temor sobre sí mismo, sobre su suerte. Este pensamiento de temor le obliga a buscar pruebas de la verdad de aquellas enseñanzas, porque, desde el momento que duda, ve que ya no tiene excusa. Dirige entonces, todo turbado y perplejo, sus miradas en todas direcciones, buscando el camino de su salvación, y no se le ocurre otro más a propósito que el de la especulación racional para inducir, de la existencia de los efectos, la existencia de la causa creadora, y adquirir así ciencia cierta sobre lo que con los ojos no percibe, es decir, sobre si existe o no un Señor que realmente le haya impuesto preceptos, así positivos como negativos.»

Y éste es el primer paso que da en el camino del servicio de Dios, el paso de *la ciencia.* Entrégase a investigar por sí propio los argumentos y pruebas que dan los sabios, hace consultas a éstos, interroga a los santos y a los hombres piadosos, y llega por fin a adquirir ciencia cierta de todo aquello que le era oculto, a saber: que existe un solo Dios, el cual no tiene compañero, que es su creador, que le ha colmado de beneficios, que le ha exigido por ellos el agradecimiento, que le ha obligado a servirle y obedecer sus preceptos, tanto literal como místicamente, que le ha advertido se guardase de la infidelidad y del pecado, y que le reserva, en fin, eternos castigos si se le desobedece, así como imperecederos premios si se le sirve en este mundo.»

«En tanto que el hombre se halla dedicado a estos estudios y decidido ya a servir a ese Señor beneficentísimo, a quien encontró después de buscarlo y a quien conoce después de haberlo ignorado, surge en su ánimo una nueva duda: «¿Y cómo he de servirle? ¿A qué estoy obligado en su servicio?» Para resolver esta duda, continúa por el camino de la ciencia, hasta que llega a aprender todas las prescripciones de la ley revelada, en su doble sentido literal y místico.»

«Mas, así que ha completado su instrucción religiosa y se ha determinado a emprender el camino del servicio divino, he aquí que se ve oprimido por pecados y crímenes sin cuento. Esta es, al menos, la condición de casi todos los hombres. «¿Cómo, pues, se dice, podré dar un paso en el camino del Señor, si estoy ligado con culpas y afeado con tantas manchas? Fuerza es que primero me vuelva hacia Dios por la penitencia, a fin de que me perdone mis pecados, desate mis ligaduras y borre mis manchas. De este modo me dispondré a servir a Dios y allanaré el camino que ha de aproximarme a El.»

«En aquel punto, comienza a dar *el segundo paso,* que es *la penitencia.* Es indudable que necesita acabar de darlo, si ha de conseguir lo que se propone. Por esto, entrégase a estudiar la naturaleza de la penitencia o arrepentimiento y las condiciones o deberes que exige, pero tan pronto como ha llegado a conocer en qué consiste la verdadera penitencia, así que ha terminado este segundo paso, comienza a suspirar de nuevo por el servicio de Dios, deseando ardientemente llegar a El.»

«Mas he aquí que se ve circundado por obstáculos que de todas partes le asedian impidiéndole alcanzar su propósito. Reflexiona un momento y ve que son *cuatro: el mundo, las criaturas, el demonio* y *su misma persona.* Es preciso deshacerse de esos obstáculos; hay que alejarse de ellos. De lo contrario, no arribará al fin que se propone.»

«Adelanta el pie, y comienza a dar *el tercer paso,* que es el de *los obstáculos.* Para ello necesita cuatro cosas, a saber: desembarazarse del mundo, aislarse de las criaturas, combatir al demonio y vencerse a sí mismo. Este último es el peor enemigo, porque no podemos despojarnos de él, ni tampoco vencerlo de una vez ni subyugarlo como al demonio, a causa de que es un compañero inseparable nuestro e instrumento imprescindible y, que además, no desea ayudar al hombre en la consecución de esos sus fines de perfección espiritual, porque cabalmente el alma está inclinada al mal por su naturaleza.»

«Necesita, por ende, refrenarla con el freno del temor de Dios, a fin de que, obedeciéndole sin insubordinaciones, pueda él hacerla servir de instrumento para lo útil y recto, y apartarla de cuanto le sea perjudicial o corruptor. Emprende, pues, este tercer paso con la ayuda de Dios, hasta darle feliz término.»

«Mas tan pronto como ha terminado su empresa, y la idea fija de su *desideratum* ha vuelto a surgir en su mente, nuevos impedimentos le salen al paso estorbándole de conseguir su propósito de servir a Dios como es preciso. Medita atentamente sobre su situación, y ve que son también *cuatro* esos impedimentos, a saber: 1º *El alimento* que el alma le demanda, diciendo: «Yo necesito medios de subsistencia; si pues te apartas del mundo y te aislas de las gentes, ¿de dónde te proporcionarás lo necesario para mantener mi vida?» — 2º *La preocupación* de todas aquellas cosas que él teme o espera, ama o aborrece; pues no sabe cómo librarse de esas preocupaciones o cómo destruirlas, porque, siéndole desconocido el éxito de sus negocios, el corazón se le oprime ante la perspectiva de que puede muy bien suceder que vaya a dar en el pecado o en la muerte. — 3º *Las calamidades* y desgracias que han de sobrevenirle de todas partes; especialmente por la oposición que encontrará en el mundo, por la guerra que le hará el demonio y por la lucha que ha de entablar consigo mismo. ¡Cuántas angustias no tendrá que devorar, a qué adversidades no se verá expuesto, qué pesares, qué tristezas no sufrirá, de qué cúmulo de infortunios no ha de verse agobiado! — 4º *Las alternativas* a que Dios expondrá al alma, comunicándole, unas veces, consuelos espirituales; dejándola, otras, sumida en la sequedad y en la amargura.»

«En medio, pues, de tantos impedimentos, el siervo adelanta su pie e inicia *el cuarto paso*. Para consumarlo, necesita de *cuatro cosas:* 1ª Encomendar a Dios el negocio de su subsistencia. — 2ª Confiar en El el éxito de todo lo que le preocupa. — 3ª Sufrir con paciencia cuantas adversidades le sobrevengan. — 4ª Conformarse y recibir con gusto lo que Dios le envíe.»

«Con la ayuda de Dios, da fin a este cuarto paso; pero, al volver a pensar en su propósito de servir a Dios, observa con pesar que su alma es débil, tibia, negligente; que, lejos de sentirse ágil y dispuesta para obrar el bien, como debe y como le conviene, sólo se siente inclinada a la pereza, a la tranquilidad, al reposo, a no hacer nada; más aún: al mal, a la vanidad, a la corrupción, a la ignorancia. Necesita, por tanto, de algún acicate que la excite y mueva hacia el bien, y de algún freno que la reprima apartándola del mal. Ese acicate es la esperanza; ese freno es el temor. *Esperanza*, en los grandes premios, en el magnífico galardón que Dios ha prometido a los que le sirven. Ese pensamiento será el aguijón que excitará, impulsará, moverá y dará fuerzas al alma para servir a Dios. *Temor,* a los terribles castigos, a los dolorosos sufrimientos con que Dios amenaza a los que le ofenden. Su recuerdo será un enérgico freno que apartará al alma de los vicios.»

«He aquí, pues, un nuevo paso, que el siervo de Dios comienza a dar, *el paso de los impulsos,* y al cual da felizmente cima, con esos dos excitantes, el temor y la esperanza, y ayudado de Dios.»

«Dado este paso, el hombre ya no ve en su derredor obstáculo alguno que le impida servir a Dios; tampoco se ve distraído por preocupación alguna. Demás de esto, encuentra que su alma está decidida, animada, dispuesta a realizar aquel propósito; y con el mayor ardor, con vivísimos anhelos, abraza, emprende el camino del servicio de Dios.»

«Dos nuevos peligros, *la hipocresía* y *la vanidad,* comienzan a amenazar al hombre devoto, así que ha llegado a obtener lo que tanto ansiaba. Unas veces, gusta de aparecer santo a los ojos de los hombres, y así, toda su piedad se desvanece. Otras, se infatúa de sí mismo, y así, de ningún provecho le sirve toda su devoción, que resulta vana y estéril.»

«Para salvar, pues, este nuevo paso, que podemos llamar *el de las carcomas* [1], el siervo de Dios ha de echar mano de *la pureza de intención* y del *recuerdo de los beneficios divinos:* con ambas medicinas, aparte de otras análogas, conseguirá sanar sus actos piadosos de todo vicio interior que los corroa.

«Mas en su aplicación ha de poner un cuidado exquisito, una vigilancia extremada, una atención seria y sin decaimientos; cosas todas, que no se consiguen sin un especial auxilio y protección del Altísimo y Omnipotente, que da fuerza a los débiles.»

«Tras de esto, el servicio de Dios, exento de todo defecto y adornado de todas las condiciones, así útiles como necesarias, viene a ser ya la ocupación exclusiva del hombre piadoso. Vese entonces sumergido en el piélago de las divinas gracias, colmado de una muchedumbre de beneficios espirituales, hecho objeto predilecto de la providencia, de la ayuda, de la protección, de la vigilancia, del cuidado más exquisito por parte de Dios.»

---

[1] Fácilmente se comprende el fundamento de esta denominación metafórica: la hipocresía y la vanidad destruyen todo el mérito de la vida espiritual, como la carcoma consume la médula del árbol, sin que al exterior aparezcan sus efectos.

«Ante tal cúmulo de favores, el siervo se sobrecoge de temor: tiembla ante la idea de perder, por su ingratitud, tan ricos dones, como Dios le ha regalado; tiembla ante el peligro de que el Señor le deje caer del sublime grado a que le elevó, del grado de sus sinceros siervos. Avanza, pues, por último, y da *el paso de la alabanza* y *de la gratitud,* por medio de un constante ejercicio de esos actos, con los cuales procura, en la medida de sus fuerzas, pagar a Dios lo mucho que le debe.»

«Entonces sí que, cuando ya ha consumado este último paso, puede el siervo de Dios descansar y hacer alto en su marcha. Llegó al término de su viaje, el objeto de sus anhelos lo tiene entre las manos; un esfuerzo no más, y el siervo de Dios reposará tranquilo en la vasta llanura de sus méritos, en el desierto de la caridad, en las playas del amor divino. Risueños prados, floridos valles, deleitables jardines, son entonces para él la predilección con que Dios le distingue, la familiaridad con que le trata, la íntima comunicación a que le ha levantado, los secretos coloquios con que le favorece, las gracias y beneficios con que le regala. Embriagado en medio de tan suaves deleites, deslízase dulcemente el resto de sus días. Vive acá abajo, en este mundo, pero sólo con el cuerpo; su corazón está puesto en su fin. Un día y otro día aguarda con impaciencia la nueva de su muerte. Todas las criaturas le dan tedio, bascas le provoca el mundo, solamente suspira por morir, hasta que, colmada la medida del divino amor, transpórtalo el Señor desde esta morada de miserias, desde este campo de batalla, a los rientes vergeles del paraíso, a la corte de la Majestad divina, donde por eternidad de eternidades comunicará Dios a aquella débil y pobrecita alma un cúmulo tal de gracias, deleites y regalos, que no acertarían a definir ni calificar cuantos hacerlo intentaran. ¡Oh qué dicha tan grande! ¡Oh qué reino tan glorioso! ¡Oh qué siervo tan feliz! ¡Dios nos otorgue a todos tan señalado beneficio!»

Capítulo 1º — Del paso primero: la ciencia.

Excelencia de la ciencia y de la devoción, es decir, del conocimiento de la religión y de la práctica de la piedad o servicio de Dios. — La ciencia es más excelente que la devoción, porque es indispensable condición previa de ésta, por dos razones: 1ª, porque no se puede servir a Dios sin conocerlo y sin conocer cómo hay que servirle; 2ª, porque la ciencia útil para la salvación engendra en el alma el temor de Dios y el propósito de obedecerle obrando el bien y huyendo del pecado. — Tres ciencias indispensables: dogmática o conocimiento de la existencia, atributos y unidad de Dios; ascética-mística o conocimiento del alma y sus inclinaciones buenas y malas; y moral canónica o conocimiento de la ley divina. Análisis de los problemas de cada una, cuyo conocimiento es indispensable para la vida espiritual. Condiciones útiles para la adquisición de estas ciencias, consejos sobre el método de aprendizaje y cantidad y calidad de lo que debe ser aprendido (pp. 5-8).

Capítulo 2º — Del paso segundo: la penitencia.

Necesidad de la penitencia para el servicio de Dios, por dos razones: 1ª, porque el pecado es un obstáculo para la gracia divina, indispensable al servicio de Dios; 2ª, porque la devoción o el servicio de Dios no puede ser acepto a Este, viniendo de un corazón rebelde. — Definición de la penitencia. Sus cuatro condiciones esenciales: abandono de la voluntad de pecar en lo futuro; dolor de los pecados pasados; propósito de evitar los pecados de que en lo futuro sea uno capaz; motivos sobrenaturales, no humanos o terrenos, del arrepentimiento. — Tres actos previos para moverse a penitencia: meditar sobre la suma fealdad del pecado; sobre la gravedad del castigo merecido; sobre la debilidad del hombre para soportarlo. — La impecabilidad y la reincidencia. Objeciones y su solución. La reincidencia no es siempre síntoma de que la penitencia no fuese sincera y válida.— De la reparación de los pecados cometidos, como parte esencial de la penitencia: 1°, reparación de los pecados por omisión de la ley religiosa (ayuno, limosna, oración ritual, etc.); 2°, ídem por infracción positiva de la misma (beber vino, etc.); 3°, reparación de los daños inferidos al prójimo en su hacienda, en su persona, en su fama, en su honor, en su fe. Regla general: es preciso reparar el mal hecho, restituir el bien arrebatado, resarcir el daño inferido, en la medida de lo posible, o si no, compensarlo mediante otras obras de piedad. — Peligros de retardar la penitencia. — Ejemplos de penitentes. — La reincidencia se cura reiterando la penitencia, sin desesperar jamás de la misericordia divina. — Acto de contrición y confesión oral de los pecados: «Lavarás tu cuerpo y vestidos con la ablución ritual, harás oración de cuatro inclinaciones rituales y te postrarás con el rostro en tierra, dentro de un lugar solitario, donde sólo Dios te vea. Cubrirás de polvo tu cabeza y mancharás tu rostro, que es el más noble de sus miembros, con lodo amasado de tierra y de las lágrimas que tus ojos derramarán. Entonces, con el corazón contrito y en alta voz, comenzarás a confesar uno por uno tus pecados todos, en la medida que te sea posible. Luego reprenderás por ellos a tu alma rebelde y la vituperarás diciendo: «¿Cómo no te avergüenzas, alma mía? ¿Cómo no te ha llegado aún el momento de arrepentirte? ¿Acaso te crees capaz de soportar el castigo de Dios? ¿O es que sientes necesidad de provocar su ira?» Y en este orden de ideas seguirás reprendiendo a tu alma, sin cesar de llorar. Luego levantarás tus manos hacia el Señor misericordioso diciéndole: «¡Oh Dios mío! Tu siervo, el que de ti huyó, a tu puerta vuelve. Tu siervo rebelde, a tu reconciliación torna. Tu siervo pecador, a ti viene para ofrecerte sus excusas. Perdóname por tu generosidad. Acógeme con tu gracia. Mírame con misericordia. ¡Dios mío! ¡Perdóname mis pecados pasados y preservame de recaer, en lo que me reste de vida, pues en tu mano está todo bien, y para con nosotros eres siempre dulce y clemente!» Seguidamente recitarás la plegaria de la angustia, diciendo: «¡Oh Tú que disipas las espesas nubes de la adversidad! ¡Oh Tú que pones término a las hondas preocupaciones de los desgraciados! ¡Oh Tú que, cuando quieres una cosa, tan sólo tienes que decir «¡Sea!» para que se realice! Nuestros pecados nos rodean por todas partes. Ya que en tus manos está el auxilio para toda angustia, a Ti pido que me auxilies contra esta calamidad que me abruma: compadécete de mí, ¡oh Señor, clemente y misericordioso!» Después, derramando de nuevo lágrimas de dolor y humillándote profundamente, añadirás: «¡Oh Tú a quien jamás molesta la muchedumbre reiterada de las súplicas ni fastidia la insistencia de los ruegos! Haznos gustar el refrigerio de tu perdón y la dulzura de tu indulgencia, ¡oh Señor misericordiosísimo!, puesto que todo lo puedes.» Finalmente recitarás la oración en honor del Profeta y acabarás pidiendo el perdón por los pecados de todos los fieles» (pp. 8-11).

Capítulo 3º — Del paso tercero: los obstáculos.

Cuatro son los que el devoto encuentra en el camino de la perfección: El mundo con sus bienes aparentes; la humanidad con sus malos ejemplos; el demonio con sus tentaciones; la concupiscencia con sus impulsos.

Obstáculo 1º: el mundo. — Necesidad de evitar este obstáculo, porque el corazón no puede ocuparse en servir a Dios, si se ocupa en buscar los bienes de este mundo. — Esencia y grados de la virtud denominada *zuhd* o renuncia del mundo. — La abnegación de la voluntad es el grado esencial y más sublime de esta renuncia. — Meditación del desprecio del mundo para obtenerla. — Límites de la renuncia del mundo, en cuanto a su licitud e ilicitud. — Explícase cómo es posible que el devoto llegue a sentir repugnancia hacia los bienes de este mundo, mediante el símil del pastel envenenado (pp. 11-13).

Obstáculo 2°: los hombres.—Necesidad de huir de su trato por dos razones: 1ª, porque estorban para servir a Dios al que aún no es devoto; y 2ª, porque al que ya lo es lo exponen a la tentación de la vanidad espiritual, que destruye el mérito de la devoción. — Definición y grados de la soledad o aislamiento útil, según el grado que ocupa el devoto en la escala de la perfección y la mayor o menor necesidad que él tiene de instruirse o de instruir a sus prójimos. — Condiciones que debe cumplir éste para no perder el fruto de su aislamiento espiritual por el contacto material con sus discípulos. — Explícase el recto sentido de ciertas sentencias y consejos de Mahoma, que aparentemente condenan el aislamiento y recomiendan la vida social: la soledad provechosa es la del espíritu, aunque el cuerpo esté en medio de la muchedumbre. — Apología de los conventos y colegios de teólogos, ascetas y místicos, como lugares útiles para esta soledad espiritual combinada con la vida social, provechosa para todos, para maestros y discípulos, y para ejemplo del común de los fieles. — Consejos al novicio para su mayor aprovechamiento: no debe abandonar el convento, mientras su educación no sea muy sólida. — Utilidad de las conversaciones piadosas y de las visitas a los hermanos en religión.—Medios útiles para despertar en las almas el deseo del aislamiento (pp. 13-18).

Obstáculo 3°: el demonio. — Necesidad de luchar contra sus tentaciones y asechanzas: 1°, porque es enemigo terrible de las almas, cuya perdición busca sin cesar noche y día; 2°, porque con mayor empeño hace la guerra contra los devotos que le combaten, ya que del común de los fieles está bien seguro. — Doble método para vencer al demonio: 1°, la oración para obtener la ayuda de Dios, como quien se defiende del perro llamando a su señor; 2°, el ataque directo, asiduo y vigilante. Para esto es preciso conocer bien todas sus asechanzas y malas artes, eludir pronto sus tentaciones y engaños y no cesar de pedir a Dios auxilio contra él. — Clasificación de las tentaciones diabólicas. Teoría previa de la inspiración angélica para el bien, contrarrestada por la tentación diabólica hacia el mal y por la inclinación espontánea de la concupiscencia hacia el deleite lícito o ilícito. Estos tres estímulos se manifiestan en el espíritu en forma de ideas imprevistas, cuyo agente último es Dios en todo caso; pero por razón de su causa próxima, pueden clasificarse en cuatro grupos: 1°, las *ideas* que proceden directa y exclusivamente de Dios mismo; 2°, las que Dios crea en el alma, pero mediante la concupiscencia, y que se llaman *deseos;* 3°, las que crea como efecto de la invitación angélica y que se llaman *inspiraciones;* 4°, las que crea como secuela de la invitación diabólica y que se llaman *tentaciones.* Las del 1er grupo pueden ser para el bien (gracia iluminante) y para el mal aparente (a modo de prueba). Las del 3°, sólo son para el bien, como las del 4° son sólo para el mal (aunque a veces también cabe que el diablo sugiera un bien para mejor engañar al alma). Las del 2° grupo, igualmente, sugieren sólo el mal, aunque a veces el bien. — Leyes generales del discernimiento de espíritus o sugestiones que al corazón sobrevienen: 1ª El espíritu es bueno o malo, según que se conforma o no con la ley divina y con la conducta de los santos, y según que contradice o no a la concupiscencia.—2ª El mal sugerido por el espíritu diabólico se distingue del que se deriva de la concupiscencia o de la inspiración divina, en que la sugestión de aquél es violenta, inquieta y desordenada y en que se debilita mediante la oración. — 3ª El bien sugerido por el espíritu divino se distingue del angélico en ser constante o fuerte su inspiración, en sobrevenir como secuela de un acto de virtud y en que el bien sugerido es para realizar una obra interior, no exterior.—4ª El bien sugerido por el espíritu diabólico va acompañado de ligereza, vivacidad, apresuramiento, confianza e irreflexión sobre sus consecuencias; en el caso contrario, es efecto del espíritu divino o angélico [1]. Nueve sutiles artimañas del espíritu diabólico para engañar al devoto (pp. 18-21).

Obstáculo 4°: la propia concupiscencia. — Necesidad de combatir a este enemigo con más esfuerzo que a todos los otros, por dos razones: 1ª, porque es enemigo interior, y 2ª, porque es enemigo amable. — De la concupiscencia nace todo pecado, o directamente o por medio del diablo, que se sirve de ella para tentarnos. — Dificultad enorme para domeñarla: no es posible matarla, siendo instrumento indispensable para la vida, como la cabalgadura lo es para el viaje; sólo cabe sujetarla y enfrenarla por tres medios: poco pienso (ayuno), mucha carga (mortificación física) y pidiendo a Dios ayuda. — Doce frutos de la continencia o austeridad, como remedio contra la concupiscencia. — Su necesidad para la perfección espiritual en la vida devota. — Su definición: privación voluntaria de toda satisfacción sensible superflua, aun lícita, para evitar el peligro u ocasión de pecado o imperfección. — Aplicación concreta de esta definición a cada uno de los cinco órganos de la concupiscencia: 1º *Continencia de los ojos.* Su necesidad para evitar tentaciones. Deleite espiritual que en la devoción encuentra el que mortifica la vista. Premio especial en la vida futura mediante la visión beatífica. — 2º *Continencia del oído.* Su necesidad para evitar ser cómplice de los pecados de lengua del prójimo y para huir de sugestiones peligrosas. — 3º *Continencia de la lengua.* Necesidad de refrenar este miembro, tan peligroso para la vida espiritual, evitando toda palabra inútil o dañosa para la caridad debida al prójimo. — 4º *Continencia del corazón.* — Su necesidad por ser el corazón el rey del microcosmos humano, cuyo imperio obedecen todos los órganos y potencias del hombre, y por ser además la mina y tesoro de todas las virtudes. — Análisis de las cinco propiedades peculiares del corazón: 1ª, es el órgano de las sugestiones angélicas y diabólicas; 2ª, es el campo de batalla de las pasiones contra la razón; 3ª, está abierto sin descanso ni interrupción a todo género de ideas y ocurrencias, que no pueden evitarse, y de las cuales nacen los deseos o apetitos de la concupiscencia, tan penosos de vigilar y reprimir; 4ª, es muy difícil de gobernar, porque no lo vemos ni lo conocemos de manera inmediata, como a los otros órganos de la concupiscencia; de modo que exige una vigilancia asidua y penetrante para desechar de repente sus malas ocurrencias; 5ª, es, por esto mismo, más peligroso, por cuanto los daños que acarrea son más repentinos e irremediables. — Análisis de los cuatro vicios cardinales del corazón que estorban su cura, para la vida espiritual: 1° *La confianza de larga vida;* de este vicio nacen: la tibieza o negligencia para la virtud; la demora o retraso en la expiación y enmienda de la vida pasada; el amor de la vida presente y olvido de la eterna; y la dureza de corazón. — 2° *La envidia;* de ella nacen: la corrupción de toda buena obra; la comisión de muchísimos pecados; un sinnúmero de preocupaciones y disgustos inútiles; la ceguera del corazón y el extravío espiritual. — 3° *La precipitación en el camino de la perfección;* de este vicio nace el peligro de desanimarse por querer llegar demasiado pronto a un grado para el cual el alma no es aún apta. — 4° *La soberbia;* de este vicio, que afecta a la raíz de la perfección, nacen: la obcecación del alma y el abandono de Dios en esta y en la otra vida, sin contar la humillación y envilecimiento a la postre, aun en este mundo. — Análisis de las virtudes opuestas a estos cuatro vicios, a saber: 1ª, el pensamiento constante de la muerte como inminente; 2ª, la caridad fraterna con nuestros prójimos, provocada por la meditación de las ventajas espirituales que reporta la fraternidad, la mutua ayuda y la comunión de méritos, en esta vida, y en la otra, la intercesión de los bienaventurados; 3ª, la paciente y reflexiva ponderación de los peligros de error que entraña toda resolución prematura y precipitada; 4ª, el humilde reconocimiento de la nada de nuestros propios méritos (pp. 21-32).

---

[1] Adviértase la estrecha analogía que guardan estas reglas de Algazel para el discernimiento de espíritus con las de nuestros ascéticos de los siglos XVI y XVII.

Obstáculo 5°: el vientre. — Necesidad de mortificar el apetito del vientre, privándose hasta de lo lícito superfluo. Daños de este apetito de lo superfluo en el comer: endurece el corazón y lo priva de las luces celestiales; fomenta la sensualidad en todos los órganos corpóreos y especialmente el apetito sexual; oscurece el entendimiento; entibia el alma para los ejercicios de devoción; no le permite experimentar la dulzura del servicio de Dios; expone a caer poco a poco en el pecado de gula; obliga a perder tiempo para buscar el alimento, prepararlo, consumirlo, etc., y lo roba a la devoción; acarrea, a la hora de la muerte, una agonía tanto más dolorosa, cuanto más se usó de los placeres del vientre; priva de los deleites de la gloria, en razón inversa de lo que en esta vida se gozó. — Teoría de lo ilícito y dudoso en materia de comida y bebida, para los devotos. Conveniencia de privarse de lo dudoso, aunque sea probablemente lícito. Aplicación casuista de la teoría a los devotos que hacen profesión de pobreza y a los mendicantes, cuando reciben regalos, limosnas, etc., de mano de los sultanes usurpadores o injustos, o de los mercaderes defraudadores. Teoría de lo lícito en comida y bebida, para los devotos: sólo les es lícito tomar lo estrictamente preciso para mantenerse en condiciones de servir a Dios y tomándolo con esta sola intención, evitando toda idea de satisfacción sensible (pp. 32-35).

Epílogo. — Consejos para mejor sortear los obstáculos que se oponen a este tercer paso: mundo, humanidad, demonio y concupiscencia. — La continencia es el mejor remedio. — Mortificación de los ojos, la lengua, el vientre y el corazón. — Exhortación a la práctica de las virtudes opuestas a los vicios que destruyen la salud espiritual del corazón, antes analizadas, especialmente la caridad y la humildad (pp. 35-40).

Capítulo 4º — Del paso cuarto: los impedimentos.

Los que estorban al devoto en su camino, después que despreció al mundo, se aisló de las gentes, venció al demonio y refrenó su concupiscencia, son también cuatro:

Impedimento 1º: la preocupación del sustento preciso. — Esta preocupación debe combatirse por medio de la virtud de la abnegación de la voluntad, es decir, encomendando a la providencia de Dios el negocio de la propia subsistencia. Si no se la combate con este remedio, será imposible llegar a la perfección de la vida devota, la cual exige absoluto desprendimiento, corporal y espiritual, de todos los lazos de este mundo, y un valor heroico capaz de afrontar toda privación y correr todo riesgo para realizar su noble ideal. Aun en los negocios de este mundo, el triunfo es de los audaces y valientes, de los abnegados y desprendidos. La carrera política, la guerra y el comercio reservan para ellos sus más altos puestos. En cambio, los que viven atados a un jornal o sueldo fijo, del cual no quieren desprenderse, ni correr los riesgos de perderlo por hacer más fortuna, jamás salen de su humilde y vil condición. — Definición de la abnegación de la voluntad o abandono del devoto a la providencia (como se abandona el cliente a su abogado o procurador) en todo lo necesario para el sustento. — Motivos naturales y sobrenaturales que justifican este abandono: Dios es nuestro creador y conservador; somos siervos consagrados a su servicio; El nos ha prometido proveer a nuestro sustento; los decretos eternos de su sabiduría nos son inaccesibles e imposibles de alterar; El es, además, infinitamente poderoso, justo, prudente y previsor, etc.

Consecuencias prácticas: 1ª No es lícito al devoto pedir ni buscar el sustento preciso, ni siquiera las causas ni ocasiones que puedan procurarlo. — 2ª Es lícito llevar consigo provisiones para el viaje, y más aún, si es por el desierto; pero es más meritorio no llevarlas, o llevarlas sólo para ayudar al prójimo, fiando en Dios la subsistencia propia (pp. 40-43).

Impedimento 2º: el temor de los peligros espirituales. — Se salva este impedimento con la confianza absoluta en Dios, la cual da tranquilidad al corazón, garantizando el éxito feliz en lo futuro, pues todo está previsto para el bien del alma que en Dios confía, ya que El solo sabe lo que más le conviene. — Definición de esta virtud de la confianza en Dios o indiferencia de la propia voluntad: sólo puede versar sobre objetos o actos cuyo bien o mal sea dudoso, v. gr., sobre devociones supererogatorias y sobre actos y sucesos lícitos o indiferentes; no puede, en cambio, recaer sobre lo ciertamente bueno (v. gr., salvación, fe, etc.) ni lo ciertamente malo (condenación, infidelidad). Nace esta indiferencia de una doble reflexión: 1ª, que dichas cosas y sucesos pueden acarrearnos la ruina del alma; 2ª, que somos impotentes para evitarlo por nosotros mismos, y además ignoramos si nos lo acarrearán o no.

Consecuencias: 1ª No cabe que Dios permita el mal o la imperfección, respecto del devoto que siempre obra con esta santa indiferencia. — 2ª Siempre resultará en sus actos lo más conveniente para su perfección espiritual, aunque parezca alguna vez que sus actos no son los más perfectos o meritorios. — 3ª Siempre deberá el devoto preferir y pedir a Dios lo más conveniente a su perfección y nunca lo más perfecto o meritorio (pp. 43-45).

Impedimento 3º: La repugnancia natural del alma hacia las amarguras y sequedades permitidas por el divino decreto. — La complacencia con este decreto divino es indispensable, por dos razones: 1ª, porque, si no, el corazón, lleno de preocupaciones, no podrá consagrarse libremente a la vida espiritual; 2ª, porque aquella repugnancia y aversión a los decretos eternos puede acarrear al alma la cólera de Dios. — Esa complacencia consiste esencialmente en considerar como lo más conveniente para la salud eterna y para la perfección espiritual todo aquello, grato o ingrato, que Dios decreta o permite, excepto los males y pecados. Estos, aunque son también objeto del decreto divino, no son males en cuanto decretados (pp. 45-46).

Impedimento 4º: La aversión hacia las calamidades y desgracias. — La paciencia es indispensable para vencer este impedimento, por dos razones: 1ª Que la vida devota y la perfección espiritual no se logran sino superando duras pruebas y soportando terribles tribulaciones, es decir, mortificando los apetitos y reprimiendo los instintos. Eso, sin contar con las calamidades y desgracias que al devoto sobrevienen, lo mismo que al simple fiel, cuales son la muerte de parientes y amigos, las enfermedades y dolores propios, las persecuciones injustas, calumnias, infamias, latrocinios y ruina de las haciendas. Ahora bien: si el devoto no es paciente, no podrá gozar de la tranquilidad de alma precisa para la vida devota. Pero, además, el devoto es víctima de más desgracias y pruebas, cuanto más unido esté a Dios; necesita, por ende, mayor paciencia para soportar tanta tribulación. — 2ª Que la paciencia es la llave del éxito en todo negocio, así temporal como espiritual, de ésta y de la otra vida. Definición de la paciencia: represión de la voluntad de evitar la desgracia. Lógrase considerando que nuestra voluntad es impotente para evitarla y que Dios recompensará nuestra paciencia (pp. 46-47).

Epílogo. — Consejos prácticos para mejor sortear los cuatro impedimentos que dificultan este cuarto paso: 1° El ejemplo de los ascetas que renunciaron heroicamente a la preocupación del sustento propio es el mejor estímulo para sortear el primer impedimento. Sirve también la meditación de las promesas de Dios, que nos garantiza su amorosa providencia para con todas las criaturas. Idem el pensamiento de que el alimento es necesario sólo para la vida, y la vida está en manos de Dios; luego también debemos encomendar a El el cuidado de nuestro sustento. — 2° La indiferencia de la propia voluntad, para sortear el impedimento segundo, se logra pensando que sólo puede elegir con acierto el que conoce con seguridad previamente las consecuencias de nuestros actos, es decir, sólo Dios, que además es infinitamente bueno y poderoso. — 3° La conformidad con los divinos decretos, para sortear el impedimento tercero, se logra pensando que ella nos libra de todo cuidado inútil en esta vida y nos asegura la buena voluntad de Dios en la otra; además, la displicencia o disgusto de los divinos decretos predispone a la infidelidad. — 4° La paciencia en las adversidades, para sortear el impedimento cuarto, se logra pensando que el impaciente ni consigue evitar la adversidad ni obtiene la recompensa eterna.

Exhortación final. — «¿Qué dirías del padre, rico en hacienda y amante de su prole, si le vieras negar a su hijo querido un dátil o una manzana que el niño deseara comer? O bien, ¿si lo entregara en manos de un maestro de escuela, duro y autoritario, para tenerlo encerrado en su casa todo el día y fastidiarlo con todo género de ejercicios molestos? O si, por fin, lo llevase a casa del cirujano para que le aplicase unas ventosas haciéndole sufrir y padecer? ¿Pensarías, acaso, que al negarle la fruta obró por mezquindad y avaricia? Mas, ¿cómo así, cuando colma de regalos a los extraños y se muestra generoso con ellos? ¿Va a tener en menos a su propio hijo, cuando para él atesora todo cuanto posee? ¿Lo hará, en cambio, con el fin de molestarle y hacerle sufrir por odio y aversión? Mas, ¿cómo imaginar tal cosa si aquel hijo es su consuelo y el fruto de sus entrañas? ¿Cómo, en fin, si tiembla de preocupación y teme por la salud de aquel hijo ante la simple amenaza de una corriente de aire? ¡Nada de eso! Antes por el contrario, si obra así, es porque sabe que de ello pende su salud y bienestar y que con aquella exigua privación y molestia conseguirá grandes beneficios y enormes ventajas. ¿Y qué dirías del médico experto, prudente y cariñoso que negase un sorbo de agua al enfermo grave que está muerto de sed y que siente que sus hígados están asándose de fiebre? ¿Y si además le diese a beber, en cambio, una repugnante pócima que su estómago y su natural instinto se resisten a tomar? ¿Pensarías acaso que esto lo hacía por enemiga contra el enfermo y por ganas de molestarle? ¡Nada de eso! Sino al revés: porque le quiere bien y le aconseja con sinceridad lo que le conviene, pues él sabe de cierto que aquella satisfacción momentánea de su apetito le acarreará su perdición y muerte sin remedio, mientras que, si se abstiene, logrará la curación y la salud. Medita, pues, ¡oh hombre!, y reflexiona que, cuando Dios te priva de un pedazo de pan o de una peseta, puedes estar bien seguro de que El posee todo cuanto quiere; puede, si le place, otorgártelo; es generoso y bienhechor de suyo, y sabe, además, el estado de necesidad en que te encuentras, pues nada se oculta a su sabiduría. De modo que en El no hay ni falta, ni impotencia, ni ignorancia, ni avaricia. El es riquísimo, omnipotentísimo, sapientísimo y generosísimo. Por consiguiente, debes reconocer que en realidad no te niega lo que deseas, sino por tu propio bien y conveniencia. ¿Cómo no, si El es el que dice [1]: «Para vosotros ha sido creado todo lo que existe sobre la tierra?» ¿Cómo no, si El es el que te ha concedido, generoso, la gracia de conocerlo, en comparación de la cual el mundo entero nada vale?..... Por eso El mismo ha dicho [2]: «Yo alejaré a mis amigos de las delicias de este mundo, como el amoroso pastor desvía a sus camellos de los estercoleros contagiados de tiña.» Así pues, cuando te pruebe con alguna tribulación, ten por cierto que no lo hace porque le sea necesario molestarte y mortificarte; ten por seguro que conoce además tu situación y ve tu debilidad, y que a pesar de todo no deja de ser dulce y misericordioso para contigo. ¿No oyes, acaso, cómo dice el Profeta que «Dios es más compasivo con su siervo, que la amorosa madre con su hijo?» Así pues, sabiendo esto, sabrás también que no te envía aquella tribulación repulsiva, sino para tu bien, que tú ignoras y Él conoce perfectamente. Por esta razón observarás que Dios multiplicó siempre sus pruebas y tribulaciones para con sus amigos más queridos e íntimos, es decir, para sus más amados siervos; y eso hasta tal punto, que el Profeta llega a decir que, «cuando Dios ama a alguien, lo prueba con tribulaciones», y que «los más atribulados de los hombres fueron los profetas, los mártires y los que a ellos se asemejan». Luego siempre que veas que Dios te niega los bienes de este mundo y te colma, en cambio, de disgustos y calamidades, has de inferir que eres muy caro a sus ojos y que ocupas para Él un lugar muy excelso, puesto que te trata del mismo modo que a sus íntimos amigos» (pp. 47-53).

---

[1] *Alcorán*, II, 27.

[2] No es texto alcoránico, sino tradición atribuída a Mahoma.

Capítulo 5º — Del paso quinto: los impulsos.

Son dos los necesarios para recorrer el camino de la perfección: el *temor* y la *esperanza*. El temor del castigo es necesario para evitar los pecados y defectos y para no envanecerse de las virtudes adquiridas. La esperanza es necesaria para animarse a la virtud (venciendo los obstáculos e impedimentos del camino, sobre todo la tibieza, con la confianza del premio eterno) y para soportar las tribulaciones que Dios envía, pues el que espera un bien, aguanta gustoso las molestias para lograrlo: el que de veras ama, soporta con gusto las pruebas del amado y hasta encuentra en ellas deleites inefables; las picaduras de las abejas no duelen pensando en la dulzura de la miel; el jornalero sube con su enorme carga la penosa y larga escala durante todo el día, agobiado de fatiga y calor, pero sin darse cuenta de tales molestias, pensando en las dos pesetas que cobrará a la noche; el labrador soporta todo el año el calor y el frío, la miseria y el penoso trabajo, pensando en la era cuando llegue el tiempo de la cosecha. Así también el devoto, pensando en el cielo, soportará alegre el penoso trabajo de la vida devota y las privaciones de este mundo. — Necesidad de estas dos virtudes, el temor de Dios y la esperanza en su misericordia, para la vida devota, cuyo camino ha de recorrer el alma. Símil de la bestia, excitada a andar con el látigo y el pienso. Símil del niño, animado a ir a la escuela, con el doble acicate de las promesas de sus padres y las amenazas del maestro. — Esencia del temor: emoción dolorosa que sufre el alma, ante la sospecha de algún mal que le puede sobrevenir. — Cuatro motivos del temor saludable para la vida espiritual: la memoria de los pecados cometidos; el pensamiento del grave castigo merecido; la conciencia de la propia debilidad para soportarlo; la fe en la omnipotencia del Juez supremo. — Esencia de la esperanza: emoción de alegría que el alma siente al pensar en la bondad de Dios y al descansar en la amplitud de su misericordia. — Cuatro motivos de la esperanza saludable: la memoria de las buenas obras practicadas; el pensamiento de la recompensa prometida, superior a todo merecimiento; el recuerdo de las gracias y beneficios otorgados ya por Dios en esta vida, así en lo espiritual como en lo temporal, sin mérito de nuestra parte; la ponderación de la amplitud de su misericordia, que es anterior a su ira. — Dificultad de armonizar el empleo equilibrado de ambos impulsos, temor y esperanza, sin exceso ni defecto de uno u otro. El temor exagerado degenera en desesperación. La esperanza exagerada degenera en presunción. — Tres remedios para conseguir esa equilibrada armonía: 1°, meditación de las promesas y amenazas consignadas en los textos revelados; 2°, meditación de los ejemplares castigos impuestos por Dios a Lucifer, Adán, Noé, Abrahán, Moisés, Balaam, David, Jonás, etc., y de los casos ejemplares de perdón, en los cuales brilla la infinita amplitud de la divina misericordia; 3°, meditación de los premios y castigos que Dios tiene preparados para sus siervos en los cinco estados de la vida futura: muerte, purgatorio, juicio, infierno y paraíso. — La esperanza es más útil para el devoto que no ha llegado aún a la perfección; el temor lo es para los perfectos, de devoción sólida. — Diferencia entre la esperanza saludable y la vana presunción o fiducia: doble símil del que espera cosecha trabajando su campo y del que presume lograrla sin trabajar. — Exhortación final (pp. 53-60).

Capítulo 6° — Del paso sexto: las carcomas.

En el camino de la perfección, que el devoto empieza ya a recorrer, ofrécensele dos nuevos peligros: la *hipocresía* y la *vanidad,* que corrompen todo el mérito de la vida devota.

Carcoma 1ª: la hipocresía espiritual. — Cuatro daños que produce: la obra, hecha sólo por aparecer santo a los ojos de los hombres, merece de los ángeles custodios el más profundo desprecio, aun en esta vida, y de parte de Dios pública y solemne repulsa a los ojos de todos los humanos en el día del juicio; acarrea, además, la pérdida del cielo y la condenación al infierno. — La pureza de intención y la hipocresía espiritual se oponen mutuamente: aquélla es la voluntad de ganar la vida futura a costa de la vida presente, es decir, practicando la virtud por amor de Dios; la hipocresía, en cambio, es la voluntad de ganar la felicidad presente mediante las obras enderezadas a la vida futura. Dos clases de hipocresía: simple (que es la definida) y mixta, que consiste en querer lograr con las obras buenas la felicidad presente y la futura a la vez. La pureza de intención hace meritoria la obra buena, como la hipocresía la hace inaceptable para Dios, perdiendo todo su mérito. — La pureza de intención en las obras devotas externas e internas y en las obras indiferentes. Idem en las devociones supererogatorias. La intención pura antes de las obras, en las obras y después de las obras. Cuáles de éstas exigen una intención singular para cada una y en cuáles basta una sola intención para el mérito de todas. No es pura la intención del que obra bien para que Dios le premie con bienes temporales, a no ser que los busque como medios para servir a Dios más holgadamente y propagar entre las gentes la verdadera religión (pp. 60-63).

Carcoma 2ª: la vanidad espiritual. — Necesidad de evitarla por dos causas: porque priva de los auxilios de la divina gracia y porque destruye el mérito de la obra buena, según aquellas palabras de Jesús a sus apóstoles: «¡Cuántas lámparas las apaga el viento! ¡Cuántos devotos los corrompe la vanidad!» [1]. Esencia de la vanidad espiritual: gloriarse, infatuarse de las virtudes, atribuyendo su mérito y nobleza al propio valer y no a la gracia de Dios. — Origen de esta fatal ilusión en el espíritu del devoto: se debe a inadvertencia u olvido de la necesidad de la gracia. — La hipocresía es más dañosa, para el alma, que la vanidad espiritual. — Temas de meditación útiles para combatir la hipocresía espiritual: 1° Dios hizo las maravillas todas de la creación, tan sólo para que el hombre conociese al mirarlas que su Autor es omnipotente y sapientísimo. En cambio el devoto, por una miserable oración que hace, llena de defectos, no se satisface con que la vea Dios y por ella lo alabe y premie, sino que anhela además que lo vean y alaben los hombres. — 2° Es indiscreto y necio vender por monedas de cobre una piedra preciosa que valga miles de doblones. Esto mismo hace el devoto que, para lograr la alabanza de las gentes, pierde todo el infinito mérito de sus buenas obras. — 3° Si los hombres, cuyo elogio busca el devoto, supieran que éste no busca con su devoción otra cosa, lo despreciarían y se burlarían de su virtud. En cambio, si busca el elogio y el amor de Dios, de seguro que lo logrará. — 4° El que pudiendo con su propio esfuerzo hacerse grato a los ojos de un gran rey, anhela tan sólo agradar a un vil barrendero, da con ello muestras de necedad y de bajeza de aspiraciones. Eso mismo hace el devoto que con sus virtudes aspira a dar gusto a los hombres y no a Dios. Esto sin contar que, dando gusto a Dios, es más fácil y seguro agradar a los hombres, cuyos corazones están en la mano de su Creador. — Temas de meditación, útiles para combatir la vanidad espiritual: 1° El valor de la obra buena nace, no de su realidad física, sino de que sea acepta a los ojos de Dios; luego pierde todo valor si se hace por vanagloria. Una corta oración, una jaculatoria breve, valen físicamente menos que el trabajo diario de un jornalero que gana dos pesetas; y sin embargo, aceptadas por Dios, sirven para lograr una felicidad infinita. Un racimo de uvas vale en el mercado la sexta parte de una peseta; pero regalado a un rey y aceptado por éste con gusto, puede muy bien valerle al que se lo regaló mil doblones, sólo porque le cayó en gracia: en cambio, si se lo rechaza, vuelve otra vez al mísero valor que tiene en el mercado. — 2° El palaciego sirve a su rey noche y día en oficios bajos o molestos o pesados o peligrosos, por un salario que en sí es cosa vil y que además es, por su origen, de Dios y no del rey. En cambio Dios nos ha creado, nos conserva y nos colma de beneficios corporales y espirituales, temporales y eternos; y, sin embargo, cuando en su servicio hacemos una pobre y breve oración, llena de imperfecciones, por la cual El nos ha prometido un premio infinito, todavía nos envanecemos de ella. — 3° Si un rey, servido y honrado por príncipes y magnates, alabado por sabios y poetas, cortejado por grandes y jefes, admitiese benévolo en su corte a un vil campesino y le asignase un puesto entre sus servidores, acogiéndolo afable y mostrándose complacido con su servicio torpe e inurbano, todos dirían que otorgaba al campesino un alto honor, muy por encima de sus méritos; mas si el campesino se envaneciera de ese honor atribuyéndolo a su propia valía, todo el mundo lo trataría de imbécil. Esa misma es la estupidez del devoto envanecido de su perfección espiritual. — 4° Si ese mismo rey diera permiso a sus cortesanos para que le ofrecieran sus obsequios y, tras de presentarle riquísimas joyas, alhajas valiosas y tesoros espléndidos, avanzase el campesino con un cestillo de uvas o un manojo de verduras, y el rey lo acogiese benévolo y aceptase su pobre regalo recompensándolo magníficamente, habría que atribuir su conducta a pura generosidad y gracia de su parte; mas si el campesino se envaneciera de tal distinción, creyéndola efecto de sus propios méritos, se le debería tachar de loco y perturbado. Eso mismo hay que decir del devoto envanecido (pp. 64-67).

---

[1] Cfr. *Mat.*, VI, 22, 23; *Luc.*, XI, 34: «Lucerna corporis tui est oculus tuus..... Si autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit.» San Agustín interpreta este símil en el sentido de la intención de las obras.

Triple dificultad que entraña la empresa de salvar este paso, o sea, el evitar la hipocresía y la vanidad espiritual: 1ª Lo sutil y oculto de los móviles y estímulos de ambos defectos, que se filtran y deslizan en el alma, sin que adviertan su presencia más que los devotos expertos en psicología mística, vigilantes a toda hora y que estén siempre muy despiertos y sobre sí. — 2ª La grave ilusión a que exponen al alma, puesto que ambos vicios pueden destruir en un abrir y cerrar de ojos todo el valor y mérito de una larga vida de perfección espiritual; de modo que, mientras un simple buen pensamiento, limpio de hipocresía y vanidad, tiene a los ojos de Dios un valor infinito, en cambio, una larga vida, de setenta años, v. gr., sirviendo a Dios, resulta estéril, sin pureza de intención. No estriba la perfección en la muchedumbre de los actos de piedad, sino en su espíritu; no en la cantidad, sino en la calidad; no en lo exterior y aparente, sino en lo interno y oculto. Por eso dicen los maestros de espíritu que una sola perla vale más que mil abalorios de vidrio. No hay que ilusionarse creyendo que el mérito está en el mucho rezar y ayunar. No es el número, la duración y la muchedumbre de los actos lo que mira Dios. De nada sirven las nueces, aunque sean muchas, si están vacías, y es inútil elevar a grande altura los techos de una casa, si los cimientos no son sólidos [1]. — 3ª La enormidad del peligro que se corre en la empresa: Se trata, en efecto, de agradar a un Rey, infinitamente noble y perfecto, que nos ha colmado de infinitos beneficios, mediante actos de nuestra alma finita, imperfecta e inclinada al mal por naturaleza; es, pues, muy fácil tropezar, cometer un desliz, acoger un fugaz pensamiento de vanidad espiritual que manche la pureza de la obra devota y la haga inacepta a ese rey, a quien tanto debemos y cuya majestad y grandeza infinita tanto se merecen, que ni los ángeles, santos y profetas, alabándolo y glorificándolo de consuno en el cielo, son capaces de rendirle el tributo de adoración de que El es digno; y con ello perdamos una felicidad eterna o nos ganemos un castigo perdurable e insufrible. La escasa y aun nula valía de las obras humanas en servicio de Dios la han ponderado, por eso, con humildad saludable, los más grandes maestros de espíritu, convencidos de que ese reconocimiento es el mejor medio para hacerse gratos a Dios. Porque además hay que corresponder, con esas obras tan imperfectas, a las gracias recibidas; y por eso dicen los maestros que para el juicio del alma se pondrán de manifiesto tres libros, en los cuales estará el cómputo exacto de sus virtudes, de sus vicios o defectos y de las gracias recibidas; y por eso, finalmente, el Profeta enseña que sólo las obras buenas, exentas de vanidad e hipocresía e inspiradas en el puro amor divino, consiguen atravesar los siete cielos y ascender hasta la presencia de Dios, que las declara aceptas a sus ojos (pp. 67-70).

---

[1] Compárese el mismo símil usado ya por San Agustín en su *Serm. 10 de Verbo Domini:* «Magnus esse vis? a minimo incipe. Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? de fundamento prius cogita humilitatis. Et quantam quisque vult et disponit superimponere molem aedificii, quanto erit majus aedificium, tanto altius fodit fundamentum. Et fabrica quidem cum construitur, in superna consurgit: qui autem fodit fundamentum, ad ima deprimitur. Ergo et fabrica ante celsitudinem humiliatur, et fastigium post humiliationem erigitur.»

Resumen y exhortación final. — «En resumen, todo el negocio de este paso estriba en que, si bien lo examinas, y miras, de una parte, cuánto te importa agradar a Dios con tus obras, y, de otra parte, cuán poco valen las criaturas todas, cuán débiles son e ignorantes, comprenderás que no debes hacerles caso alguno ni preocuparte de que te alaben o no, de que te honren y distingan con su afecto y consideración, que nada te vale y de nada te sirve. Por otro lado, si miras a la vileza despreciable de las cosas de este mundo y a la rapidez fugaz con que desaparecen, comprenderás que no debes esperar de ellas premio alguno por tus buenas obras. Dile, pues, a tu alma: «¡Oh alma mía! La alabanza del Señor del universo y su agradecimiento es, sin duda, mejor para ti, que no las alabanzas de las criaturas impotentes e ignorantes, que ni conocen el valor real de tus actos, ni lo que te cuesta el realizarlos, ni tampoco alcanzan a medir el mérito de tus obras y de tus esfuerzos, pues es muy fácil que te juzguen inferior a quienes realmente estén mil grados por debajo de tus merecimientos o que te abandonen en la ocasión en que más necesitado te veas y se olviden de ti; y aunque así no te traten, ¿qué es lo que vas a sacar de su ayuda o a qué límite extremo alcanza su poder? Eso, sin contar con que ellos, como criaturas que son, están en las manos de Dios, que los gobierna como le place y los dirige a donde se le antoja. ¡Sé, pues, inteligente, alma mía, y no pierdas por ellos el mérito de tus buenas obras, tan precioso a los ojos de Dios, ni pierdas el elogio de Aquel cuyo elogio constituye toda nobleza y gloria, ni los dones de Aquel en cuyos dones toda riqueza estriba! Razón tuvo el poeta cuando dijo:

«¡Vana es la vigilia de los ojos que velan por mirar a otra cosa que a tu rostro,
e inútiles las lágrimas derramadas por cualquier desgracia que no sea la de perderte!»

Dí, después de esto, a tu alma: «¡Oh alma mía!, ¿qué es mejor para ti? ¿Un cielo eterno o los groseros deleites prohibidos de este bajo mundo y sus inútiles y caducas vanidades? En tus manos está el lograr aquella felicidad duradera y sólida con tus buenas obras. ¡No seas, pues, de tan bajas aspiraciones, ni de ideales tan poco nobles, ni de acciones tan viles! ¿No ves acaso cómo la paloma aumenta de valor y sube de precio, cuando es paloma mensajera, es decir, paloma celeste? Levanta, pues, también tus aspiraciones todas hasta el cielo y consagra tu corazón entero a Dios tan solo, en cuya mano está todo lo que existe, y no pierdas por una nonada cuanto lograste ganar con tus buenas obras. Porque si bien reflexionas y examinas los auxilios y gracias que Dios te ha otorgado para que realices esa obra de devoción de que te envaneces, advertirás que El comenzó, primero, por darte la capacidad para realizarla, es decir, el instrumento; después, apartó de ti los impedimentos para que a realizarla pudieses con toda libertad dedicarte; luego, te distinguió con su divina gracia y ayuda, facilitándote el esfuerzo y moviendo tu corazón a obrar; pero además, a pesar de que su infinita majestad y grandeza no necesitaba de ti ni de tu obra, y aunque para hacerla te prestó toda su ayuda, dignóse por añadidura otorgar, en obsequio tuyo y de tu mísera obra, elogios y recompensas que de ningún modo merecías; y finalmente, todavía se te muestra agradecido a tu devoción y te alaba por ella y te concede su amor. Todos estos beneficios, a su pura gracia se deben y no a otra cosa. Y si no, ¿de dónde te vendría el merecerlos, ni qué valor tendría por sí sola tu obra miserable y defectuosa? Haz, pues, memoria, alma mía, de la benevolencia de tu Señor generoso y compasivo, que tantos beneficios te ha otorgado para realizar esa obra, y avergüénzate de darle importancia y mérito por sí misma. Antes bien, puesto que a Dios corresponde todo el mérito en todo momento, no te ocupes, después de realizarla, más que en humillarte ante El y en suplicarle, rendido y fervoroso, que la acepte..... Porque si te otorga este último favor de aceptar esa tu exigua ofrenda, habrá colmado ciertamente su benevolencia y su gracia para contigo. Y entonces, ¡oh qué felicidad, qué reino, qué gloria, qué excelsitud y cuántos honores, bienes, tesoros y carismas no preparará entonces para ti! En cambio, si no la acepta, ¡oh qué ruina, qué engaño, qué fracaso! Ocúpate, pues, y preocúpate de este negocio.....» (pp. 70-71).

Capítulo 7º — Del paso séptimo: la alabanza y la gratitud.

Recorridas ya todas las etapas del camino de la devoción y logrado el objetivo de la vida espiritual, exenta de defectos e imperfecciones, no resta sino alabar a Dios por este beneficio y agradecérselo. Y esto, por dos motivos: 1º, para que Dios nos otorgue la gracia de la perseverancia en su servicio, que no se obtiene más que mostrándose el alma agradecida a los beneficios recibidos; 2°, para que Dios nos los aumente. Esta es la conducta que con su siervo sigue el señor prudente: si corresponde cumplidamente al beneficio concedido, le otorga otro, viendo que es de ello digno, y si no, le quita el que antes le dió [1].

Clasificación de los beneficios divinos en dos grupos: temporales o profanos y eternos o espirituales. Los temporales se subdividen en dos clases: los que reportan un provecho y los que evitan un daño: a los primeros pertenecen el organismo corpóreo, íntegro y sano, de una parte; y de otra, la satisfacción de los apetitos sensibles y necesidades físicas, a saber, la comida y bebida, el vestido, etc.; a los segundos pertenecen, por un lado, la gracia de estar exento de enfermedades graves y crónicas y, por otro lado, el beneficio de librarnos de desgracias físicas, ya provenientes de los agentes naturales, ya de los hombres o de las fieras, etc. Los beneficios eternos o espirituales son también de dos clases: positivos o gracias de dirección, y negativos o gracias de preservación: las gracias de dirección son la vocación a la fe islámica y a la doctrina ortodoxa y la vocación a la virtud; las de preservación son todas aquellas gracias por las cuales Dios preserva al hombre de la incredulidad, del politeísmo, de la herejía, del cisma y de toda clase de pecados.

Esencia de la gratitud y alabanza: aquélla, según ciertos maestros, es acto interno, opuesto a la ingratitud; ésta, la alabanza, es acto externo, opuesto al vituperio; mas para otros doctores, la gratitud implica también actos externos. Todos los ascéticos, sin embargo, convienen en que no hay gratitud a los beneficios divinos, si el alma y el cuerpo no evitan toda ofensa del Sumo Benefactor. En cuanto acto interno, la gratitud es un sentimiento de exaltación, respeto y veneración afectuosa para con el Benefactor, en justa correspondencia de sus beneficios, y tal, que ahogue en el alma todo deseo de disgustarle. Esto último es lo menos que se puede pedir: que no emplee el beneficiado los mismos beneficios recibidos, a guisa de armas para herir y ofender al bienhechor. Después, debe además influir la gratitud en una intensidad mayor del esfuerzo para practicar la virtud y servir con más solicitud al bienhechor.

---

[1] Compárese la parábola evangélica del señor y de los siervos, bueno y malo (*Luc.*, XIX, 12-26), que termina así: «Dico autem vobis quia omni habenti dabitur et abundabit; ab eo autem qui non habet, et quod habet auferetur ab eo.»

Materia u objeto de la gratitud. — Claro es que recae sobre los beneficios temporales y espirituales; pero se discute si debe y puede también recaer sobre las tribulaciones o desgracias temporales (enfermedad, pobreza, etc.). Dicen algunos maestros de espíritu que no, porque la gratitud tiene por materia las gracias, así como la paciencia versa sobre las desgracias; añaden que no hay desgracia temporal que no lleve aparejadas gracias concomitantes, sobre las cuales deberá recaer la gratitud del devoto; a Dios, en efecto, debemos muchos beneficios en toda tribulación: 1°, que esta tribulación no afecte a la vida espiritual de nuestra alma; 2°, que no sea más grave de lo que es; 3°, que nos preserve Dios del pecado de impaciencia contra la tribulación; 4°, que nos otorgue su recompensa eterna por soportarla resignados; 5°, que la tribulación sea pasajera y no permanente; 6°, que nos venga de manos de Dios, y no de la criatura; y aun en los casos en que la desgracia venga de las criaturas inmediatamente, también es beneficio divino el que esa tribulación sea, para el que la sufre, un mal físico y no un mal moral, mientras que lo contrario acaece a la criatura que la produce. Otros maestros de espíritu, y Algazel con ellos, sostienen que la gratitud puede y debe tener por materia directa las tribulaciones temporales, porque éstas ofrecen por sí mismas al devoto tan grandes ventajas e inefables ocasiones de provecho espiritual y tales compensaciones en sus consecuencias, que, en comparación de ellas, toda tribulación, por grave que sea, resulta una nadería. Es algo así como si te propinasen una repugnante pócima amarga, para curarte de mortal enfermedad, o si te sangraran o te aplicasen ventosas: la molestia y el disgusto sufrido se compensaría con la salud del cuerpo y el bienestar que lograrías después; de modo que el dolor de la sangría y el amargor de la pócima deberías reputarlo como una gracia extraordinaria y singular favor, aunque en su exterior forma y apariencia sean cosas repugnantes y contrarias a la natural inclinación del alma y del apetito, y por ello alabarías a quien te las aplicó y se lo agradecerías tanto como te fuese posible. Porque obsérvese que la gracia o beneficio no es un bien precisamente porque produzca deleite sensible y porque satisfaga los apetitos o instintos naturales, sino únicamente porque aumenta el grado de elevación del alma; y por lo tanto, si la desgracia sirve de causa ocasional para que el devoto crezca en nobleza espiritual y ascienda en grado por la escala de la perfección, será en realidad una gracia, aunque se la repute desgracia y tribulación por su apariencia externa.

Excelencia relativa de la gratitud y de la paciencia. — Algazel sostiene que en realidad esta cuestión es inútil, porque ambas virtudes son mutuamente inseparables: en esta vida de miseria no cabe estar libre de tribulaciones, y como la gratitud implica, según vimos, evitar toda ofensa o rebelión contra Dios bienhechor, resultará que el alma agradecida evitará la impaciencia en las tribulaciones que Dios le envíe, y será, por tanto, paciente (pp. 71-73).

Economía divina en la administración de su gracia. — Toda ella se cifra en los dos siguientes principios:

«*Principio 1º: Dios no otorga la gracia más que a quien conoce el valor de ella, y sólo conoce su valor el que la sabe agradecer*. Demuéstrase la tesis con aquel texto del Alcorán (VI, 53) en que pone Dios en boca de los infieles esta pregunta, a propósito de los creyentes: «— ¿Son éstos acaso aquellos a quienes Dios colmó de sus gracias?» Y responde el Señor: «— ¿Acaso no sabe Dios, mejor que vosotros, quiénes son los agradecidos?» En otros términos: pensaban aquellos necios que la gracia había de otorgarse tan sólo a quienes poseyeran más riquezas y fuesen de más noble y esclarecido linaje; por eso decían: «— ¿Cómo va a otorgárselas a esos pobres, mejor que a nosotros?» Y así, en tono de burla y desprecio, preguntaban: « — ¿Son éstos acaso aquellos a quienes Dios colmó de sus gracias?» A lo cual Dios les contesta con esta sutil y clara frase: «— ¿Acaso no sabe Dios, mejor que vosotros, quiénes son los agradecidos?» Respuesta que presupone implícito este razonamiento: el Señor generoso otorga su gracia tan sólo a quien conoce el valor de ella, y sólo conoce su valor el que la acoge con toda su alma y su corazón y la prefiere a todas las otras cosas de este mundo, sin preocuparse de ellas, y que además no se cansa de permanecer a la puerta de su Señor rindiéndole el tributo de su agradecimiento. Y como desde toda la eternidad sabíamos (dice Dios) que estos pobres conocerían el valor de esta gracia y la agradecerían, por eso fueron más dignos de recibirla que vosotros, sin que para nada hayamos atendido a vuestras riquezas, propiedades, honores mundanos, familia y noble alcurnia; en cambio vosotros diputasteis por gracia mía tan sólo al mundo y sus vanidades, a la fama y al alto linaje, y no a la religión, la ciencia y la verdad y al conocimiento de estas tres cosas; sólo aquéllas otras estimábais y de ellas os enorgullecíais. ¿No veis acaso cómo vosotros mismos no aceptábais apenas esas gracias espirituales, la religión, la ciencia y la verdad, sino en cuanto que os reportaba algún provecho temporal aquel que os las traía? Y eso era síntoma evidente de que las despreciabais y hacíais de ellas poco caso. En cambio, estos pobres se mataban por ellas y consumían todas sus energías en su honor, sin preocuparse de lo que con ello perdían de las cosas de este mundo, ni tampoco de quienes por ello les trataban como enemigos. Por eso debéis comprender que ellos conocían el valor de esta gracia y que en sus corazones había arraigado de tal modo la idea de su importancia, que estimaban en nada la pérdida de toda cosa, fuera de ella, soportaban gustosos todas las tribulaciones precisas para obtenerla, y consumían la vida entera en agradecerla. Por eso fueron juzgados dignos de esta sublime gracia, de este inmenso beneficio, en los decretos de mi presciencia, y se la otorgué a ellos, mejor que a vosotros.»

«Después de esto, afirmo — añade Algazel — que, conforme a esa misma economía o ley, distribuye Dios también sus gracias espirituales, la ciencia y la devoción, entre los creyentes. En efecto, siempre te encontrarás con que aquellos que las reciben son realmente los que mejor conocen su valor, los que más importancia les dan, los que más trabajan por adquirirlas, los que más las veneran, los que más se esfuerzan por agradecerlas. En cambio, aquellos a quienes Dios las niega, son siempre los que ponen poco empeño en lograrlas y poco entusiasmo en reconocer su importancia. Si el sentimiento de respeto y veneración, que en los corazones de los sabios despierta la ciencia y en los de los devotos la devoción, existiese asimismo en los corazones del vulgo y de la plebe, de seguro que no preferirían éstos sus profesiones serviles a la ciencia y a la devoción y encontrarían fácil abandonar aquéllas para consagrarse a estas últimas. ¿No ves acaso al jurisconsulto, cuando logra vencer las dificultades de resolución de un problema canónico intrincado, cómo descansa su corazón, cómo se llena de alegría, cuánta importancia le da al hecho de haber encontrado una solución al problema, hasta el punto de que, si se hubiese encontrado mil doblones, es fácil que no se habría alegrado tanto? Y eso que, a veces, el estudio religioso le ha preocupado un año entero, o diez o veinte o más, sin que tan prolijas investigaciones le hayan fastidiado ni parecido largas y enojosas, hasta que Dios por fin le otorga la luz para comprender el problema, y entonces aquel sabio estima aquella luz como el más grande beneficio y la gracia más considerable, creyéndose por ella más rico que todos los ricos y más noble que todos los nobles. En cambio, puede ser que ese mismo problema sea explicado con toda claridad ante un hombre del vulgo profano o ante un estudiante haragán, que se crean poseer el mismo afán del sabio por saber e igual amor a la ciencia, y, sin embargo, no presten atención alguna al problema y hasta se aburran o duerman si la explicación es un poco larga, o que, aun en el caso de que la entiendan, no les parezca ninguna gran cosa. Asimismo, el que sinceramente se convierte a Dios, ¡cuánto trabaja, cuánto esfuerzo pone en disciplinar su alma, en purgarla de los bajos apetitos y deleites sensuales, en refrenar todos sus miembros, así en el movimiento como en el reposo, por ver de lograr que Dios le conceda el practicar dos simples genuflexiones con todos los requisitos espirituales y pureza de intención! ¡Cuán profundamente se humilla en la presencia de Dios, por si puede lograr que Dios le otorgue el favor de un breve rato de familiar coloquio con El, dándole a gustar los deleites del amor puro y de la dulzura espiritual! ¡Y si eso que ansía lo consigue una sola vez en un mes, menos aún, en todo un año o en su vida entera, lo considerará como la mayor gracia y el más preciado beneficio! ¡Y cuánto no se alegra entonces y cómo da gracias a Dios, sin hacer caso de las pruebas y mortificaciones que ha tenido que soportar antes, ni de las vigilias que ha pasado, ni de las privaciones que se ha impuesto! Mira ahora, en cambio, al que se hace la ilusión de que aspira a la vida devota y de que desea lograr algún fruto en ella, y verás que si, para obtener aquel mismo breve rato de devoción sensible y de puro amor divino, necesita privarse de un bocado de su cena o reprimir una palabra inútil o negar a sus ojos una hora de sueño, no lo hará con gusto su alma ni experimentará contento su corazón. Y si por rara casualidad le acaece alguna vez lograr aquella devoción sensible, no la estimará gran cosa ni se apresurará a dar gracias a Dios por ella. En cambio, su regocijo será extraordinario y su agradecimiento a Dios repetido y sus alabanzas bien públicas, cuando le ocurra encontrarse por casualidad una peseta, o enderezársele un asunto torcido, o sentarle bien un plato suculento, o pasar en cómodo lecho un largo rato sin sentir molestia corporal alguna. Entonces sólo, es cuando exclamará: «¡Loado sea Dios! ¡De su bondad me ha venido esta gracia!.....» Así pues, ten entendido que jamás te verás privado de un bien que ardientemente desees conseguir, si no es por culpa de ti mismo. Esfuérzate siempre en reconocer el valor e importancia de la gracia divina y en otorgarle los honores que le corresponden, y de seguro que te harás digno de ella y acreedor a que Dios te la otorgue. Y lo que es más: después de habértela dado, te la conservará, según vamos a ver.»

«Principio 2°: Dios no niega su gracia más que a quien no conoce el valor de ella, y el que no conoce su valor es el ingrato que la niega y que a ella no corresponde con agradecimiento. Demuéstrase la tesis con aquel texto del Alcorán (VII, 174-175): «Recítales la historia de aquel a quien le hicimos ver nuestros

prodigiosos signos y que de ellos se apartó para seguir a Satán, y por eso fué uno de los extraviados. Mas, si hubiésemos querido, seguramente le habríamos elevado mediante nuestros signos.» Estas palabras de Dios equivalen, glosadas, a decir: «Nosotros hemos otorgado a ese siervo grandes gracias y considerables ayudas para su vida espiritual, haciendo que alcanzase un alto grado de perfección y un importante puesto en nuestra corte, mediante el cual viniese a ser noble a nuestros ojos, honorable y grande en nuestra presencia; pero él ha desconocido la importancia y valor de nuestra gracia, se ha inclinado hacia el mundo vil y despreciable y ha preferido la satisfacción de sus apetitos bajos y groseros, sin saber que el mundo todo no es comparable, a los ojos de Dios, ni siquiera con la más pequeña de sus gracias espirituales, ni vale para El lo que vale un ala de mosquito. Es, pues, como el perro que no distingue entre la honra y el descanso o el desdén y la fatiga, ni son para él cosas diferentes el alto rango y la nobleza o la baja condición y la vileza: en una como en otra situación, siempre e igualmente, el perro respira jadeante con la lengua fuera, y toda su gloria y bienestar la pone en un mendrugo de pan que se coma o en un hueso que le arrojen de la mesa, dándosele lo mismo que lo sientes en un trono contigo, como que lo dejes echado en tierra ante ti y en medio de la basura; toda su aspiración, su gloria y su bienestar a eso se reducen. Del mismo modo, ese mal siervo (sigue diciendo Dios), como ignora el valor de nuestra gracia y desconoce el mérito de la altísima honra que le hemos otorgado, porque su vista interior está embotada, y como por eso mismo no ha sabido portarse con la buena educación que exigía el puesto de confianza en que le habíamos colocado, ya que apartó su atención de nosotros y de nuestra gracia para ocuparse en las cosas del mundo despreciable y en sus groseros deleites, por eso le hemos mirado con ojos de severo juez y, citándolo ante el tribunal de la estricta justicia, hemos ordenado que se le aplique con todo rigor la fatal sentencia de privarle de todos nuestros honores y carismas, arrancando de su corazón nuestro conocimiento, y despojándolo de todos los favores y gracias que le habíamos regalado, lo dejamos desnudo y lo echamos como a perro apedreado, como a demonio maldito y rebelde.»

«Después de esto — añade Algazel — te bastará con el símil de un rey que colma de honores a un siervo suyo, vistiéndolo con la túnica propia de sus favoritos, tratándolo con intimidad, poniéndolo por encima de todos sus servidores y chambelanes y ordenándole que no se separe de su puerta. Luego, manda construir para él en otro lugar magníficos alcázares y alzar en ellos tronos y mesas para banquetes y prepararle doncellas y esclavos, a fin de aposentarlo allí como a príncipe en su trono, servido y honrado, cuando regrese del palacio después que termine su servicio. Entre este servicio de su rey y la subsiguiente situación de príncipe, no ha de mediar más tiempo que una hora del día o aún menos. Ahora bien: si este siervo viese al lado de la puerta de su rey a un arriero o mozo de mulas comiendo pan, o bien a un perro royendo un hueso, y se distrajese del servicio de su rey por mirarlos y dirigirse hacia ellos y, sin acordarse para nada del honroso cargo que ejerce ni de la librea que viste, se fuese al arriero y le tendiera la mano para pedirle un mendrugo de pan o disputase al perro su hueso, dando muestras de envidiar la condición de ambos y de estimar en mucho lo que poseen, ¿no diría acaso el rey, cuando lo viera en tal guisa: « — Este hombre es un insensato, de condición vil y de aspiraciones groseras, incapaz de apreciar el valor de nuestra generosidad y el mérito de los honores que le hemos dispensado al vestirle nuestra gloriosa librea, al acercarlo a nuestra intimidad, sin contar los gastos que hemos hecho en su obsequio, los tesoros que le hemos preparado, los favores especiales que de todo género le tenemos dispuestos? En verdad que este hombre es un descortés, de ideales rastreros, de supina ignorancia y de exigua discreción. ¡Despojadle de su librea y arrojadlo fuera de palacio!» «Pues ésta y no otra — prosigue Algazel — es la condición del sabio, cuando se inclina hacia las cosas de este mundo, y la del devoto, cuando sigue el impulso de las pasiones: después de haberle honrado Dios con la gracia de su servicio y con el conocimiento de sus favores, de su ley y de sus decretos, no ha reconocido la importancia y valor de su gracia, sino que se ha convertido hacia la cosa más vil y despreciable a los ojos de Dios, deseando conseguirla, ansiando poseerla, estimándola en más y amándola con más fervor que todas aquellas sublimes gracias de la ciencia y la devoción con que Dios le distinguió. Y eso mismo ocurre también con el devoto a quien Dios distingue con sus variados favores de ayuda para el bien y de preservación contra el mal, a quien adorna con las gracias iluminativas necesarias para servirle y adorarle, a quien mira con ojos de misericordia en casi todos los instantes y de cuya belleza espiritual sus mismos ángeles se enorgullecen, porque el Señor le ha elevado a los más altos cargos de preeminencia y de autoridad en su corte, otorgándole además la dignidad de intercesor, con que distingue a sus más íntimos y caros servidores, hasta tal extremo, que si le llama, en seguida le escucha y atiende, y si le pide, generoso le otorga cuanto quiere, y si intercede por alguien de este mundo, benévolo acoge sus súplicas en favor del recomendado, y si en su nombre jura para justificarse ante los hombres, El hace que brille la inocencia de su siervo, y si a las mientes le viene cualquier deseo, satisfáceselo sin tardanza, antes de que con la lengua se lo pida. Ahora bien, si un devoto como éste llega a desconocer la valía de esas gracias; si no se hace cargo de la importancia del rango a que Dios lo elevó; si de El se aparta para seguir tras de un deleite sensual, grosero e impúdico o tras de un mezquino don de las viles cosas de este bajo mundo, caducas y perecederas, sin volver sus ojos hacia aquellos otros carismas, honores, dones, gracias y regalos, y lo que es más, ni siquiera hacia el magnífico galardón, hacia la felicidad amplísima y duradera que para la vida futura le tiene el Señor prometida y preparada....., ¡oh qué alma tan vil tendrá!, ¡oh qué siervo tan malvado será!, ¡oh si supiera a qué peligro tan grave se expone!, ¡oh si comprendiera cuán abominable atrocidad comete! ¡Pidamos a Dios misericordioso y benigno que nos auxilie con la virtud de su gracia y la amplitud de su misericordia! Y por tu parte, ¡oh hombre!, obligado estás a poner todo empeño en conocer la importancia de la divina gracia, y una vez que Dios te la conceda, guárdate muy mucho de volver tus miradas hacia el mundo y sus vanidades; pues si tal hicieres, ten por seguro que no será sin cierto menosprecio de la amistad divina que sus gracias espirituales te han granjeado» (pp. 73-74).

Exhortación final a la gratitud por la gracia del islam, base de todas las gracias saludables, y demostración de que sin ese agradecimiento no se logra la gracia de la perseverancia final (pp. 75-76).

Epílogo. — Contiene varias cuestiones. *Cuestión 1ª:* «Si el camino de la devoción es tal y como se acaba de describir, seguramente que serán muy pocos los que se consagren al servicio del Señor y contados los que arriben a la meta. Porque ¿quién tendrá fuerzas suficientes para cumplir con tantos y difíciles requisitos, reglas y condiciones?»

Respuesta. — «Pocos son, en efecto, los devotos que, según Dios mismo dice, cumplen con el requisito de la gratitud; pero eso no quita para que el camino de la devoción sea empresa fácil a aquel a quien Dios mismo se lo facilita. Al hombre, por su parte, le incumbe la tarea de trabajar, de esforzarse. A Dios le toca el dirigir. De modo que si el siervo, siendo como es tan débil, pone de su parte el esfuerzo que le incumbe, ¿qué no hará, de la suya, el Señor omnipotente, rico, generoso y compasivo?»

Cuestión 2ª — «Mas la vida es breve y los pasos que hay que dar en el camino de la devoción son largos y difíciles. ¿Cómo, pues, quedará tiempo bastante a llenar esos requisitos y a recorrer esos pasos?

Respuesta. — «A la verdad, largos son éstos y difíciles las condiciones que hay que cumplir; pero cuando Dios escoge a su siervo, le abrevia lo largo y le allana lo difícil, hasta tal punto, que, después de recorrerlo, exclama: ¡Cuán cerca estaba la meta!, ¡cuán corto era el camino!, ¡cuán fácil y llana es esta empresa! Por eso resulta que hay devotos que emplean setenta años en recorrer todas las etapas, mientras que a otros les cuesta sólo veinte, diez o uno, y los hay que en un mes, en una semana o en una hora las salvan todas. Es más: hay quienes en un breve instante, en un abrir y cerrar de ojos, recorren todo el camino, por gracia especial y distinguida predestinación de Dios. En cambio, los que, a falta de esta providencia especial y divina elección cuentan sólo con su propio esfuerzo, tienen que consumir, a veces, setenta años en recorrer una sola etapa, sin lograr salvarla. Y éstos son los que claman y gritan: ¡Cuán duro y arduo es este camino!, ¡cuán difícil y penoso este negocio! De modo que la empresa toda estriba y se reduce a un solo principio: la predestinación de un Dios sabio, justo y providente.»

Cuestión 3ª — «Mas ¿por qué Dios distingue a uno con su gracia especial y se la niega a otro, si ambos a dos participan en común del yugo de su servidumbre y devoción?»

Respuesta. — «A través de los velos que ocultan la Majestad divina, la voz de un celestial heraldo contesta a gritos: «¡Guarda corrección y reconoce el misterio de la soberanía y la esencia de la esclavitud! ¡A Dios no se le pregunta por qué obra!.....» Pero, además, ten presente que en este problema toda la solución estriba en advertir que el camino de la devoción, largo o corto, no es como las distancias materiales que los hombres recorren físicamente con los pies y que por eso las salvan más o menos pronto, según la energía o debilidad de sus fuerzas físicas. Es tan sólo un camino espiritual, que el corazón humano recorre y cuyas etapas salva mentalmente, es decir, con actos de su espíritu, con actos de fe y de vista interior. Su raíz u origen es una luz celestial y una mirada divina que cae sobre el corazón del devoto: con ella alumbrado mira, y ve de un golpe, tal como es en sí realmente, el negocio entero de su vida, presente y futura. Pero sucede que, a veces, esta luz el devoto la busca cien años y no la encuentra; ni siquiera topa con rastros de ella; y esto es debido a error en la búsqueda y a tibieza en el empeño y a ignorancia del camino. Otro, en cambio, la encuentra en cincuenta años, y otro en diez, y otro en un día y otro en una hora y otro en un instante, por providencia especial de Dios. El es el árbitro de la gracia, y al siervo le incumbe el esfuerzo.....» (pp. 76-78).

Cuestión 4ª — «Pero entonces ¡cuán grave es el peligro que se corre y cuán terrible esta empresa y cuánto esfuerzo necesitará poner en ella este débil siervo! Y a la postre, ¿para qué tanto trabajo, tanto esfuerzo, tantas condiciones como tiene que cumplir?»

Respuesta. — «Verdad dices ¡por vida mía! al decir que la empresa es terrible y el peligro grave. Dios en su revelación y el Profeta y los antiguos ascetas del islam asimismo lo afirmaron explícitamente. El negocio, en efecto, es grave, como dices, y hasta es más grave y terrible de lo que tú mismo sospechas y piensas; pero es un negocio previsto y predeterminado en la eterna sabiduría y en los decretos de la divina providencia; y por lo tanto no le queda al siervo más recurso que consumir generoso sus energías todas en el servicio de su Señor, acogerse a su ayuda e implorar de continuo con humildad y fervor su auxilio, para ver si así es fácil que Dios se apiade de él y por su gracia lo salve. Por lo que atañe a tu pregunta «y ¿para qué tanto trabajo?», diré que es una pregunta que arguye en ti enorme ligereza, pues, antes que preguntar eso, sería más justo que dijeses: «y todo ese trabajo ¿qué vale en comparación de lo que el hombre trata de lograr con él?» ¿Sabes, si no, qué es lo que el siervo de Dios busca? Pues lo menos que busca son, en suma, dos cosas: una de ellas, la *salvación* en esta morada y en la futura; y otra, el *dominio* en ambas moradas. La salvación en este mundo, quiere decir, la liberación de todas las calamidades, tribulaciones y desgracias que las cosas de este mundo implican; y la salvación en la vida futura significa liberarse de la eterna condenación, o entrar sano y salvo en el cielo. Y todo esto ¿es acaso despreciable cosa? En cuanto al dominio, que es la eficacia de la voluntad y del libre albedrío en los actos humanos, realmente lo logran en este mundo los amigos y elegidos de Dios, los que gustosos se conforman con sus decretos; con el mismo pie caminan por tierra y por mar; piedra y arcilla son para ellos el oro y la plata; hombres y genios, bestias y pájaros, a su mandato obedecen, y toda cosa que quieren se les realiza, porque no quieren sino lo que quiere Dios, y lo que Dios quiere, es; a ninguna criatura temen y toda criatura les respeta; a nadie sirven sino a Dios, y todos los seres, excepto Dios, a ellos les sirven. ¿Dónde lograrán los reyes de este mundo ni la milésima parte de este grado de dominio?..... Por lo que toca al dominio de que los amigos de Dios gozarán en la vida futura, el mismo Dios lo califica de grande, y tú sabes perfectamente que este mundo de acá abajo, aun tomado en su totalidad, es bien poca cosa, y que su duración, desde su origen hasta su fin, es bien corta, y que la porción que de esta cosa, breve y exigua, cada uno de nosotros logra, es igualmente escasa; pero además, cada uno de nosotros gasta luego su dinero y su vida para ver si puede conquistar una exigua cantidad de esa cosa tan pequeña y para una brevísima duración; y si lo logra, se da por bien contento y satisfecho, sin importarle mucho el dinero que gastó y la vida que consumió..... Por consiguiente, el que trate de conquistar aquel gran dominio, en la morada de la felicidad eterna y permanente, ¿cuál deberá ser su estado de ánimo? ¿Deberá dar mucha importancia al esfuerzo que le represente una oración de dos genuflexiones o al gasto de dos pesetas o a la vigilia de dos noches en servicio de Dios? De ningún modo; antes bien, si dispusiese de mil veces mil almas, mil veces mil espíritus, mil veces mil vidas, como la presente, y aún más y de mayor duración, y las consumiese todas en la conquista de ese precioso ideal de sus anhelos, aún sería poco; y si después de todo lo lograba, aún sería afortunada ganancia y excesivo lucro el que obtendría, superior con mucho a lo que le costó. ¡Despierta, pues, ¡oh desgraciado!, del sueño propio de los negligentes!»

«Yo he examinado los dones que Dios otorga a su siervo, cuando le obedece y se somete a su servicio y sigue este camino espiritual toda su vida, y he encontrado que en suma son cuarenta carismas y honores: veinte en esta vida y veinte en la futura.»

Los veinte de esta vida son: 1° Que Dios se acuerda de él y lo elogia. — 2° Que le muestra reconocimiento y respeto por su servicio. — 3° Que le ama. — 4° Que es su procurador o gerente en todo negocio. — 5° Que es su fiador, en cuanto atañe a su sustento, proveyéndole en todo instante, sin esfuerzos ni apuros de su parte. — 6° Que es su ayuda, suficiente a librarle de todo enemigo y a defenderle contra todo mal. — 7° Que es su familiar y fiel amigo, sin que pueda temer que lo abandone, ni que su afecto hacia él cambie o se altere. — 8° Grandeza de alma, jamás envilecida por doblegarse a la servidumbre de las cosas del mundo o a los grandes de la tierra; es más: ni siquiera encuentra satisfacción en que los príncipes y magnates le sirvan. — 9° Alteza de aspiraciones: tiénese a menos de encenagarse en las inmundicias del mundo y sus secuaces, sin prestar jamás atención a sus vanas seducciones y pasatiempos, al modo como los varones sesudos desprecian los juegos pueriles y femeninos. — 10. Riqueza o satisfacción espiritual: es más rico que todos los cresos de la tierra, pues siempre está satisfecho y a sus anchas, sin que le sobresalten accidentes de fortuna ni privación alguna le preocupe. — 11. Luz del corazón, con la cual alcanza a penetrar en el conocimiento de ciencias, misterios y sabidurías, que los demás no logran ni parcialmente, aun con intenso esfuerzo y larga vida. — 12. Alegría y serenidad del espíritu: su pecho no se angustia por ninguna desgracia o tribulación temporal, ni su corazón se desanima ante las maquinaciones y malas artes de los hombres. — 13. Veneración y respeto que su persona infunde en los corazones todos: buenos y malos le reverencian y tiranos y déspotas le temen. — 14. Amor que hacia él inspira Dios en las almas: los corazones todos se ven como atraídos a amarle y las almas todas sin excepción siéntense sometidas a honrarle y engrandecerle. — 15. La bendición de Dios sobre todo lo que le pertenece: su persona, sus palabras, sus actos, sus vestidos y los lugares que habita; hasta el polvo que sus pies huellan, hasta el sitio en que una sola vez se sienta, hasta el hombre que un solo momento lo acompaña o lo ve, son objeto de la universal bendición. — 16. El dominio de la tierra y del mar, hasta tal punto, que si quiere, marcha por el aire o camina sobre las aguas o recorre la superficie toda del globo en menos de una hora. — 17. El dominio de los animales, fieras, bestias salvajes, reptiles venenosos, etc.: las más feroces bestias le dan muestras de amor, moviendo la cola y mirándole afectuosamente. — 18. La posesión de las llaves de la tierra: doquiera que con su mano golpea, aparece un tesoro, si lo desea; doquiera que su pie pisa, surge una fuente, si la necesita; doquiera que acampa, una mesa dispuesta se le ofrece, si así lo quiere. — 19. El crédito y prestigio en la corte del Señor de la Gloria: las gentes esperan ser benévolamente acogidas por Dios, mediante su recomendación, que procuran recabar sirviéndole, e impetran de Dios la satisfacción de sus necesidades por intermedio de su crédito y favor. — 20. Dios atiende sus súplicas: no pide cosa que no le otorgue, ni intercede en favor de alguien que no sea atendido; si en el nombre de Dios jura, Dios confirma con los hechos todo cuanto quiere; hasta el punto de que le basta hacer seña con su mano a un monte, para que éste desaparezca, sin necesidad de pedirlo a Dios con la lengua [1]; y si por las mientes le pasa una cosa cualquiera, se le realiza, sin necesidad ni aun de indicarla con la mano. Estos son los dones o carismas del devoto en esta vida.....

Los carismas de la vida futura son: 21. Dios le hace fácil, ante todo, la agonía de la muerte, hasta el punto de que algunos la pasan como si tragaran un sorbo de agua dulce. — 22. Dios le otorga en aquel crítico instante la firmeza inconmovible en la fe y confesión de los misterios, tan ansiosamente anhelada en esta vida y con tanto temor y llanto pedida. — 23. Dios le infunde tranquilidad y regocijo, dándole sus albricias y su beneplácito y la garantía de la paz del alma, exenta de todo temor para lo futuro y de toda tristeza por lo pasado. — 24. La vida eterna en el cielo y la proximidad a Dios. — 25. La glorificación de su espíritu y de su cuerpo: de su espíritu, misteriosa y secretamente, por virtud de los dones, gracias y favores con que Dios lo adorna, exaltándolo por encima de los ángeles de los cielos y de la tierra; de su cuerpo, en público, por medio de los honores que en su entierro y funerales se le tributan por los fieles. — 26. Inmunidad de todos los temores que acompañan al juicio particular del alma. — 27. Inmunidad del interrogatorio y castigo del sepulcro, antes del juicio universal. — 28. La compañía de los santos en el paraíso antes de la resurrección. — 29. Gloriosa resurrección del cuerpo, lleno de esplendor y adornado de túnica y corona. — 30. Brillo y blancura inmaculada del rostro. — 31. Inmunidad de los terrores del juicio final. — 32. Recibirá en su diestra el documento que acredite su salvación. — 33. No será sometido a examen o lo será muy secretamente. — 34. La prueba de la balanza le será favorable. — 35. Será abrevado por el Profeta con el agua de su estanque, de la cual un solo sorbo apagará su sed por toda la eternidad. — 36. Pasará el puente del *ṣirāṭ,* sin que el fuego le moleste siquiera. — 37. Intercederá por los pecadores, lo mismo que intercederán los profetas y enviados de Dios. — 38. Disfrutará eternamente de la posesión del paraíso. — 39. Gozará de la máxima complacencia de Dios. — 40. Gozará del encuentro del Señor, en forma indescriptible (pp. 78-80).

---

[1] Cfr. *Mat.*, XVII, 19.

Recomendación final. — «Habéis de saber que el devoto necesita en suma cuatro cosas: ciencia, virtud, pureza de intención y temor. Primero, conocer el camino, pues si no lo conoce, andará ciego; segundo, practicar lo que conoce, pues si no, andará velados los ojos; tercero, obrar con pura intención, pues si no, andará engañado; cuarto, temer siempre y precaverse contra los peligros espirituales, hasta que encuentre la seguridad, pues si no, se extraviará.»

XII.—MIᶜRĀŶ

La ascensión de los caminantes (معراج السالكين). El Cairo, Imprenta al-Saᶜāda, 1343 héjira (= 1924 de J. C.). Consta de 99 páginas en 4° menor. Inserto en la edición colectiva titulada *Farā'id al-la'ālī,* formada con este opúsculo y los titulados *Minhāŷ al-ᶜārifīn* y *Rawḍat al-ṭālibīn,* apócrifos. Es posterior al *Miškāt,* al cual cita (p. 70). Cita también su *Risālat al-aqṭāb* (pp. 75, 96), que no consta como suya por otras fuentes. Se compone de un prólogo y siete partes, tituladas «ascensiones».

ANÁLISIS

Prólogo. — Explica el autor las razones que le han movido a escribir este opúsculo, para atender al ruego de un hermano espiritual que le había pedido le ilustrase acerca de las nuevas doctrinas de algunos devotos ignorantes que, llevados de su indiscreto celo ortodoxo, condenaban como peligroso para la fe el estudio de la lógica, aritmética, geometría y astronomía. Algazel, con este motivo, hace aquí breve historia de estas ciencias, prolegómenos de la filosofía, y dice que «la lógica fué paulatinamente, a través de los siglos, organizándose y depurándose, hasta la época de Platón, que le dió un orden sistemático más perfecto y fijó la diferencia entre los razonamientos sofísticos y polémicos. Siguió después sus pasos su discípulo Aristóteles, que organizó las materias relativas al arte de la demostración apodíctica, además de corregir y ordenar en ocho libros la lógica entera. Así también, los filósofos extrajeron la astronomía y la geometría del libro titulado *Sindhind*[1]». No hay razón que justifique la enemiga contra estas ciencias, ya que sus principios universales y muchos de sus corolarios sirven de reglas y premisas para la metafísica o ciencia de Dios. Seguidamente Algazel clasifica en siete grupos a los hombres, por la actitud respectiva que adoptan frente al credo del islam: 1°, los que lo aceptan pasivamente, sin formarse idea alguna de su contenido y sin poner en práctica sus preceptos, como los rudos árabes y persas, que viven como las bestias; 2°, el vulgo de los fieles, que creen en el islam por la sola autoridad de sus padres y maestros y lo practican; 3°, los que con su razón examinan los artículos de la fe y tratan de demostrar su verdad, como lo hacen la mayoría de los teólogos *mutakallimūn* ortodoxos; 4°, los que, dentro del grupo anterior, ascienden hasta el grado de la certeza plena en su asenso a los dogmas; 5°, los que, creyendo como los anteriores en la verdad del islam, profesan acerca de Dios y de sus atributos opiniones heréticas; 6°, los que añaden a esas opiniones otras que ya deben tacharse de infidelidad, v. gr., la verdad de la inspiración de los profetas, que los filósofos niegan; 7°, los que, aparentando profesar el islam, son, en su interior, verdaderos ateos (pp. 2-7).

Ascensión 1ª — Explícase el significado de la voz «ascensión»: al mundo metafísico, que es invisible, asciende el alma por el conocimiento del mundo físico y especialmente del hombre, cuyas maravillas denuncian la existencia de Dios y sus atributos. — Los tres elementos del hombre: alma, espíritu y cuerpo. — Anatomía del cuerpo humano (pp. 8-22).

Ascensión 2ª — Pruebas de la existencia, naturaleza e inmortalidad del alma. — Sus diferentes facultades cognoscitivas y motrices. — El alma es sustancia incorpórea. — El alma no se aniquila, sino que sobrevive al cuerpo (pp. 22-37).

---

[1] Masʿūdī, en sus *Praderas de oro* (I, 150), dice que el *Sindhind* o *Siddhanta*, redactado en la India por un congreso de sabios, a ruegos del rey Brahma el Grande, y precedente del *Almagesto* y de las *Tablas astronómicas,* fué traducido al árabe por orden del califa al-Manṣūr (cfr. *ibidem,* VIII, 291).

Ascensión 3ª — Origen temporal de los cuerpos físicos y de las esferas celestes. — Doctrina de los filósofos acerca de las inteligencias y la esferas, de sus efectos sobre el mundo sublunar y de las mutuas relaciones de sus movimientos. — Crítica de esta doctrina: Dios conoce los universales y los singulares, con una ciencia que no se sobreañade a su esencia, sino que con ésta se identifica; Dios quiere con voluntad eterna y eficaz (pp. 38-68).

Ascensión 4ª — Dios es la luz de cielos y tierra. — Doctrina de Algazel sobre este punto, copiada en resumen de su libro titulado *Miškāt*, al cual cita (pp. 68-72).

Ascensión 5ª — Naturaleza y realidad de la inspiración profética. — Opinión de los filósofos, que admiten su realidad, pero la explican por causas naturales. — Doctrina ortodoxa sobre el milagro y el vaticinio (pp. 73-75).

Ascensión 6ª — Los textos revelados sobre la vida futura se dividen en susceptibles de interpretación alegórica y refractarios a ella. Ejemplos (pp. 75-78).

Ascensión 7ª — Explícase la naturaleza de la muerte y se dilucida si es perfección o imperfección y a qué obedece el temor que inspira. — Aplicación de la doctrina a la vida y muerte de los astros y esferas celestes, así como también a los cuatro elementos (pp. 78-90).

Epílogo. — Clasificación de las ciencias y de los métodos lógicos, como propedéutica para el conocimiento de Dios (páginas 90-99).

XIII — MIŠKĀT

Epístola de la lámpara de las luces (رسالة مشكاة الأنوار). El Cairo, Imprenta al-Saᶜāda, 1325 héjira (= 1907 de J. C.). Primera edición, inserta en una colección de opúsculos de Algazel y de su hermano Abū-l-ᶜAbbās Aḥmad. La epístola ocupa las pp. 31-60 de la colección [1]. Cita Algazel en este opúsculo otros tres suyos: *Miᶜyār* (p. 35), *Miḥakk* (p. 35) y *Maqṣad* (p. 40). Consta de un *prólogo* y tres *artículos*.

ANÁLISIS Y EXTRACTOS

Prólogo. — «¡Gloria a Dios, principio que emite las luces, que abre los ojos [del alma], que revela los misterios, que descorre los velos! ¡Bendiga Dios a Mahoma, luz de las luces, señor de los justos, amigo del Omnipotente, mensajero del Misericordioso, enviado del Rey Victorioso para subyugar a los infieles y confundir a los malvados! ¡Bendiga también a su familia y Compañeros, los puros, los mejores!»

«Me has pedido, ¡oh hermano honorable! — destínete Dios a la búsqueda de la felicidad máxima; dispóngate para ascender hasta la cumbre más alta; unja los ojos de tu alma con la luz de la verdad real, y purifique lo más íntimo de tu corazón de todo lo que no sea El — que te revele los misterios de las luces divinas a que implícitamente alude la letra de algunos versículos del *Alcorán* y de algunos textos de la tradición profética, como aquel [1] en que se dice: «Dios es la luz de los cielos y la tierra», y que te explique el sentido de la semejanza que en dicho texto se dice tener esa luz con una lámpara, el fanal de ésta, su foco luminoso, el aceite y el árbol. Y todo esto, armonizado con aquello que dijo el Profeta: «Dios está cubierto por setenta mil velos de luz y de tinieblas; si El los descorriera, seguramente que los rayos de la majestad de su rostro consumirían a todo el que pusiera en El sus ojos.»

---

[1] Una traducción inglesa, precedida de un estudio, ha sido publicada por W. H. T. Gairdner: *Al-Ghazâlî's Miskât al Anwâr* («The niche for lights»), London, 1924.

«En verdad que con tu pregunta has subido hasta una tan ardua y excelsa cumbre, que deja muy por bajo los puntos de mira a que alcanzan los ojos de los escrutadores del misterio, y has llamado a una puerta cerrada, que no se abre sino a los sabios de sólida instrucción. Además, no todo misterio debe revelarse y divulgarse, ni toda verdad real debe exponerse y manifestarse; antes bien, el pecho de los hombres bien nacidos es siempre un sepulcro para los secretos que se les confían, y ya dijo uno de los sabios dotados de la intuición mística, que es infidelidad revelar el misterio de la divinidad. Más aún: el Señor de los primeros y de los últimos [2] dijo: «Hay una ciencia que es como algo oculto que tan sólo conocen los que a Dios conocen, y cuando éstos hablan de ella, sólo les es negada por aquellos a quienes Dios extravía.» Y como que estos a quienes Dios extravía son muchos, necesario es también preservar los misterios de la mirada de los perversos.»

«Mas como te veo henchido el pecho con la luz divina, y lo más íntimo de tu corazón exento de las tinieblas del extravío, no seré contigo parco en hacerte indicaciones acerca de las primeras y elementales manifestaciones de Dios al alma, ni dejaré de explicarte por medio de alegorías algunos puntos esenciales y sutiles, pues privar de la ciencia al que de ella es digno no es menor injusticia que comunicarla al indigno, y ya se ha dicho que «el que entrega a los ignorantes el tesoro de una ciencia, lo dilapida, y el que rehusa entregarlo a los que lo merecen, obra injustamente.»

---

[1] *Alcorán*, XXIV, 35: «Dios es la luz de los cielos y de la tierra. Su luz es semejante a una lámpara en la cual hay un foco, el foco está dentro de un fanal, el fanal es como si fuera una estrella brillante. Ese foco se enciende [con el aceite] de un árbol bendito, de un olivo que no es ni de oriente ni de occidente y cuyo aceite brilla aunque el fuego no lo toque. Es luz sobre luz. Hacia su luz dirige Dios a quien quiere y propone a los hombres parábolas. El conoce toda cosa.»

[2] Epíteto de Mahoma.

«Pero habrás de contentarte con meras indicaciones compendiosas y observaciones concisas, pues para tratar a fondo y por extenso la cuestión sería preciso explanar algunos principios fundamentales y exponer algunas consecuencias de estos principios, tarea para la cual es insuficiente el tiempo de que ahora dispongo y hacia la que ni mi entendimiento ni mi voluntad se sienten inclinados. Las llaves de los corazones en manos de Dios están: El los abre cuando quiere, como quiere y con lo que quiere. Así es que, en esta ocasión, tan sólo tres artículos de este problema quedarán manifiestos» (p. 31).

Artículo 1º — En que se muestra que la luz verdadera es Dios y que el nombre de luz, aplicado a los demás seres, es una pura metáfora, sin realidad.

La luz física es algo visible, con lo cual se ven otras cosas. — La facultad visiva del ojo también se llama luz. — Siete imperfecciones de esta luz, de las cuales está exenta la inteligencia humana, que también se llama luz, y con más razón que la facultad visiva y que la luz física. — La inteligencia en potencia y la inteligencia en acto. — La luz de la revelación es, para la inteligencia, como la luz del sol para el ojo: con aquélla se ve el mundo sobrenatural de lo espiritual, angélico y divino, como con ésta se ve el mundo natural de lo corpóreo y sensible. — El espíritu santo de los profetas es lámpara, mejor que luz tan sólo, pues comunica a otros espíritus la facultad de iluminar. — Los espíritus angélicos que emiten sus luces sobre los profetas, se subordinan unos a otros, según el grado que ocupan en la jerarquía respecto de Dios, principio de toda luz, por su misma esencia; verdadera y única luz, no participada de otra. — Toda otra luz, que no sea Dios, es luz metafórica, porque, en su esencia considerada, no tiene luz ni realidad, ya que de Dios recibe cuanto es y tiene. — La nada es oscuridad, como el ser es luz. El ser contingente y creado es, por su esencia, pura nada. El ser necesario es, por su esencia, puro ser, al cual repugna el no-ser. Luego Dios es el único ser real, como es la única luz. — En este sentido es verdad lo que dicen los místicos, a saber: Sólo Dios existe. — Sentido de otras afirmaciones de los místicos, aparentemente panteístas, derivadas de los mismos principios. — Cómo y porqué es Dios la luz de los cielos y de la tierra. Explicación metafísica y mística. Explicación física, por comparación con la luz y los colores: como todo color se ve con y por la luz del sol, todo ser se conoce con y por Dios; y como la luz solar, a pesar de ser causa de los colores, deja de verse cuando se ven éstos, así Dios, causa de los seres, queda como oculto en ellos (pp. 32-45).

Artículo 2º — En que se explica el símil de la lámpara, el foco, el fanal, el árbol, el aceite y el fuego.

Contiene este artículo dos puntos cardinales como premisas de la explicación.

Punto 1º — Existen dos mundos: uno, corpóreo, sensible, inferior y presente; otro, espiritual, inteligible, superior y ausente u oculto. — Entre ambos hay relación de semejanza. — Ejemplos de esta semejanza: el sol, la luna y las estrellas son un símil de Dios, los ángeles y las almas humanas. Idem: el sultán, el visir y los súbditos. — Luego los seres del mundo corpóreo pueden servir de símiles para expresar realidades del mundo espiritual (pp. 45-51).

Punto 2º — Existen cinco categorías de espíritus humanos: sensitivo, imaginativo, intelectual, racional y profético. — La existencia de este último es tan verosímil como la del gusto poético y musical, que sólo contados hombres poseen. — Todos cinco son luces cognoscitivas, para que el hombre pueda vislumbrar, a través de lo corpóreo, los principios del mundo sublime y espiritual (pp. 51-53).

Explicación del símil. — El espíritu sensitivo es la lámpara; el imaginativo es su fanal de cristal; el intelectual es su foco luminoso; el racional es el árbol del olivo, cuyo fruto es el aceite de la lámpara; el profético es aquel aceite, tan puro que, sin necesidad de fuego, alumbra por sí solo. Cada espíritu está subordinado al superior (pp. 53-55).

Artículo 3º — Sobre el sentido de esta sentencia de Mahoma: «Dios está oculto tras setenta velos de luz y oscuridad; si los descorriese, quemarían los resplandores de su rostro la vista del que lo contemplara.»

Dios, aunque en su esencia es lumbre e iluminador, se oculta a unos hombres tras velos de oscuridad pura, a otros hombres tras velos de pura luz, y a otros, en fin, tras velos mixtos de luz y oscuridad. Cada una de estas tres categorías contiene varios grupos.

Categoría 1ª — Los envueltos por velos de oscuridad. Son los incrédulos, que no creen en Dios ni en la vida futura. Se subdividen en dos grupos: 1º Los que afirman que la causa del mundo es la *Naturaleza*, principio intrínseco de los cuerpos, que es ciego e inconsciente. — 2º Los que ni aun se preocupan de buscar la causa del mundo, porque sólo se cuidan de sus propios apetitos, viviendo como las bestias. Estos, a su vez, se subdividen en muchas clases, según cual sea el apetito que los domina principalmente.

Categoría 2ª — Los envueltos por velos mixtos de luz y oscuridad. Se subdividen en tres grupos:

Grupo 1º — Aquellos cuya oscuridad nace de los *sentidos*. Los grados extremos son: los idólatras y los dualistas, con varios otros grados intermedios. *a)* Los idólatras, aunque conocen que tienen un Señor, que debe ser más noble que todas las cosas, la oscuridad de sus sentidos les impide como con un velo el traspasar el mundo sensible y elevarse a Dios; por eso fabrican ídolos de oro, plata y piedras preciosas, a los cuales adoran como dioses; se ofuscan, pues, con la luz de la hermosura y preciosidad de esas obras humanas, reflejo de los atributos divinos. — *b)* Otros que viven en los remotos confines del país de los turcos, adoran como dios a cualquier hombre, caballo, árbol, etc., que les parece muy hermoso, sufriendo la misma obcecación, mixta de la luz de la belleza y de la oscuridad de los sentidos, aunque su ofuscación es menor que la de los idólatras, puesto que adoran la belleza abstracta (no las cosas concretas e individuales) y natural (no la que es obra de los hombres). — *c)* Otros vislumbran que Dios debe ser un señor de esencia luminosa, dominante, terrible, inaccesible; pero se obcecan al pensar que debe ser sensible, si ha de tener realidad; y como sólo el fuego reúne estas cualidades, lo adoran como a su dios. — *d)* Otros, en cambio, porque el fuego está sometido a las fuerzas del hombre, que lo enciende y apaga a su albedrío, adoran a los astros, cuyas cualidades son semejantes, menos en esto, a las del fuego y que además ejercen influjo benéfico sobre el mundo y ocupan en el universo el lugar más sublime. — *e)* Otros, siguiendo los mismos principios, advierten, sin embargo, que los astros son de magnitudes varias, y concluyen que Dios debe de ser el mayor de todos ellos, que es el sol. — *f)* Otros, en fin, viendo que la luz no es exclusiva del sol, sino de todos los astros, concluyen que la divinidad es la luz en general, como principio de todo bien; mas, como en el mundo existen males, y éstos no pueden derivar de Dios, suponen que entre la luz y la oscuridad hay lucha y que el mundo es efecto de ambos principios, a los cuales llaman *Yazdān* y *Ahrimān*. Estos son los dualistas.

Grupo 2º — Aquellos cuya oscuridad nace de la *fantasía.* Aunque los de este grupo se elevan por encima de los sentidos admitiendo la existencia de una realidad suprasensible, no logran despojarse del velo de la imaginación y adoran a un dios que suponen sentado en un trono. Los más groseros de este grupo son los antropomorfistas; siguen luego los *ḳarrāmīes*, de los cuales algunos, aunque excluyen de Dios la corporeidad y los accidentes corpóreos, le atribuyen uno de éstos, la situación sobre el mundo, porque dicen que, si no, no se le puede imaginar, y lo no imaginable carece de realidad.

Grupo 3º — Aquellos cuya oscuridad nace del *razonamiento* analógico. Son los que adoran a un dios dotado de vista, oído, ciencia, poder, voluntad y vida, y exento de relaciones espaciales, pero que entienden estos atributos por analogía con sus propios atributos, llegando alguno hasta a afirmar que, v. gr., el atributo divino del lenguaje, implica sonidos y letras, como el nuestro; y lo mismo dicen de los otros atributos, vida, ciencia, etc., concibiéndolos como algo esencialmente análogo a los atributos humanos, es decir, que la voluntad divina, v. gr., es temporánea o creada como la nuestra.

Categoría 3ª — Los ofuscados por velos de pura luz. Se reducen a tres principales grupos:

Grupo 1º — Aquellos que se guardan muy bien de definir a Dios por los atributos humanos, porque saben que nada tienen de común con ellos; y por eso, se limitan a definir a Dios como un ser al cual dicen relación las cosas creadas, afirmando simplemente que Dios, exento de las realidades significadas por aquellos atributos, es el motor y gobernador de los cielos astronómicos.

Grupo 2º — Ascienden más arriba, porque se les hace evidente que en esos cielos hay multiplicidad y que el motor de cada cielo en particular es un ser distinto de Dios, llamado ángel; y como en los ángeles hay también multiplicidad, comprenden que están, respecto de las luces divinas, en la misma relación que las estrellas respecto de las luces sensibles. Después ven claro que estos cielos astronómicos están incluídos todos dentro de otra esfera, por cuyo movimiento se mueven una vez al día; y de aquí concluyen que el Señor es el motor de esa esfera más remota que envuelve a todas las otras, puesto que en ella ya no hay multiplicidad.

Grupo 3º — Ascienden más arriba, diciendo que el mover ese cuerpo, de un modo real y directo, debe de ser un trabajo realizado por algún siervo de Dios, llamado ángel, el cual será, respecto de las luces divinas, lo que la luna respecto de las sensibles. De modo que, para ellos, Dios es el Señor obedecido por ese ángel motor. O sea, que Dios es el motor del universo, pero sólo en el sentido de que El ordena el movimiento, aunque directamente no lo ejecuta [1].

Todos estos tres grupos están ofuscados por velos de pura luz. Los únicos que llegan a la meta son los que forman un

Grupo 4º — Estos son los que, iluminados por aquella luz, ven que ese Señor, obedecido por el motor de la esfera última, tiene todavía un atributo que repugna a la unidad o simplicidad pura y a la suma perfección, esencial al Ser supremo. Comprenden que dicho Señor obedecido, si se le compara con el Ser divino propiamente dicho, viene a ser como el sol comparado con la esencia del fuego puro. Así pues, prescinden del motor de los cielos y del que manda moverlos, y llegan a concebir un ser exento de todo lo que la vista ve y la razón induce, puro y limpio de los atributos que antes se enumeraron.

Pero, a su vez, se subdividen los de este grupo en varias clases: unos, en cuya conciencia se borra toda huella de las cosas sensitivas y racionales, excepto una sola, a saber, la conciencia de su propio ser cognoscente, que contempla la hermosura y santidad divina. Otros, pasando todavía más allá, en su abstracción extática, pierden hasta la conciencia de su propia personalidad contemplante, porque los esplendores de la majestad divina borran y suprimen toda visión que no tenga por objeto el Ser uno y verdadero, que es Dios. Y esta intuición de la unidad absoluta, meta de los que llegan a conocer a Dios, alcánzanla unos gradualmente y por ascensiones sucesivas, mientras que a otros se les revela y manifiesta de súbito y sin necesidad de lentas y singulares abstracciones previas (pp. 56-60).

---

[1] A este pasaje alude Raymundo Martín en su *Pugio Fidei*, p. 1ª, c. 2º, § 4, al decir: «Et nota quod Algazel, in libro quem vocat *Lampadem luminum*....., dicit impossibilem esse motorem coeli stellati, post quod non credidit Aristoteles aliud, esse Deum, sed causam ejus.....»

XIV — MĪZĀN

Balanza de las obras (ميزان العمل). El Cairo, Imprenta Kurdistān, 1328 héjira (= 1909 de J. C.). Consta de 216 pp. en 4º. Es posterior al *Miʿyār,* citado en las pp. 3, 28, 56, 153, 156. Comprende treinta y ocho capítulos, precedidos de un breve prólogo.

ANÁLISIS

Prólogo. — Algazel justifica la necesidad del libro y su título en estos términos: «La felicidad última del hombre no se obtiene, sino mediante la ciencia y las obras; pero, así como se necesita una norma o criterio para distinguir cuál es la verdadera ciencia, así también es precisa una balanza para apreciar cuáles sean las obras o acciones que conducen al hombre a su felicidad última.»

Capítulo 1º — Muéstrase que es necedad la tibieza en buscar la felicidad eterna (p. 2).

Esencia y valor de la felicidad eterna. Es inexcusable el hombre inteligente que busca la felicidad temporal y desprecia la eterna. Este menosprecio nace de falta de fe en la vida futura.

Capítulo 2º — Es también necedad la tibieza para adquirir la fe acerca de la vida futura (p. 5).

Cuatro categorías de los hombres bajo este respecto: 1ª El vulgo de los fieles, en las tres religiones positivas reveladas, creen en la existencia de premios y castigos sensibles, a más de otros intelectuales, inefables, en la vida futura. — 2ª Algunos peripatéticos musulmanes niegan los sensibles y sólo admiten los intelectuales, a más de otros imaginarios. — 3ª Los *ṣūfíes* y metafísicos niegan toda recompensa sensible e imaginaria, para admitir sólo la intelectual. — 4ª Los materialistas, para los cuales todo acaba con la muerte, niegan toda responsabilidad y recompensa en la vida futura, que para ellos no existe. — Demuéstrase que las tres categorías primeras deben prepararse para la vida futura, mediante la ciencia de la verdad y la práctica de la virtud. Aun los que no creen en la vida futura, deben seguir esta misma conducta, para obtener en la vida presente la verdadera libertad y el dominio de las pasiones, en que la felicidad de este mundo consiste.

Capítulo 3º — El camino de la felicidad está en la ciencia y en la virtud (p. 17).

Demuéstrase la tesis por dos consideraciones: una, general, que consiste en el testimonio unánime de las tres categorías de creyentes en la vida futura; otra, particular, que consiste en poner en evidencia que el fin último y la perfección propia del hombre estriba en el conocimiento de la verdad y en la práctica del bien.

Capítulo 4º — De la purificación del alma, sus potencias y hábitos en general (p. 21).

Partes del compuesto humano: cuerpo y alma. Potencias sensitivas: motrices y perceptivas. Sentidos externos e internos. Alma racional: sus facultades cognoscitivas y operativas. Apetito concupiscible e irascible. Voluntad. Hábitos morales. Entendimiento: en potencia remota, en potencia próxima y en acto. Grados de este último.

Capítulo 5º — Muéstrase cómo se relacionan unas con otras las potencias del alma (p. 32).

Las potencias sensitivas y vegetativas asemejan el hombre a las bestias; las intelectuales lo asemejan a los ángeles. Subordinación de aquéllas a éstas y de todas a la razón. El hombre es un microcosmos: símil del rey y sus súbditos, para ejemplificar la subordinación de todas las potencias al imperio de la razón.

Capítulo 6º — Subordinación de la virtud a la ciencia, para obtener la felicidad, según los *ṣūfīes* o místicos y muchos filósofos (p. 39).

La purificación del alma es el medio para que en ésta se reflejen como en límpido espejo las realidades divinas. Luego el combate ascético contra las pasiones se subordina, como condición, a este fin especulativo, en que la felicidad última consiste.

Capítulo 7º — Cómo se distinguen los *ṣūfīes* de los filósofos en el método para adquirir la ciencia (p. 43).

Los *ṣūfīes* prescinden del estudio y se consagran al combate ascético, para obtener la purificación del alma mediante las virtudes, la ruptura de los lazos mundanales y la unión con Dios, a fin de que Este, por su misericordia, les comunique la ciencia infusa en el éxtasis. Condiciones psicofisiológicas para llegar a este fin, según la doctrina de uno de los maestros *ṣūfīes* de Algazel. Los filósofos, aunque no niegan la realidad de este método, lo creen incapaz de éxito definitivo y seguro, sin el estudio de las ciencias, porque estiman que el alma indocta cae en ilusiones fantásticas, que erróneamente toma por iluminaciones divinas. Símil de los artistas griegos y chinos, para ejemplificar ambos métodos.

Capítulo 8º — Cuál sea el más útil de ambos métodos (p. 49).

Dificultad de decidir en abstracto. Puede, sin embargo, aconsejarse a la mayoría de las personas el método ascético, limitándose a estudiar, de las ciencias especulativas, las indispensables para mejor practicar aquel método. La razón estriba en que la mayoría de las personas son incapaces de llegar, sin maestro y con maestro, al grado de cultura filosófica indispensable. Solamente al joven de gran talento le será útil comenzar por el método especulativo de los filósofos, para seguir después el práctico de los *ṣūfīes*.

Capítulo 9º — Cuáles sean los géneros de conocimientos y prácticas que conducen a la felicidad del paraíso (p. 53).

Dos géneros de conocimientos: el especulativo y el práctico. Ciencia especulativa útil para el fin último: la que tiene por objeto el conocimiento de Dios, sus atributos, sus ángeles, sus libros revelados y sus profetas; ídem, las maravillas de la creación, en cuanto efectos de la omnipotencia divina. Ciencia práctica útil para el fin último; sus tres partes: 1ª, conocimiento de los hábitos morales del alma, para su disciplina y corrección, o sea, ciencia de la moral ascética; 2ª, ciencia de la conducta que debemos seguir con nuestra familia doméstica; 3ª, ciencia de la dirección del pueblo, o sea, del derecho. Tres partes de la moral ascética: la disciplina de la razón, de la concupiscencia y de la irascibilidad. Las tres virtudes resultantes: prudencia, templanza o mansedumbre y fortaleza. La justicia, como equilibrio de estas tres.

Capítulo 10: — Idea general del combate ascético del alma contra las potencias inferiores, por medio de alegorías (p. 57).

El gobernador, en la ciudad, es como el alma en el cuerpo. El rey, en su corte, es como la razón en el hombre. El cazador, con su caballo y su perro, es como el entendimiento con la concupiscencia y la ira.

Capítulo 11. — Explícanse cuántos y cuáles son los grados del alma en el combate contra las pasiones y cómo se pueden distinguir las tentaciones del apetito, de las inspiraciones de la recta razón (p. 62).

Grado 1°: el alma subyugada por las pasiones. — Grado 2° El alma voluble. — Grado 3° El alma victoriosa de las pasiones. La satisfacción presente, sin esfuerzo ni molestia, es el distintivo de la pasión. Lo que repugna a la naturaleza, en el momento presente, es el distintivo de lo razonable. Símil del combate entre ambos estímulos.

Capítulo 12. — Que los hábitos morales pueden corregirse (p. 67).

Demuéstrase: 1°, por la necesidad de que el hombre sea responsable de sus actos; 2°, porque los animales son domesticables. Concepto de la educación y sus límites. El concupiscible es más difícil de educar que el irascible. El ignorante es más educable que el extraviado; éste, más que el vicioso; éste, más que el perverso.

Capítulo 13. — Método general de la corrección de los hábitos morales (p. 70).

Recíproca relación entre lo físico y lo moral en el hombre. La repetición forzada de los actos buenos engendra sus hábitos correspondientes y corrige los opuestos.

Capítulo 14. — Categorías principales de virtudes con cuya adquisición se obtiene la felicidad (p. 74).

La prudencia, discreción o sabiduría práctica. La bondad moral o ejercicio habitual de todas las obras buenas. Doble modo de poseerlas: infusas y adquiridas.

Capítulo 15. — Método particular de la corrección de los hábitos morales (p. 77).

La medicina del cuerpo, como modelo de la medicina del alma. Principio fundamental: *contraria contrariis curantur.* Su aplicación a varios vicios.

Capítulo 16. — Clasificación cardinal de las virtudes (p. 83).

Prudencia, fortaleza, templanza y justicia. Relación respectiva de las tres primeras con la inteligencia, la ira y la concupiscencia. Dos especies de prudencia: especulativa y práctica. Temeridad y astucia son sus vicios puestos por exceso y defecto. La fortaleza, término medio entre la audacia y la timidez. La templanza, como equilibrio entre la gula y lujuria, de una parte, y la apatía, de otra. La justicia, como equilibrio orgánico de las tres virtudes. Justicia del individuo consigo mismo; con los iguales, en sus contratos; con los inferiores, en el gobierno doméstico y político.

Capítulo 17. — Virtudes subordinadas a la prudencia y vicios derivados de la temeridad y astucia (p. 92).

Capítulo 18. — Virtudes subordinadas a la fortaleza. Vicios particulares opuestos a ellas (p. 94).

Capítulo 19. — Virtudes subordinadas a la templanza. Vicios particulares que a ellas se oponen (p. 96).

Capítulo 20. — De los móviles para obrar el bien y el mal (página 103).

Tres móviles temporales para la práctica del bien: premio y castigo presentes; alabanza y vituperio; amor de la virtud por sí misma. Tres móviles eternos: esperanza del cielo y temor del infierno; alabanza y vituperio del Supremo Juez; agradar a Dios y asemejarse a El. Causas que estorban la práctica de la virtud: ignorancia y error.

Capítulo 21. — De las especies del bien y felicidad (página 109).

La felicidad futura de la gloria eterna. La presente de las virtudes del alma. La felicidad corpórea: salud, fuerza, belleza y longevidad. Los bienes exteriores al hombre: riqueza, familia, prestigio social y nobleza de linaje. El beneficio sobrenatural de la divina gracia y sus clases: vocación a la fe; iluminación para el bien; preservación del vicio; gracias de dirección, de roboración, de preservación, etc. Necesidad, absoluta o relativa, y conveniencia de cada una de estas cinco especies de felicidad.

Capítulo 22. — Demuéstrase cuál de estos bienes es fin y meta de todos los otros (p. 117).

Cuatro clasificaciones de que son susceptibles todos ellos: 1ª Bien absoluto y relativo. 2ª Bien por sí y bien por otro. 3ª Bien útil, honesto y deleitable. 4ª Bien intelectual, animal y humano. Superioridad del bien intelectual, respecto de todos los otros.

Capítulo 23. — De lo lícito e ilícito en los apetitos concupiscible e irascible (p. 122).

1º Cantidad, calidad y manera, lícitas, ilícitas y peligrosas en la satisfacción del hambre. — 2º El apetito sexual; licitud de su satisfacción, dentro de ciertos límites; en qué condiciones es pecaminosa y en cuáles peligrosa. Necedad de la pasión sexual. — 3º La ira lícita, en defensa del honor conyugal y de la religión. Ira ilícita: sus efectos y causas. Vicios derivados. La templanza y su constitutivo integral.

Capítulo 24. — Explícase cuán noble cosa sea la inteligencia, la ciencia y la enseñanza (p. 137).

Cuatro artes fundamentales para que el mundo subsista: agricultura, industria textil, arquitectura y gobierno. Cuatro especies de gobierno: religión, política, enseñanza y derecho. La enseñanza es el arte más noble, por su fin, por su sujeto y por su materia u objeto. Nobleza de la inteligencia y de la ciencia, demostrada por la autoridad de la revelación, por la razón filosófica y por el testimonio de los sentidos.

Capítulo 25. — Necesidad del estudio, para que la inteligencia alcance su perfección y nobleza (p. 142).

La ciencia, en que esta nobleza consiste, reside como implícita en la inteligencia y necesita del esfuerzo humano para desarrollarse. La idea de Dios en el entendimiento es una reminiscencia.

Capítulo 26. — De las especies de inteligencia (p. 145).

Inteligencia innata o espontánea y adquirida. Superioridad de aquélla sobre ésta. Dos especies de ciencias adquiridas: humana y divina. Oposición mutua de ambas, por razón de su objeto y de su método. Sólo los profetas son capaces de dominar ambas ciencias a la vez.

Capítulo 27. — De las condiciones que deben observar el discípulo y el maestro en la adquisición de las ciencias que conducen a la felicidad última (p. 148).

Condiciones del discípulo. — 1ª Pureza de corazón. — 2ª Libertad del espíritu, desligado de los lazos mundanos. — 3ª Humildad y sumisión al maestro. — 4ª Comenzar por el estudio de un sistema determinado, prescindiendo de los sistemas adversos. — 5ª Adquirir una idea general y orgánica de todas las ramas de la ciencia, antes de profundizarlas en particular. — 6ª Ascender metódicamente desde las ramas preparatorias y fáciles a las difíciles. — 7ª Atendida la brevedad de la vida humana, consagrar su mayor parte a la ciencia de Dios, de la cual todas son siervas. — 8ª Tener presente que el criterio, para apreciar la nobleza de una rama de las ciencias, estriba en la nobleza de sus frutos, más que en la solidez de sus demostraciones. — 9ª Conocer la clasificación general de las ciencias, en verbales e ideales, especulativas y prácticas, a fin de no consagrar más que el esfuerzo indispensable al estudio de las gramaticales y legales. — 10. Buscar en el estudio la perfección espiritual propia.

Condiciones del maestro. — 1ª Amor paternal al discípulo. — 2ª Desinterés en la enseñanza, que debe ser gratuita. — 3ª Rígida severidad en la dirección del discípulo. — 4ª Prudencia en el prohibir. — 5ª No despreciar ante el discípulo las ciencias que él no profesa. — 6ª Acomodar su enseñanza a la capacidad del discípulo. — 7ª No sugerir dudas cuya solución sea imposible al discípulo. — 8ª Conformar su conducta con su enseñanza de las ciencias prácticas.

Capítulo 28. — Condiciones indispensables para que la posesión de la riqueza sea útil a la salud del alma (p. 178).

1° Tener presente el valor relativo y subordinado de los bienes materiales. — 2° Examinar escrupulosamente la licitud o ilicitud de los bienes adquiridos, por razón de su origen. — 3° Limitarse a lo necesario en el vestido, habitación y alimento. — 4° Desprenderse de lo superfluo por medio de limosnas. — 5° No tener apego a los bienes materiales.

Capítulo 29. — Del método para disipar toda preocupación por las cosas de este mundo (p. 193).

Tres causas de preocupación: bien pasado; mal presente; mal futuro, necesario, imposible y posible. Consejos particulares para desechar la tristeza en cada uno de estos casos. Regla general: desligarse de todos los lazos del mundo.

Capítulo 30. — Del método para disipar el temor de la muerte (p. 198).

El pensamiento de la muerte, durante la vida, es muy diferente para el hombre religioso y para el mundano. Cuatro motivos posibles de preocupación para este último, ante la idea de la muerte: privación de los deleites corpóreos; pérdida de la fortuna; ignorancia de su suerte futura; temor del castigo por sus pecados. El pensamiento de la muerte, en el momento de morir. Tres categorías de hombres para este caso. Reglas para evitar el temor de la muerte en cada hipótesis.

Capítulo 31. — Explícanse los signos distintivos de la primera morada de los que siguen el camino que conduce a Dios (p. 204).

Signo 1° — Que todos sus actos libres sean regulados por la ley divina, de modo que, no sólo estén exentos de pecado, sino de imperfección, privándose tanto de lo ilícito como de lo lícito que implique imperfección.

Signo 2° — Que mantengan viva y constante en sus corazones la presencia de Dios, espontáneamente y sin necesidad de propósito deliberado, aun en medio de las prácticas de la vida profana, a la manera que el amante mantiene viva en su corazón la imagen de su amada.

Explícase por símiles el místico sentido de la aproximación de las almas a Dios, al finalizar su camino espiritual.

Capítulo 32. — Explícase qué cosa significa *opinión* y la discrepancia de los hombres en este punto (p. 212).

Razón de este último capítulo: Si la doctrina de este libro se acomoda parcialmente a la opinión de los *ṣūfīes* o teólogos místicos y a la de los *ašᶜarīes* o teólogos dogmáticos, ¿cuál es la opinión totalmente verdadera?

Triple sentido de la palabra *opinión:* 1ª La que se adopta por rutina y sumisión ciega al criterio de otros y se la defiende con fanatismo y pasión en las disputas escolásticas, para obtener fama, gloria y fortuna entre el vulgo. — 2ª La que el maestro emplea para instruir al discípulo, acomodándose a la capacidad de éste, aunque no sea la personal opinión del maestro. — 3ª La que el hombre profesa en su interior, por estudio personal adquirido, sin comunicarla a los demás, salvo a los contados individuos que sean capaces de comprenderla y admitirla. Esto supuesto, es inútil empeño el pretender defender la propia opinión como la verdadera, porque los demás la rechazarán y nadie puede aducir en su defensa el argumento decisivo de los milagros.

EXTRACTOS

Capítulo 32. — Explícase qué cosa significa OPINIÓN *y la discrepancia de los hombres en este punto* (pp. 212-216).

«Quizá digas: «Tu doctrina en este libro se acomoda parcialmente a la opinión de los *ṣūfīes* o teólogos místicos y parcialmente a la de los *ašᶜarīes* y de algunos teólogos *mutaḳallimūn* o dogmáticos. Pero la doctrina no se comprende, sino cuando se inspira en una sola opinión. ¿Qué es, pues, de estas opiniones, lo verdadero? Porque si todo es verdad, ¿cómo se puede concebir esto? Y si sólo es verdad una parte, ¿cuál es esa parte verdadera?»

«A eso he de responderte que, cuando hayas conocido lo que la opinión es real y verdaderamente, no te servirá jamás de cosa alguna, pues los hombres se dividen en dos partidos, en este punto. Los del primer partido dicen que la palabra *opinión* tiene tres sentidos: 1º La opinión que se defiende fanáticamente por lograr fama en las disputas escolásticas. — 2º La que se sigue en la enseñanza y dirección de los discípulos. — 3º La que el hombre profesa para él solo, como resultado evidente de las especulaciones de su propia razón.»

«Todo hombre, pues, que sea cabal, debe tener, en este sentido, tres opiniones»:

«La opinión primera es la que han seguido sus padres y antepasados, la opinión de su maestro, la opinión del país en que se ha educado. Y, claro es, esta opinión varía con los países y las regiones, y varía asimismo con los maestros: al que ha nacido en tierra de *muᶜtāziles* o de *ašᶜarīes,* de *šāfiᶜīes* o de *ḥanifīes*, quédasele arraigado en el alma, desde su infancia, el fanatismo en defensa de cada una de esas doctrinas, la repugnancia y el odio a las demás. Y entonces se dice de él, que es de opinión *ašᶜarī, muᶜtāzil, šāfiᶜī* o *ḥanifī,* en el sentido de que las defiende con fanatismo sectario, es decir, que apoya al partido de los que se glorían de profesarlas, como amigos o colegas suyos. Viene a ser esto, algo así como la mutua defensa entre los individuos que pertenecen a una misma tribu. La causa determinante de este fanatismo sectario es la ambición que algunos sienten por lograr la primacía o jefatura, atrayéndose prosélitos entre el vulgo. Y como los sufragios de las muchedumbres indoctas no se obtienen sino mediante algo que, sirviéndoles de lazo de unión, las mueva a defenderlo como signo ostensible de la agrupación, por eso se han inventado varias opiniones teológicas que, al discrepar entre sí en puntos concretos de los dogmas religiosos, sirvieran de lazos de unión para originar escuelas o sectas; y estas escuelas, dividiendo a los hombres en grupos, han provocado entre ellos las malas pasiones de la envidia, del odio y de la rivalidad, haciéndose cada vez más agudo el fanatismo sectario con que cada cual defiende su escuela y más firme la ayuda que se prestan entre sí los correligionarios. Por eso, cuando en un país ha conseguido ya una escuela la unánime adhesión de todos los habitantes, como que ya no pueden hacer prosélitos entre ellos los que aspiran a ser jefes de grupo, se las ingenian inventando nuevos temas de discusión, que necesariamente tengan que ser contradichos y que se presten a ser defendidos con apasionamiento, tales como la ciencia negra y la ciencia roja; y los unos dicen: «la verdad es la negra»; y replican los otros: «no hay tal; la verdad es la roja»; y con este insignificante motivo de contradicción, les basta a los jefes para lograr su propósito de organizar la nueva secta, haciendo prosélitos entre el vulgo; y el vulgo sigue pensando que aquello es muy importante; y sólo los jefes que lo inventaron son los que saben lo que se propusieron al inventarlo.»

«La opinión segunda es la que uno adopta para instruir o dirigir a otro, acomodándola a las aptitudes del discípulo que ha de recibirla. Esta segunda especie de opinión no es una sola determinada, sino varias y diferentes, según quién sea el discípulo. De modo que habrá de razonar con cada discípulo, según la capacidad de su entendimiento: si le toca tener que instruir a un turco, o a un indio, o a un hombre imbécil, de talento inculto, y sabe que, si le dijera que, por su esencia, Dios no está en ningún lugar, ni dentro ni fuera del mundo, ni unido ni separado del universo, no tardaría mucho en negar la existencia de Dios y en tratarlo de embustero, le convendrá mejor contentarse con repetirle que Dios está en su trono, y que se complace y alegra con el culto que le dan sus criaturas, y que por él las recompensará introduciéndolos en el paraíso en justa recompensa. En cambio, si cree que puede explicarle el verdadero sentido de esos dogmas, debe explicárselo. De modo que, bajo este aspecto, la opinión varía y difiere, acomodándose a la capacidad de cada uno.»

«La opinión tercera es la que el hombre profesa en secreto, entre sí mismo y Dios, sin que de ella se entere nadie más que

Dios y sin que la comunique a nadie más que a quien participe ya de la misma opinión que él profese o a quien haya llegado a un grado tal de cultura, que sea capaz de aceptarla y comprenderla; para lo cual es preciso: que el discípulo sea hombre de talento sagaz; que en su alma no haya aún arraigado una determinada doctrina, adquirida por herencia, en la cual haya sido educado y a cuya defensa se haya acostumbrado; que su espíritu no esté todavía tan impregnado de esa doctrina heredada, que sea ya imposible borrarla de él; es decir, que no sea como el papel en el cual lo escrito ha penetrado tan profundamente, que no puede ya hacerse desaparecer, sino rompiendo y quemando el papel. El hombre de esta condición es ya de temperamento depravado y no cabe esperar que se corrija, pues nada de lo que se le explique, contrario a lo que esté acostumbrado a oír, le persuadirá; es más: su deseo será no quedar nunca convencido con lo que le digan; y así, se ingeniará buscando la manera de rechazarlo. Ahora bien, si aun suponiendo que prestase toda la atención posible y que sinceramente desease comprender lo que le explican, siempre cabría dudar de que fuera capaz de comprenderlo, ¿qué sucederá cuando su propósito es el rechazarlo sin enterarse de ello? Por eso, el camino que debe seguirse con este tal es guardar silencio y dejarlo con su opinión; que no será él el primer ciego que se ha perdido por su propio extravío.»

«Tal es el método de uno de los dos partidos en que los hombres se dividen en este punto. Por lo que toca al partido segundo, que es el de la mayoría, dicen que la opinión es una sola y la misma para los tres casos, es decir: para profesarla en secreto; para expresarla de palabra cuando se trata de enseñar y dirigir a todo hombre, sea cualquiera su condición; y para defenderla en las disputas, tanto si es la opinión *ašᶜarī,* como la *mutāzil* o la *ḳarrāmī* o una cualquiera de las otras. Ahora bien, los primeros coinciden con éstos en que, cuando se les pregunta si la opinión es una sola o son tres, no creen lícito decir que son tres, sino que estiman deber responder que es una sola. Es, por consiguiente, inútil que te afanes preguntando por la opinión de alguien, si eres hombre inteligente, ya que todo el mundo está de acuerdo en decir que la opinión es una sola, si bien después están de acuerdo asimismo en defender fanáticamente la opinión de sus padres, de sus maestros y de sus correligionarios; y si alguien te revelase su opinión personal, ¿de qué te serviría, si la opinión de los demás sería contraria a la suya y ninguno de ellos podría exhibir en favor suyo un milagro que decidiese de la verdad de uno de los dos partidos?»

«Déjate, pues, de prestar atención a las opiniones de las escuelas y busca la verdad por el camino de la especulación racional, para que así llegues a formarte tu opinión personal y no seas a modo del ciego que se somete a un guía para que lo dirija por el camino, mientras que en su derredor otros mil guías, semejantes al tuyo, le gritan: «Ese te perderá y te extraviará del camino recto.» Al fin de la jornada es sólo cuando advertirás la falta de luz de tu guía. No hay, pues, salvación más que en guiarse por sí mismo:

«Acepta lo que veas y desprecia aquello de que oigas hablar.»
«A la salida del Sol, te puedes ya pasar sin Saturno.»

«Aunque en estas palabras no hubiese otra cosa que un motivo para hacerte dudar de tus creencias heredadas e invitarte al estudio personal, seríante ya bastante útiles; porque las dudas son las que conducen a la verdad, pues el que no duda no mira; el que no mira, no ve; y el que no ve, permanece en la ceguera y el extravío. ¡De él nos libre Dios!»

XV — MUNQIḎ

Libro que preserva del extravío (كتاب المنقذ من الضلال). El Cairo, Imprenta al-Mayminiyya, 1309 héjira. Inserto tras del *Ilŷām* en la colección de opúsculos de Algazel. Consta de 34 pp. en 4°, distribuídas en un prólogo y varios capítulos. Existen dos traducciones francesas: una de Schmőlders, inserta en su *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes* (París, Didot, 1842), y otra de Barbier de Meynard (*Journal Asiatique,* París, 1877). Por eso nos limitaremos a dar tan sólo el índice de los capítulos que contiene, con la traducción de sus títulos, añadiendo extractos de los pasajes de más interés autobiográfico.

Este opúsculo es posterior a los siguientes libros de Algazel que son en él citados: *Fayṣal* y *Tahāfut* (p. 12); *Qisṭās* (pp. 17, 19, 30); *Mustaẓhirī, Ḥuŷŷat al-ḥaqq, Mufaṣṣil al-jilāf* y *al-Darŷ al-marqūm* (p. 19); *Iḥyā'* y *Maqṣad* (p. 23); *Kīmiyā'* (p. 31).

ANÁLISIS

Prólogo (p. 2). — 1° Sobre los subterfugios de los sofistas y la negación de todo conocimiento (p. 4). — 2° Sobre las diferentes clases de investigadores de la ciencia (p. 6). — 3° Explícase cuál sea el objeto a que aspira y el resultado que obtiene la ciencia de la teología dogmática o *ḳalām* (p. 6). — 4° Sobre los resultados de la filosofía o *falsafa* (p. 7). — 5° Sobre las diferentes escuelas de filósofos y el común sello de infidelidad que a todas distingue (p. 8). — 6° Sobre las partes en que se divide la filosofía (p. 9). — 7º Sobre la secta de los *taʿlīmīes* y su extravío (p. 15). — 8º Sobre el método de los *ṣūfīes* (p. 20). — 9º Sobre la verdad de la profecía y la necesidad que de ella tienen todos los hombres (p. 24). — 10. De la causa por la cual reanudé mi enseñanza después de haberla abandonado (p. 26).

EXTRACTOS

I

«¿De dónde resulta la confianza que yo presto a las percepciones de los sentidos? Entre todos éstos, la vista es, al parecer, la facultad más segura en sus percepciones. Ahora bien, si miro a la sombra, la veré fija, inmóvil, y juzgaré por tanto que carece de movimiento; pero, una hora después, conoceré, por la experiencia y la observación, que la sombra se ha movido, porque su movimiento no se verifica repentinamente y de un golpe, sino por grados y poco a poco, de manera que jamás está quieta. De igual modo, la vista mira a las estrellas y las ve tan pequeñas, que su tamaño no excede al de una peseta; pero, después, las demostraciones geométricas vienen a probar que son mayores que la tierra en magnitud.»

«Todos estos fenómenos y otros semejantes son atestiguados por los sentidos, los cuales dan, acerca de ellos, determinados juicios, que el entendimiento desmiente y declara falsos, sin que haya medio de rechazar o refutar este mentís.»

«Díjeme, pues, entonces: desvanecióse también la confianza que tenía puesta en las percepciones de los sentidos; quizá no exista garantía de certeza más que en los primeros inteligibles; es decir, en los primeros principios, tales como éstos: doce es más que tres; la negación y la afirmación no pueden juntarse en una sola cosa; el mismo objeto no es simultáneamente temporáneo y eterno, ser y no ser, necesario e imposible.»

«Pero exclamaron las percepciones de los sentidos: y ¿quién te garantiza que tu confianza en los primeros principios no es idéntica a la confianza que antes tuviste en nuestras percepciones? Porque, cuando ya estabas seguro de nosotras, vino el entendimiento y nos desmintió; de modo que, si no hubiese sido por el juicio del entendimiento, tú continuarías aún dando crédito a nuestro testimonio. Luego quizá exista, más allá de la percepción intelectual, algún otro juez o criterio que, si se nos manifestara, desmentiría a la razón en su juicio, como ésta se manifestó viniendo a desmentir el juicio de los sentidos. Y el no manifestársenos con evidencia dicho criterio superior, no es razón que pruebe la imposibilidad de su existencia.»

«Perplejo quedó mi espíritu algún tiempo, sin saber cómo responder a esta objeción; pero, lejos de salir de las dudas, éstas se confirmaron más, reflexionando sobre los ensueños.»

«¿No adviertes acaso — me decía a mí mismo — cómo en el sueño crees ver cosas, e imaginas determinadas situaciones a las que prestas realidad, dándoles crédito absoluto, sin que te asalte duda alguna sobre ellas mientras estás durmiendo? Y, sin embargo, cuando despiertas, conoces con evidencia que todas las cosas que imaginaste y a las que diste fe carecen de fundamento y de valor. Luego, ¿quién te asegura que tiene realidad objetiva todo lo que tú crees conocer, en el estado de vigilia, con los sentidos o con la razón? Cierto que todo ello es verdad con relación a tu estado; pero puede muy bien suceder que tú te llegues a encontrar en otro estado que sea, respecto a la vigilia, lo que ésta es respecto del sueño; entonces resultará que lo que ahora llamas vigilia, es sueño, y conocerás con certeza que todo lo que juzgaste con tu razón son quimeras de la fantasía sin realidad alguna.»

«¿Quién sabe si ese estado superior no será el mismo que los *ṣūfíes* llaman su éxtasis? Cabalmente en tal estado, es decir, cuando han conseguido quedar absortos en sí mismos y enteramente desligados de lo sensible, pretenden conocer por intuición cosas que no se armonizan en nada con lo percibido por el entendimiento.»

«O tal vez dicho estado superior será el de la muerte; porque el Profeta asegura que los hombres están dormidos, y que, cuando mueran, despertarán.»

«O quizá la vida presente no sea más que un sueño, respecto a la vida futura; y así, cuando sobrevenga al hombre la muerte, se le diga: descorridos quedan los velos que cubrían tus ojos; ahora ya tu vista será más clara; y entonces puede ser que se le manifiesten las cosas de diverso modo que como ahora las ve.»

II

«Después de haberme dedicado a un estudio profundo y completo de la filosofía y haber refutado sus errores, comprendí que ella no respondía enteramente a las exigencias de mi situación, porque la razón, ni puede abrazar todas las cuestiones, ni descubrir el velo que tantos enigmas oculta. Una secta de novadores, los *taᶜlīmīes* [1], acababa de aparecer; por todas partes se decía que aquellos hombres creíanse en posesión de la verdad, gracias a un *imām infalible* que la proclama y defiende. Concebí yo entonces el deseo de conocer aquella doctrina, estudiando los libros que la contienen. En tal situación, una orden emanada del califa [2] obligóme a componer una obra en que estuviese claramente expuesto el sistema *taᶜlīmī*.»

---

[1] Esta secta era una rama del islamaelismo. Sus dogmas principales eran tres: la teoría emanatista, interpretación alegórica del Alcorán e infalibilidad absoluta de su *imām* o pontífice.

[2] El texto no dice qué califa dióle tal encargo, si al-Muqtadī o al-Mustaẓhir; sábese que a este último dedicó Algazel un libro contra los *taᶜlīmīes,* titulado *al-Mustaẓhirī;* esto haría conjeturar ser éste el califa en cuestión, si no lo pusieran en duda dificultades cronológicas.

III

«Era el mes de *raŷab* del año 488. Mi voluntad cedió por fin y me abandoné al destino. Dios acababa de encadenar mi lengua, impidiéndome así desempeñar la cátedra. En vano intenté un día tan sólo reanudar el curso en interés de mis discípulos: mi lengua permanecía muda. El silencio a que me veía condenado sumióme en una desesperación violenta, mi estómago comenzó a debilitarse y perdí el apetito hasta no poder pasar los alimentos. La debilitación de mis fuerzas era tal, que los médicos, desesperando de mi vida, repetían: «El mal está en el corazón y se comunica a todo el organismo; está perdida toda esperanza, si no desaparece la causa secreta de su tristeza mortal.»

«Sintiendo por fin la debilidad y abatimiento de mi espíritu, refugiéme en Dios, y El me hizo fácil el heroico sacrificio de los honores, riquezas y familia. Anuncié mi propósito de ir a la Meca, por más que mi verdadera resolución consistía en establecerme en Siria; mas no quise que ni el califa, ni mis amigos, conociesen esta resolución. Desde aquel momento ensayé toda suerte de añagazas para abandonar Bagdad, con la intención formal de no volver más a ella. Los doctores del ʿIrāq comenzaron a criticarme de común acuerdo: ninguno de ellos creía cierto que aquel sacrificio lo hiciese yo a impulsos de un móvil religioso, siendo como era mi posición la más elevada posible en la enseñanza. Surgieron de aquí multitud de opiniones sobre mi conducta. Los que estaban lejos del ʿIrāq atribuíanla al temor que me inspiraba el gobierno. En cambio, los que presenciaban la insistencia con que el Poder quería retenerme, el descontento que mi resolución le inspiraba y cómo yo hacíame sordo a sus súplicas, decíanse: «Esto es una calamidad que no puede atribuirse sino a un maleficio lanzado sobre los muslimes y la ciencia. Por fin abandoné Bagdad y toda mi fortuna: solamente obtuve autorización legal de conservar lo necesario, para mi subsistencia y la de mis hijos, de los bienes que tenía en el ʿIrāq, porque éstos, en su condición de bienes *waqf*, son destinados a obras pías.»

IV

«El hombre, al ser creado por Dios, carece de toda noción. Poco a poco recibe de El las diversas facultades perceptivas: primero, el sentido del tacto, luego la vista, después el oído, más tarde el gusto. Cada una de estas potencias posee una esfera de acción más amplia que su inferior inmediata.»

«Allá a los siete años de edad elévase el hombre por encima del mundo sensitivo, mediante *la facultad de discernir*, con la que ya conoce cosas que no son del dominio de la sensación. Más adelante recibe *el entendimiento*, potencia que le permite conocer las cosas necesarias, posibles e imposibles. Muy por encima de la razón, una nueva energía de entender le es, a las veces, comunicada: con ella penetra lo invisible, los arcanos del porvenir y otras nociones, tan inaccesibles a la pura razón, como las de ésta lo son al discernimiento, y a los sentidos las de esta última facultad. Esa energía se llama *profecía*, es decir, divina inspiración. Los racionalistas que la niegan aseméjanse al ciego de nacimiento que rechazase, como imposible, la existencia de los colores y de la luz que jamás percibió.»

«Pero Dios ha querido también aproximar esa facultad a sus criaturas, dándoles un estado análogo, en sus caracteres, a la profecía. Ese estado es el sueño. El hombre, cuando duerme, percibe las cosas ocultas que han de acaecer, ya claramente, ya bajo el velo de imágenes, cuyo sentido descubre la interpretación hipnótica. Ahora bien, si a uno, que jamás hubiese tenido experiencia personal de este fenómeno, le refiriesen que hay hombres que se aletargan a veces de tal modo que parecen muertos, y que, dejando de sentir, de oír y de ver, perciben no obstante las cosas ocultas, seguramente que lo negaría, y trataría de demostrar apodícticamente su negación, diciendo: «Las facultades sensitivas son las causas de la percepción; luego quien no percibe las cosas reales y presentes *à fortiori* no debe percibir las ocultas y ausentes. Y, sin embargo, la realidad y la intuición desmienten esa especie de silogismo. Por consiguiente, así como el entendimiento caracteriza un período de la vida humana, durante el cual aparece para el hombre un ojo con el que ve diversos objetos inteligibles, inabordables para los sentidos, así también la facultad profética representa otro período, en el cual aparece para el hombre un ojo dotado de cierta luz, con la que ve las cosas ocultas y objetos que el entendimiento no percibe.»

«Las dudas respecto de esta facultad profética pueden versar sobre su posibilidad, sobre su real existencia y sobre su aparición en tal individuo determinado.»

«Su posibilidad se prueba por su existencia, y su existencia se prueba por cuanto que se dan en este mundo conocimientos inaccesibles para el entendimiento, como ocurre en medicina y en astronomía. En efecto, todo el que se dedique a cualquiera de estas dos ciencias, conocerá con evidencia que ambas no se alcanzan sino por inspiración sobrenatural, por una asistencia especial de parte de Dios; el método experimental es inútil en ellas, porque hay algunas leyes astronómicas cuyo cumplimiento no acaece sino una vez cada mil años; ¿cómo, por consiguiente, podrán conocerse por experiencia? Y dígase lo mismo de las propiedades de los medicamentos. Luego queda evidenciado, mediante esta demostración, que es posible exista un método cognoscitivo, capaz de percibir esas realidades inaccesibles para el entendimiento. Ahora bien, eso es lo que cabalmente representa la profecía; no es que esta palabra signifique exclusivamente dicha aptitud para percibir cosas superiores al entendimiento, sino que esa aptitud es una de las muchas propiedades de la profecía. Lo que hemos citado es, en ese océano, una sola gota, de la cual, si hemos hecho mención, ha sido porque en ti mismo tienes un ejemplo de ella, a saber, las visiones en sueños, y porque en la medicina y en la astronomía encuentras conocimientos de su mismo género. Demás de esa propiedad hay, repito, otras muchas, como son los milagros de los profetas, que son un misterio para los sabios, con toda la sagacidad de su entendimiento.»

«Todas esas propiedades del profetismo pueden únicamente conocerse, mediante el discernimiento o gusto espiritual, que se adquiere entregándose a las prácticas del método *ṣūfī*. Si no es de este modo, o por medio de la citada analogía con el sueño, imposible que llegues a asegurarte de la existencia del profetismo. Porque, caracterizándose el profeta por determinada propiedad, incognoscible para ti, a causa de que no guarda semejanza con ninguna de tus propiedades, ¿cómo vas a dar fe de su existencia, si no la conoces? Ya en los comienzos de la vida *ṣūfī*, el adepto alcanza ese estado análogo al profetismo y, con él, cierta especie de gusto para percibir lo que de ese estado análogo alcanza; pero además adquiere una especie de garantía sobre el resto que directamente no alcanza por el gusto, fundándose en la analogía.»

«Y con esto que acabo de exponer sobre esa sola propiedad, basta para que creas en lo fundamental del profetismo.»

«Si te ocurriesen dudas sobre si un individuo determinado es o no profeta, no podrás resolverlas con certeza, sino conociendo sus cualidades y condiciones, ya mediante un examen personal y directo, ya por el testimonio trasmitido sin solución de continuidad por personas fidedignas. En efecto, después de haber conocido la medicina y el derecho, podrás conocer a los juristas y a los médicos, viendo tú personalmente las cualidades de aquellos individuos que se llaman tales u oyendo sus palabras. Y aunque no los veas personalmente, podrás también adquirir conocimiento real y positivo de que el Šāfiᶜī fué jurisconsulto y Galeno médico, sin necesidad de fiarte en el testimonio de otro, con sólo que aprendas algo de derecho y de medicina y examines después atentamente sus libros y escritos.»

«Pues de la misma manera, una vez que hayas conocido lo que significa el profetismo y leído con atención repetidas veces el Alcorán y las tradiciones del Profeta, obtendrás ciencia cierta de que Mahoma ocupó el más elevado rango de la profecía.

Para ello, no tienes más que comprobar, mediante la experiencia, la exactitud de sus afirmaciones acerca del influjo que ejercen los actos piadosos y devotos en la purificación del alma. Y cuando hayas experimentado la verdad de esas afirmaciones mil y mil veces, entonces podrás estar cierto de que Mahoma es profeta, sin ningún género de duda. Sea, pues, éste el método que sigas para buscar la certeza en esto de la profecía, y no apoyándote en la transformación de un bastón en serpiente o en la división de la luna [1]; porque, si únicamente atiendes a tales fenómenos, sin tener presentes muchas e innumerables circunstancias, quizá acabes por pensar que esos hechos son efecto de la magia o quimeras de la imaginación, y que Dios te ha querido extraviar con ellos. En una palabra: si empleas este último método, siempre encontrarás dificultades en las cuestiones estas de los milagros; porque si un dogma cualquiera, para servir de fundamento a tu fe, necesita ser probado por un milagro, tu fe se destruirá, así que te encuentres con un dogma difícil y oscuro.»

---

[1] Alude al milagro de Moisés ante los magos de Egipto y al atribuído a Mahoma.

XVI — QISṬĀS

La balanza fiel (القسطاس المستقيم). El Cairo, Imprenta al-Taraqī, 1318 héjira (= 1900 de J. C.). Consta de 112 pp. en 4°, de las cuales las trece primeras contienen un prólogo del editor (Muṣṭafà al-Qabanī de Damasco) y una biobibliografía de Algazel, redactada por el editor mismo aprovechando fuentes europeas y orientales, principalmente los libros de Gosche, Wűstenfeld y Brockelmann.

Este opúsculo es posterior a los siguientes libros de Algazel que en él se citan: *Iḥyā'* (p. 65); *Mustaẓhirī* (p. 58); *Miḥakk* (pp. 69, 74); *Miᶜyār* (pp. 69, 74); *Iqtiṣād* (p. 95); *Ŷawāhir* (pp. 63, 65, 83, 94, 98, 100); *Ŷawāb mufaṣṣil al-jilāf* (pp. 58, 86) y *Qawāṣim* (p. 58).

ANÁLISIS Y EXTRACTOS

Prólogo. — En una breve introducción (pp. 14-26) explica Algazel el objeto de la obra, por medio de un supuesto diálogo con un hereje, de la secta de los *taᶜlīmíes,* los cuales pretendían que la verdadera solución de todos los problemas, así filosóficos como teológicos, debía buscarse, no por el libre examen de la razón natural, ni por la fe en la revelación de los Profetas; sino por la ciega sumisión a la autoridad y enseñanza del *imām,* pontífice o doctor de su secta, cuya infalibilidad ellos sostenían como dogma, negando al resto de los muslimes la posesión de la verdad. Algazel plantea el problema criteriológico de la verdad absoluta, natural y sobrenatural, sustituyendo el libre examen de los racionalistas, fuente de escepticismo, y la estúpida fiducia de los *taᶜlīmīes,* indigna de seres racionales, por lo que él llama *la balanza fiel* de la recta razón cuyas normas lógicas sigue el mismo Dios en los textos de la revelación divina, contenida en el Alcorán y en la doctrina de los Profetas. La veracidad de esta balanza no le consta al muslim por la razón natural, sino por el testimonio autorizado de Mahoma, que en el mismo Alcorán da las pruebas o argumentos de su veracidad. El hombre se sirve de la balanza material en sus compras y ventas, y se asegura de la fidelidad de su peso por el testimonio de los sentidos y la experiencia que le acreditan ser veraz, siempre que el fiel de la balanza no se inclina más a un lado que a otro; y esto, aunque no conozca al inventor de la balanza ni al que la construyó. Conforme a esta alegoría, Algazel propone a su interlocutor mostrarle que el Alcorán es una balanza fidelísima para aquilatar la verdad, y tanto más fidedigna que las balanzas materiales cuanto que, por añadidura, nos consta la veracidad de su inventor, que es Dios, la del maestro que nos enseña su manejo, que es el ángel Gabriel, y la de los que la emplean, que son Abrahán y Mahoma. El hereje *taᶜlīmī* declara que está dispuesto a abandonar su secta si Algazel le demuestra, en efecto, que en el Alcorán se contiene esa balanza fiel de la verdad. Y Algazel entra en materia dividiéndola en cinco partes, porque son cinco las especies de la balanza que el Alcorán encierra: 1ª, balanza del equilibrio o de la mutua igualdad (ميزان التعادل); 2ª, balanza de la mutua consecuencia necesaria (ميزان التلازم); 3ª, balanza de la mutua oposición (ميزان التعاند). La balanza 1ª se subdivide en máxima, media y mínima.

Capítulo 1º Balanza máxima de las balanzas del equilibrio. — Explícase la materia y forma y las leyes de los silogismos categóricos de la primera figura, en los que el término medio es predicado en la menor y sujeto en la mayor. La explicación se basa, como tema, en el argumento empleado por Abrahán para demostrar a Nemrod que su Señor era Dios (*Alcorán,* II, 260). Algazel lo pone así en forma: «Todo el que puede hacer salir el sol es Dios. Pero mi Señor puede hacer salir el sol. Luego mi Señor es Dios y no lo eres tú, ¡oh Nemrod!» (pp. 27-40).

Capítulo 2º Balanza media. — Explícase la materia, forma y leyes de los silogismos de la segunda figura, en los que el término medio es predicado en ambas premisas, mediante el argumento empleado por Abrahán (*Alcorán,* VI, 76) para probar que la luna no era su Dios. Algazel lo formula así: «La luna desaparece. Pero Dios no desaparece. Luego la luna no es Dios» (pp. 40-45).

Capítulo 3º Balanza mínima. — Explícase la materia, forma y leyes de los silogismos de la tercera figura, en los que el término medio es sujeto en ambas premisas, mediante el argumento empleado por Mahoma (*Alcorán,* VI, 91) para probar que Dios ha revelado algo al hombre. Algazel lo formula así: «Moisés fué un hombre. Pero Moisés recibió de Dios la revelación. Luego algún hombre recibió revelación de Dios.» Como apéndice explica Algazel la razón de llamar a las tres balanzas *máxima, media* y *mínima,* porque con la 1ª se aquilatan cuatro especies de tesis: universal y particular, afirmativa y negativa; con la 2ª, sólo dos: negativa universal y negativa particular; con la 3ª, sólo una: particular» (pp. 45-50).

Capítulo 4º Balanza de la mutua consecuencia necesaria. — Explícase la materia, forma y leyes del silogismo hipotético o condicional, mediante el argumento empleado en el Alcorán (XXI, 22) para probar la unicidad de Dios y que Algazel formula así: «Si el mundo tuviese dos dioses, habría perecido. Pero el mundo no ha perecido. Luego no tiene dos dioses» (pp. 50-56).

Capítulo 5º Balanza de la mutua oposición. — Explícase la materia, forma y leyes del silogismo disyuntivo, mediante el argumento empleado por Mahoma en el Alcorán (XXXIV, 23) para probar que Dios es providente y que Algazel formula así: «O nosotros o vosotros estamos en el error. Pero nosotros no lo estamos. Luego lo estáis vosotros.» Como apéndice explica Algazel el significado de las denominaciones metafóricas por él aplicadas a las cinco balanzas de estos cinco capítulos: los dos términos, mayor y menor, de todo silogismo categórico, son los dos platillos de la balanza; el término medio, como es común a las dos premisas, es la columna de que penden aquéllos; las dos premisas son mutuamente iguales, es decir, categóricas ambas; por eso se llama a ese silogismo la balanza de la mutua igualdad. En el silogismo hipotético, los dos términos de la mayor, o sea el antecedente y el consiguiente, penden uno del otro de manera necesaria; por eso se le llama balanza de la mutua consecuencia necesaria. Se asemeja a la romana, uno de cuyos brazos es más largo. En el silogismo disyuntivo, los dos términos de la mayor se excluyen mutuamente; por eso se le llama balanza de la mutua oposición (pp. 56-68).

Capítulo 6º Balanzas de Satanás y empleo que los taʿlīmīes hacen de ellas. — Explícanse algunas de las diez especies de sofismas, que el autor dice haber expuesto con extensión en dos libros suyos que tratan de lógica, titulados *Miḥakk* y *Miʿyār.* Sírvese, como ejemplo de argumentación sofística, de uno usado por Satanás y que el Alcorán (VI, 78) consigna. Algazel lo pone *en forma* así: «Dios es el ser máximo. Pero el sol es el ser máximo. Luego el sol es Dios.» Este sofisma peca contra las leyes de la balanza mínima de la mutua igualdad, cuyos términos invierte. Así se ve en este otro sofisma, más claro: «El blanco es color. Pero el negro es color. Luego el blanco es negro.» Siguen luego ejemplos de sofismas, análogos a éstos, usados por los *taʿlīmīes:* 1º Defienden éstos su herejía diciendo que la verdad está con la unidad, como el error está con la muchedumbre de opiniones, y que por eso los *taʿlīmīes* están en la verdad al seguir la doctrina de su *imām,* que es uno. Algazel descubre el sofisma poniéndolo en forma así: «La verdad es una. Pero la doctrina *taʿlīmī* es una. Luego la doctrina *taʿlīmī* tiene el atributo de la unidad, que es un atributo de la verdad.» Equivale a decir: «El color es atributo común al blanco y al negro. Luego el blanco es negro.» — 2º La verdad se ha de conocer o por razonamiento propio o por enseñanza ajena. Pero no se conoce por razonamiento. Luego sólo se conoce por enseñanza. Este sofisma de los *taʿlīmīes* peca contra las leyes del silogismo disyuntivo, el cual no concluye si la disyunción admite medio entre los extremos. Y aquí cabe medio, a saber, que la verdad se conozca por razonamiento y enseñanza a la vez. Es tan sofístico como si dijéramos: «El color se percibe o con el ojo o con la luz solar. Pero repugna que se perciba con el ojo, pues que el ojo no ve de noche. Luego se percibe con la luz solar.» El vicio es el mismo: hay medio entre los extremos, a saber: que se percibe con el ojo iluminado por la luz solar. — 3° Volviendo al sofisma 1°, Algazel demuestra que su vicio nace de aplicar mal las leyes de la inversión. El que sabe que todo lo uno es verdad, piensa que toda verdad es una. Y la inversión ésta no es legítima, porque es inversión particular. Ejemplo: «Todo hombre es animal. Luego todo animal es hombre. Falsa la conclusión, por ser inversión universal. En cambio es legítima la inversión particular: Luego algún animal es hombre. Algazel hace ver cuán corriente es este sofisma, hasta en las cosas visibles: el hombre que ve una cuerda pintada de varios colores, huye de ella sospechando que es una culebra; porque sabe que toda culebra es larga y de piel pintada, hace irreflexivamente la inversión universal — «todo lo largo y pintado es culebra» — , en vez de la particular. — 4° A petición del *taᶜlīmī,* Algazel pone otro caso de sofisma, en el cual el vicio radica en la materia y no en la forma. Es el siguiente, tomado de un pasaje del Alcorán (VII, 10, 11) en que se narra cómo Satán se negó a adorar a Adán diciendo: «Yo soy mejor que él, porque me creaste del fuego y a él del barro.» Los dos sofismas implícitos en este argumento de Satán son impecables por la forma y tienen su vicio en la materia. Para demostrarlo, Algazel los formula así: «Lo mejor no debe adorar a lo peor; yo soy mejor que Adán: luego no debo adorarlo.» «Lo creado del fuego es mejor que lo creado del barro; yo fuí creado del fuego y Adán del barro; luego yo soy mejor que Adán.» Discute Algazel el valor de la mayor de ambos silogismos, para hacer ver que ninguna de las dos es evidente ni aceptable. Ambos silogismos, pues, son sofísticos, no por la forma, sino porque dos de sus premisas son falsas. Estos sofismas, por razón de la materia, son — dice — «como una espada de madera o como el espejismo del desierto»: aparentemente, por la forma, son perfectos; pero esencialmente son falsos. Para cerrar a Satanás esta nueva brecha de sus falacias, recomienda conocer bien cuál sea la materia útil del razonamiento. Esta materia ha de ser toda premisa cuya verdad conste por los sentidos, o por la experiencia, o por el testimonio de autoridad histórico y auténtico, o por evidencia inmediata del entendimiento, o por evidencia mediata, inferida de alguno de los anteriores criterios. Cuando se trate de razonamiento polémico, basta que las premisas sean aceptadas por el adversario, aunque no nos conste su verdad (pp. 68-77).

Capítulo 7º Que la fe en la veracidad de Mahoma y en los sabios de su religión excusa de recurrir a la autoridad de todo otro pontífice infalible. Demuéstrase la divina misión de Mahoma por una prueba más evidente y segura que la de los milagros, es decir, por el método propio de los místicos o ṣūfíes. — Este interesantísimo capítulo, escrito, como todo el libro, en forma dialogada, merece ser analizado más al por menor, siguiendo paso a paso, aunque libremente y en extracto, los parlamentos de ambos interlocutores. Lo mismo haremos en los dos capítulos siguientes:

— *Taᶜlīmī:* «Me has curado y dado luz con tus explicaciones; pero resulta que, tras de haber construído un alcázar, has destruído toda una ciudad. Quiero decir que yo había ya confiado en que tú me enseñarías a conocer la verdad mediante la balanza fiel del razonamiento y que ya me podría pasar sin la fe en mi pontífice infalible con tu ayuda y la del Alcorán; pero ahora, después que me has insinuado a cuántos y cuán sutiles sofismas se presta aquella balanza, ya voy perdiendo toda esperanza de conseguir la verdad, porque nunca tendré la seguridad de librarme de alguna de esas falacias en mis razonamientos. Ahora comprendo también por qué las gentes están divididas en tantas sectas religiosas: porque unos aciertan en sus razonamientos y otros se dejan engañar por sofismas. En consecuencia, ahora estoy más cerca del camino que me lleve de nuevo a la fe en mi pontífice infalible, el cual me puede librar de caer en el error de todos esos sutiles sofismas.»

— *Algazel:* «¡Desgraciado! Que tu pontífice te haya de enseñar la verdad no es una cosa de evidencia inmediata; luego o habrás de creerlo por la sola fe en la autoridad de tus padres, o habrás de convencerte de su infalibilidad por medio de alguna prueba racional, es decir, manejando alguna de las balanzas, reflexiva o inconscientemente. Si te fundas sólo en la fe de tus padres y correligionarios, en nada te diferenciarás de los judíos, cristianos y zoroastras, que también obran así. Y si te apoyas en el razonamiento, también es fácil que caigas en alguno de aquellos sutiles sofismas. Por eso no debes, pues, según tus mismos principios, fiarte del pontífice.»

— *Taʿlīmī:* «¡Verdad dices! Pero entonces ¿dónde está el camino? Porque así, ya me has cerrado el paso en el camino de la enseñanza o de la fe y en el del razonamiento o de la balanza.»

— *Algazel:* «¡Nada de eso! Lee el Alcorán y él te mostrará el camino. En él no se dice que para conocer la verdad hayamos de recurrir al pontífice. Porque tú sabes muy bien la muchedumbre de cosas que es preciso conocer; y si en cada una de ellas, en cada caso de duda hubieras de hacer un viaje para consultar al pontífice, ¡bien larga sería tu tarea y bien corto tu saber! Lo que te conviene, pues, que hagas es aprender de mí el uso de la balanza fiel y el empleo de todos sus requisitos; y cuando algún problema te sugiera dudas, no tendrás que hacer más que pesarlo escrupulosamente, sin omitir requisito alguno de los indispensables. Esto mismo es lo que haces cuando tienes que arreglar cuentas con el verdulero o liquidar una partición de herencia: si te nacen dudas sobre el acierto o el error en tus cálculos, no te irás a ver al pontífice, sino que repasarás las operaciones aritméticas que has hecho y las meditarás escrupulosamente, hasta que estés seguro de que no yerras. Y esto sabe hacerlo todo el que conoce la aritmética. Pues lo propio digo del que sabe manejar la balanza fiel del razonamiento: reflexionando y pensando una y otra vez en su uso, acabará por estar cierto de que no yerra. Y si no sigues este camino, jamás te librarás de dudar; siempre te quedarás en un *quizá*, en un *puede ser*. Además, cabe que te equivoques también en la fe que prestes a la autoridad de tu pontífice, y hasta en la del Profeta en quien creas; porque su veracidad e infalibilidad no es cosa que se conozca con evidencia inmediata.»

— *Taʿlīmī:* «Por lo que veo, parece que me concedes que no es camino extraviado el de buscar la verdad aprendiéndola de un pontífice o de un profeta. Lo que sí añades es que para aprenderla de ambos es indispensable conocer bien antes el recto uso de la balanza lógica, y que, además, sólo tú puedes enseñarme bien ese recto uso. Y esto viene a ser lo mismo que si tú te arrogases el pontificado. Ahora bien, ¿cuáles pruebas das y qué milagros presentas para arrogarte ese título?»

— *Algazel:* «Yo no me arrogo el pontificado de un modo privativo, pues tengo la confianza de que habrá también otras personas peritas como yo en esos conocimientos, de las cuales podrías aprender como de mí. Has de saber, además, que la palabra *imām (pontífice, doctor)* significa el que aprende de Dios por medio de Gabriel (lo cual yo no pretendo) y el que aprende de Dios sin Gabriel, o de éste por medio de Mahoma. Así se llama *pontífice* a ʿAlī, que aprendió de Maḥoma y no de Gabriel. Y en este sentido me llamo yo *imām* o *doctor*. En cuanto a las pruebas que yo presento, son más claras que cualquier testimonio de autoridad y que todo lo que se estima por muchos como milagro. Porque, de tres personas que se jacten de saber leer el Alcorán, ¿a cuál creerás? ¿A la persona que se funde en el certificado de aptitud expedido por su maestro, el cual, a su vez, lo recibió de al-Kisāʾī [príncipe de los gramáticos y lectores alcoránicos], o bien a la persona que se funde en que ella hace un milagro como el que hizo Moisés, o bien a la que recite delante de ti todo el Alcorán sin libro?»

— *Taʿlīmī:* «Sin duda que a la última de las tres, pues en la primera cabe engaño y en la segunda también, ya que, aun siendo el milagro verdadero, no prueba más sino que su autor puede realizar esa operación maravillosa, y no que se sepa el Alcorán.»

— *Algazel:* «Pues bien: ésa es también mi prueba: el hecho de que yo te he enseñado las varias especies de balanza y su empleo, y tú me has entendido. Debes, por lo tanto, creer que soy doctor; como si tú aprendes el cálculo de un maestro, creerás que tu maestro sabe el cálculo. Y así es también como yo creo en la veracidad de Mahoma y de Moisés: no precisamente porque aquél partió la luna y éste transformó la vara en culebra (pues ambos hechos están expuestos a muchos engaños), sino porque yo he aprendido del Alcorán el uso de las balanzas del razonamiento y con ellas he pesado después todas las cuestiones teológicas, relativas a Dios y a la vida futura (según puedes verlo en mi libro *Ŷawāhir* o *Las perlas del Alcorán)* y he visto que todas ellas coinciden en su solución con la que les da el Alcorán y las tradiciones del Profeta. Así me he cerciorado de que Mahoma es veraz y el Alcorán verdad. He obrado, pues, como ᶜAlī, cuando decía: «No trates de conocer la verdad por los hombres, sino al revés: trata de conocer la verdad, y luego, a los hombres que la dicen.» Así también conoces tú que un hombre es jurista, con toda certeza, cuando lo ves dilucidar una cuestión de derecho con toda erudición y claridad. Y esa certeza tuya es más segura, que si el jurista te lo probase cambiando mil varas en serpientes, porque esto se presta a los embustes de la magia y de los talismanes. Además, el cerciorarse de que el Alcorán como obra literaria es un milagro de elocución, no se alcanza sino tras largas indagaciones y sutiles estudios. Sin contar con que tal prueba de la veracidad de Mahoma no engendra más que una fe débil, cual la del vulgo y la de los teólogos. En cambio, por el otro medio, se obtiene la fe propia de los místicos intuitivos, que gozan de una visión experimental con la luz de la lámpara de la Divinidad misma.»

— *Taᶜlīmī:* «Yo también deseo conocer la veracidad del Profeta como tú la conoces; pero has dicho que esto exige aquilatar antes todas las tesis teológicas con aquellas balanzas alcoránicas y yo no veo claro que todos los problemas de la religión puedan pesarse en ellas. ¿Cómo podré saber eso?»

— *Algazel:* «No sólo afirmo que puedo pesar con ellas todas las cuestiones religiosas, sino hasta las aritméticas, geométricas, físicas, jurídicas y filosóficas; más aún: toda ciencia real u objetiva, no convencional o arbitraria. Y ¿cómo no, si el Alcorán es la balanza fiel? Si quieres convencerte de la verdad de esto que yo pretendo, no tienes más que hacer la prueba experimental; así como no creerás que uno es buen jinete, sino viéndole montar y correr en el hipódromo. Pregúntame, pues, cuanto quieras de las ciencias religiosas y te convenceré, pregunta tras pregunta; pues el que no experimenta no conoce.»

— *Taᶜlīmī:* «¿Y te sería posible enseñar así todas las ciencias religiosas y todas las cosas a todos los hombres? Porque entonces suprimirías las diferencias de opinión que los dividen.»

— *Algazel:* «¡No, eso no lo puedo hacer! Pero ¡como si tu pontífice infalible hubiese podido hacerlo hasta la fecha! Es más: ni los mismos profetas. ¿Cuándo han conseguido suprimir esas diferencias entre los hombres? Ni eso es posible, además, porque tales diferencias son resultado de un decreto divino, necesario y eterno. Y así, «las gentes jamás dejarán de estar divididas, a no ser aquellas a quienes la misericordia de Dios se lo impida. Por eso las creó, para que la palabra del Señor se cumpla» (*Alcorán,* XI, 120.) ¿Cómo voy, pues, a pretender yo variar los divinos decretos, o cómo ha de poder alterarlos tu pontífice?» (pp. 77-86).

Capítulo 8º Que trata del método para libertar a las gentes de las tinieblas de las discrepancias en materia de fe.

— *Taᶜlīmī:* «¿Cuál, pues, será el medio para librar a los hombres de estas diferencias?»

— *Algazel:* «Si todos los hombres estuviesen dispuestos a escuchar mis consejos, yo las suprimiría con la ayuda del Libro de Dios; pero no veo forma de conseguirlo; porque si jamás los hombres estuvieron dispuestos, en su totalidad, a prestar oídos a los profetas ni a tu pontífice, ¿cómo lo van a estar tratándose de mí? Ni ¿cómo — por otra parte — podrían coincidir todos en ello, si *ab aeterno* está decretado por Dios que «no cesarán de estar divididos entre sí, excepto aquellos a quienes Dios habrá otorgado su misericordia» (*Alcorán,* X, 120)?..... En mi obra titulada *Libro de la respuesta que dirime las controversias* (كتاب الجواب مفصّل الخلاف) expliqué cómo es necesaria esta división entre los hombres. Consta ese libro de doce capítulos.»

— *Taʿlīmī:* «Pero, suponiendo que las gentes prestaran oído a tus consejos, ¿cómo te las arreglarías?

— *Algazel:* «Pues los trataría siguiendo las normas que prescribe aquel versículo del Libro de Dios que dice (*Alcorán*, LVII, 25): «Hemos dado [a los profetas] el *libro* y la *balanza*, a fin de que los hombres observen la equidad, y hemos hecho descender de lo alto el *hierro.*» Ahora bien, si Dios ha enviado esas tres cosas, es tan sólo porque los hombres son de tres clases, para cada una de las cuales es medicina especial cada uno de esos tres remedios: el *libro*, la *balanza* y el *hierro.*

— *Talīmī:* «¿Cuáles son esas tres clases y sus remedios respectivos?»

— *Algazel:* Tres son las clases de hombres: 1ª El vulgo sencillo, formado por gentes de corazón sano, para quienes está preparado el paraíso. — 2ª Los intelectuales selectos, gente sagaz, dotada de luz interior. — 3ª Entre ambas clases surge una nueva taifa, que son los polemistas, amigos de disputas, que estudian con empeño los pasajes dudosos del Libro, buscando sólo controversia y disensión. Ahora bien: a los intelectuales, yo los curaría enseñándoles el empleo de las balanzas rectas y el método de aquilatar con ellas los problemas, y pronto desaparecerían las divisiones entre ellos. Mas para eso habrían de reunir los hombres de esta clase tres cualidades: 1ª Aptitud natural eficaz, es decir, entendimiento robusto; y éste es un don natural, espontáneo, innato, que no puede adquirirse. — 2ª Espíritu libre de prejuicios y fanatismos en favor de una secta cualquiera, adquiridos, ya por estudio personal, ya por herencia. La razón de la necesidad de esta cualidad 2ª estriba en que el fanático no se presta a escuchar a nadie. Y la de la cualidad 1ª se funda en que el necio, aunque se preste a escuchar, no entiende. — 3ª Que el intelectual crea que yo soy hombre entendido en el uso de la balanza del razonamiento; porque el que no confíe en que tú entiendes el cálculo aritmético, no podrá aprenderlo de ti. Por lo que toca al vulgo de las gentes sencillas que carecen de inteligencia para penetrar en la esencia de las cosas o que, teniendo un ingenio natural despierto, les falta vocación para el estudio, a causa de estar ocupados en las artes e industrias, y que tampoco sienten inclinación a la polémica, al revés de los que siendo cortos de alcances se empeñan en dedicarse a los estudios científicos....., a estos del vulgo (como que no discrepan ellos personalmente entre sí en materias de fe, limitándose a escoger como guías a unos u otros de los doctores de cada confesión religiosa) yo los llamaría hacia Dios por medio de la exhortación moral, así como invitaría a los intelectuales con la ciencia y a los polemistas con la polémica, según Dios mismo lo aconseja en el citado versículo de su Libro..... Al hombre del vulgo yo le diría: «No es de tu competencia el abordar el estudio de las cuestiones en que los sabios discrepan. Guárdate, pues, de meterte en lo que no te atañe. Si empleas toda la vida en ejercer el arte de la platería, no podrás ser tejedor. Luego habiendo pasado todos tus años en ocupaciones distintas de la ciencia, ¿cómo vas a ser hombre de ciencia? Guárdate, además, del peligro de eterna condenación a que te expondrías; porque todo pecado mortal es de poca monta, comparado con el pecado que el hombre del vulgo comete metiéndose en estudios teológicos, que lo exponen, sin pensarlo, a perder la fe.»

— *Taᶜlīmī:* «Pero yo no puedo pasarme sin un rito u otro [de los varios que hay en el islam] en el cual yo haya de creer, para que me sirva de norma moral de mis actos, con los cuales consiga la misericordia divina. Ahora bien, los hombres difieren unos de otros en cuanto al rito [o escuela de moral y derecho canónico]. ¿Cuál, pues, me mandas que yo adopte y siga?»

— *Algazel:* «La doctrina de todo rito o escuela tiene *principios* o *raíces* y *consecuencias* o *ramas*. Todas las discrepancias entre las escuelas, sólo a ambas cosas afectan. Mas, en cuanto a los *principios* [que son la parte *dogmática*], no tienes más obligación que creer los que se contienen en el *Alcorán*, pues Dios no ha ocultado a sus siervos sus atributos y nombres. Debes, por tanto, creer que existe un solo Dios, que es vivo, sabio, poderoso, dotado de oído y visión, señor fuerte, excelso y santo, exento de toda semejanza con sus criaturas, y todos los otros dogmas que el *Alcorán* textualmente consigna y los doctores todos con unanimidad admiten. Esto te basta para la ortodoxia de tu fe, dentro de cualquiera de los ritos. Ahora, si algún punto dogmático del Alcorán te ofrece dudas, dí: «Creo cuanto de la boca de mi Señor procede y acepto cuanto en el Alcorán se consigna, de sus atributos positivos y negativos, concibiéndolos en un sentido eminente y santo, con exclusión de todo antropomorfismo.» Y después de esto, no te cuides ya de lo que unos y otros digan y disputen, pues ni a ello estás obligado ni para ello tienes capacidad. Mas si ese hombre del vulgo me viene con objeciones hábiles diciéndome: «Yo bien sé que, según el Alcorán, Dios es sabio; pero no sé si lo es por su misma esencia o por una ciencia sobreañadida a su ser; y además sé que en esto discrepan *ašᶜarīes* y *muᶜtaziles*», entonces ya ese tal no es del vulgo, porque el vulgo no se fija en tales cosas, si no le mueve el demonio de la polémica..... Esto, por lo que atañe a los *principios*. En cuanto a las *ramas* [que son la parte *práctica*], yo le diría: «No te ocupes en las cuestiones en que las varias escuelas de moral y cánones discrepan, mientras no hayas acabado con todas las en que coinciden. Ahora bien, todas las escuelas coinciden en esto: en que el viático para la vida futura es la piedad y el temor de Dios; en que los bienes mal adquiridos, la ira, la maledicencia, el adulterio, el robo, la traición, etc., son cosas prohibidas; en que los mandamientos de la ley divina son todos obligatorios. Y cuando hayas acabado de conocer todas estas cuestiones de moral, yo te enseñaré el método para librarte de las perplejidades en las cuestiones controvertibles.»

Algazel reduce este método, en líneas generales, a lo siguiente: Si los canonistas discrepan, v. gr., sobre las varias maneras lícitas de cumplir un precepto, conviene emplearlas todas; mas si la discrepancia es de contradicción, es decir, si unos se inclinan a la afirmativa y otros a la negativa, entonces es preciso comparar ambas opiniones y sus partidarios respectivos, a fin de elegir la más probable, sostenida por el más autorizado canonista; en este estudio comparativo cabe error, pero será inculpable. Una vez adoptada una opinión como la más probable en conciencia, es obligación seguirla en la práctica, y es pecado desecharla. Si uno cree en conciencia estar en lo cierto, y otro también creyendo la contraria opinión, cada cual estará obligado a obrar *juxta conscientiam,* aunque seguramente uno de los dos esté en el error.

«En cuanto a la 3ª clase, los polemistas, yo los invitaría hacia el camino de la verdad amablemente, quiero decir, sin usar de la violencia y del fanatismo al discutir con ellos. Haría lo que Dios ordenó a su Profeta (*Alcorán*, XVI, 126): «Si entras en disputa con ellos, hazlo de la mejor manera.» Esta manera mejor de discutir consistiría en fundarme en las propias tesis que el polemista admite, para deducir de ellas la verdad, mediante el uso de la balanza demostrativa, según lo he hecho en mi libro titulado *Iqtiṣād* o *El justo medio en la creencia*. Si el polemista no se satisficiese con esta discreta medida, porque su inteligencia le pidiera un más extenso razonamiento de los dogmas, entonces lo elevaría hasta el grado de las balanzas alcoránicas. Y si tampoco éstas le satisficieran por dejarse llevar de su estúpida terquedad, de su fanatismo, de su espíritu de contradicción, entonces lo trataría con el *hierro,* pues Dios puso el *hierro* y la *balanza* al lado del *Alcorán,* para que entendiéramos que sólo con estos tres medios podrán los hombres todos cumplir lo que pide la justicia: el *Alcorán* para el vulgo; la *balanza* para los intelectuales; el *hierro,* es decir, la fuerza violenta, para los que se atienen a los pasajes dudosos de la Revelación, sólo por ganas de polémica y por el prurito de interpretarlos alegóricamente, sin saber que esta interpretación no es de su incumbencia, porque el sentido alegórico de tales textos tan sólo Dios lo conoce y los sabios de verdad, pero no los polemistas. Y entiendo por *polemistas* a esa taifa de gentes cuya inteligencia los coloca por cima del vulgo, pero que, en cambio, está alterada y corrompida por sus fanáticos prejuicios en favor de una secta, los cuales prejuicios les impiden ver clara la verdad real..... Estos son peores que los sencillos del vulgo indocto. Según tradición de Mahoma, éstos son precitos, réprobos, e irán al fuego del infierno. A ellos se refiere también aquel refrán que dice: «Dios consigue por medio del sultán lo que no consigue con el Alcorán.» Lo cual significa que es preciso poner coto a sus polémicas, mediante la espada y la lanza..... Tal es mi método para llamar a las gentes hacia Dios y sacarlas de las tinieblas del error a la luz de la verdad. A los *intelectuales* los invito a la *sabiduría* mediante el empleo de la fiel *balanza* alcoránica, a fin de que, cuando ya conozcan bien su empleo, puedan con ella adquirir, no un solo conocimiento, sino muchísimos, así como el que posee una balanza material puede con ella pesar objetos sin número..... Y es que si el Alcorán no encerrase en sí las balanzas [que enseñan la verdad], no sería justo llamarlo *luz,* pues la luz es algo visible y medio también para ver. Ni sería exacto lo que él mismo dice, a saber: «No hay cosa seca ni húmeda que en el Libro no se evidencie.» Porque, si en el Alcorán no se encuentran de un modo explícito todas las ciencias, hállanse en él en potencia, a causa de esas balanzas fieles que contiene y con cuyo uso se abren las puertas de la sabiduría, que son infinitas. A los hombres del *vulgo,* yo los llamaría exhortándoles amablemente a que se consagrasen a la lectura del Alcorán, concretándose sólo a los pasajes que éste contiene relativos a los atributos divinos. A los *polemistas,* en fin, yo los llamaría con la discusión antedicha, y, si rehusaran, abstendríame de discutir y pondría coto a sus escándalos con el castigo del sultán.»

Algazel pregunta seguidamente al Taᶜlīmī qué medios emplea el pontífice de su secta para curar a esas tres clases de hombres y cuáles son los conocimientos que él ha adquirido de boca de su pontífice. Responde el Taᶜlīmī que en toda su vida ha oído otra cosa a sus correligionarios que este solo precepto: «Sigue la doctrina del pontífice y guárdate de la *opinión personal* y del *razonamiento de analogía,* pues son un semillero de contradicciones mutuas y de discordias.» A esto replica Algazel que también él le invita a lo mismo: a seguir la doctrina o enseñanza del Alcorán y del pontífice o doctor, que es Mahoma, y a evitar la opinión personal y la analogía (pp. 86-100).

Capítulo 9º Donde se demuestra, con algunos ejemplos, la vacuidad y falacia de los argumentos denominados opinión personal *y* analogía. — Ruega el Taᶜlīmī a Algazel que le explique los motivos en que se funda para rechazar como falaces esas dos maneras de deducción, que, a juicio suyo (del Taʿlīmī), no parecen diferir mucho de las varias especies de *balanza* adoptadas por Algazel en los primeros capítulos de este opúsculo.

— *Algazel:* «¡Nada de eso! Yo te voy a explicar lo que los ortodoxos y yo entendemos por *opinión personal (ra'y)* y *deducción de analogía (qiyās)*. Sirva de ejemplo la afirmación de los *muʿtaziles* cuando dicen que «Dios debe obrar siempre lo que sea más conveniente a sus siervos». Si se les pide que demuestren la verdad de esta tesis, se limitan a decir que esa tesis es verdad porque ellos la juzgan como la más aceptable a la luz de sus inteligencias, fundándose en la analogía entre el Creador y la criatura, o sea, asimilando la sabiduría de Aquél a las normas de la sabiduría propias de ésta. De modo que estas tesis, que la razón individual de la criatura estima como más aceptables, son las que yo denomino *opinión personal* y a las que creo que tú no debes asentir, porque de ellas derivan consecuencias cuya falsedad se evidencia pesándolas con las balanzas alcoránicas. Así, en efecto, ocurre con la tesis anterior: cuando yo la peso con la *balanza de la mutua consecuencia necesaria* (o silogismo hipotético), se reduce a esto: «Si Dios estuviese obligado a obrar lo mejor, lo haría. Pero es sabido que no lo hace. Luego no está obligado.» Se prueba la menor: «Si hiciese lo mejor, hubiese creado a los hombres en el cielo. Pero es sabido que no lo ha hecho. Luego Dios no hace lo mejor.» Contra esto, al adversario no le cabe sino, o negar la menor (lo cual sería negar la experiencia) o afirmar audazmente que lo mejor para los hombres ha sido el lanzarlos Dios a este mundo, mansión de desgracias y ocasión de pecados, para que luego sean condenados en su mayoría al infierno, en vez de crearlos todos como predestinados al cielo; y esto, porque, según pretende el adversario, la salvación total de la humanidad, realizada en esa forma, sería una gracia sin mérito, la cual, a juicio suyo, es ofensiva para la dignidad del hombre, al revés de si la merece él por su propio esfuerzo, como a título de salario justo por sus obras. ¡He aquí una manera de discurrir, en la cual no quiero insistir, ni que tú la sigas, ni entretenerme en refutarla! ¡Mira a qué feas consecuencias conduce la *opinión persōnal!* Porque tú sabes muy bien que Dios coloca a los niños, al morir, en una mansión del cielo, inferior a la de los adultos. Ahora bien, aquéllos podrán decirle: «¡Dios nuestro! Tú no eres avaro de tus gracias, hasta el punto de que nos prives de lo que es mejor para nosotros, es decir, de elevarnos a la mansión de los adultos.» Entonces, Dios deberá contestarles, según la opinión de los *muᶜtaziles:* «¿Cómo voy a elevaros hasta su grado de gloria, si ellos llegaron a adultos y trabajaron y cumplieron mi ley, mientras que vosotros moristeis niños?» A lo cual ellos podrán responder: «Tú, Señor, nos hiciste morir y con ello nos privaste de la ocasión de servirte largos años en el mundo y de alcanzar más altos grados en el cielo. Lo mejor para nosotros fuera, sin duda, esto último, es decir, que no nos hubieses hecho morir y que nos hubieses otorgado esos grados más altos. ¿Por qué, pues, nos diste la muerte?» Pero Dios podrá decirles, según el pensar de los *muᶜtaziles:* «Es que yo sabía de cierto que si hubiéseis llegado a adultos, habríais caído en la infidelidad y merecido por ello el fuego eterno. Sabía yo, por lo tanto, que lo más conveniente para vosotros era el morir en la niñez.» Mas, en aquel momento, gritarán los infieles adultos, desde los abismos del infierno: «Y si Tú sabías que nosotros habíamos de caer en la infidelidad al llegar a adultos, ¿por qué no nos enviaste la muerte en la niñez? ¡En verdad que nosotros nos daríamos por muy satisfechos con ocupar un grado de gloria mil veces inferior al de los niños!» Y al llegar a este punto, ya no le resta al *muᶜtazil* respuesta alguna razonable que poner en boca de Dios; de modo que la objeción de los infieles quedaría así sin respuesta y en contra de Dios. ¡Pero no hay tal, porque Dios está muy por encima de cuanto sobre El dicen los hombres injustos! Eso sí: el problema del optimismo en el gobierno del mundo por Dios es un misterio que deriva de otro misterio: el de la predestinación; pero es que el *muᶜtazil* no penetra en este fundamento, porque ese misterio no se descubre con el arte de la polémica, ¡y por eso el *muᶜtazil* no acierta sino a cocear como una camella ciega y a sumirse en un mar de ideas confusas! Y basta este ejemplo para demostrar la vaciedad de lo que he llamado *opinión personal.*»

«Por lo que toca a la *deducción analógica,* que consiste en afirmar algo de un ser por analogía con otro, sirva de ejemplo la que emplean los antropomorfistas, cuando dicen que Dios es cuerpo porque es agente y todos los agentes y artífices son cuerpos. Esta deducción se puede ver que es falsa, con sólo pesarla en la balanza máxima del equilibrio, o sea poniéndola en la forma de un silogismo categórico de la primera figura, así: «Todo agente es cuerpo. Pero el Creador es agente. Luego es cuerpo.» Y responderemos: «Concedido que el Creador es agente; pero negamos la premisa primera, o sea, que todo agente sea cuerpo. Porque ¿de dónde lo sabéis?» Y entonces ya, no les queda a los antropomorfistas más recurso que encastillarse en la *inducción* y en la *disyunción imperfecta,* las cuales no concluyen legítimamente.»

«La *inducción* consiste en decir: «Yo he observado analíticamente los agentes que se llaman tejedor, barbero, zapatero, sastre, carpintero y tal y cual; y he encontrado que son cuerpos, y así he conocido que todo agente es cuerpo.» Pero se le podrá decir: «¿Observaste acaso *todos* los agentes o se te ha escapado alguno?» Si dice que ha observado *algunos,* no puede inferirse de eso consecuencia sobre *todos.* Y si dice que los ha observado *todos,* no lo podremos admitir, porque no todos los agentes le son cognoscibles. ¿Ni cómo han de serle cognoscibles? ¿Acaso ha examinado, entre esa pretendida totalidad, al Agente de los cielos y de la tierra? Y si no los ha observado todos, sino sólo algunos, no le es lícito sacar consecuencia alguna universal. Pero, además, aun suponiendo que los haya observado todos, ¿acaso ha encontrado que todos son cuerpos? Si dijere que *sí,* se le podrá replicar: «Puesto que tú has encontrado ya eso en una premisa de tu silogismo, ¿cómo lo empleas a guisa de fundamento para probar con él eso mismo? Porque resulta que empleas, como prueba de lo que tratas de averiguar, aquello mismo que dices haber ya averiguado. ¡Y eso es un error! Porque tu análisis, en ese caso, vale tanto como el análisis de aquel que observara, uno por uno, al caballo, al camello, al elefante, al ganado menor y a los pájaros y viese que todos ellos andan con patas; pero, sin observar ni a la culebra ni al gusano, infiriese de su análisis que *todo* animal anda con pies. O bien, como aquel otro que observase que los animales mueven, al masticar, la mandíbula inferior; y, sin enterarse de que el cocodrilo mueve la superior, dedujese de su observación analítica que *todo* animal mueve la superior. Y ese error nace de que puede muy bien suceder que mil individuos de un mismo género coincidan en tener un mismo atributo, pero que, en cambio, exista un solo individuo que no lo tenga, y en tal caso la inducción no puede engendrar certeza, por ser un razonamiento vano.»

«En cuanto a la *disyunción imperfecta* (que es el otro reducto en que el adversario puede encastillarse), consiste en decir: «Yo he observado las cualidades o atributos de los agentes y he visto que son cuerpos [por alguna de estas razones]: o porque son agentes, o porque son entes, o por tal, o por cual. Después de esta disyunción, niega todos los extremos de ella, excepto uno, el primero, el ser agentes; y concluye de ello que son cuerpos porque son agentes. Esta es la disyunción imperfecta con la que Satanás pesa sus razonamientos y cuya vanidad queda ya explicada.»

— *Taʿlīmī:* «Pues a mí me parece que, si todos los extremos de la disyunción, menos uno, son falsos, quedará a salvo ese uno, que es el que se quiere demostrar. Yo creo que esa demostración es sólida; y precisamente en ella se apoyan la mayoría de los teólogos *mutakāllimūn* para demostrar sus tesis. Así, en el problema de la visibilidad de Dios dicen: «Dios es visible porque lo es el mundo. En efecto, si éste es visible, no lo es porque sea blanco, ya que lo negro también se ve; ni tampoco porque sea sustancia, pues el accidente es también visible; ni tampoco porque sea accidente, ya que la sustancia se ve también. Luego si todos los miembros de esta disyunción son falsos, resta sólo que sea visible porque es ente.» Ahora bien, yo quisiera que tú me descubrieses, de manera evidente e indudable, cuál es el vicio de que adolece este razonamiento.»

— *Algazel:* «Voy a ponerte un ejemplo de una tesis verdadera que no se infiere mediante deducción analógica falsa, y así te explicaré lo que deseas. Digo, pues, que esta tesis «El mundo es innovado» es verdadera; pero es falso afirmar que el mundo es innovado porque tiene figura, fundándose sólo en la analogía de la casa y de los edificios que tienen figura. Y en efecto, su falsedad se evidencia con sólo poner ese argumento de analogía en forma silogística así: «Todo lo que tiene figura es innovado. Pero el mundo la tiene. Luego es innovado.» La segunda premisa es admisible; pero la primera no puede admitirla el adversario. Y entonces, habrá que recurrir a la inducción diciendo: «He observado todo lo que tiene figura y encontré que era innovado; así lo he visto en la casa, el vaso, la camisa y tal y cual.» Ahora bien, tú conoces ya el vicio de esta manera de razonar por inducción. Entonces, habrá que recurrir al análisis que es propio de la disyunción imperfecta y decir: «La casa es innovada. Analizados, en efecto, los atributos de la casa, vemos que es cuerpo, sustancia, ente, y dotada de figura. Pero la causa de que sea innovada no lo es ninguno de sus tres primeros atributos, es decir, el ser cuerpo, sustancia o ente. Luego lo será el estar dotada de figura, que es el atributo cuarto.» A este razonamiento disyuntivo se le pueden hacer muchas objeciones; pero de todas ellas presentaré cuatro tan sólo: *1ª Objeción.* Aunque se te conceda que la causa no es ninguno de los tres primeros atributos, de ello no se sigue que ya conste la causa que buscas; porque quizá el efecto dependa de una causa limitada, no general ni trascendente [como lo son las cuatro analizadas], v. gr., de ser la casa, casa. Más aún: si se afirmase el efecto contrario, es decir, que la casa no es innovada, también podría suceder que ese efecto dependiera de la misma causa limitada de la cual dependía el ser la casa innovada, ya que cabe muy bien el suponer un atributo propio y particular de cada ser, el cual atributo, sin ser trascendente, reúna en sí mismo la virtud eficiente de todos los demás. — *2ª Objeción.* El razonamiento disyuntivo es legítimo, tan sólo cuando el análisis en que se funda es perfecto, o sea, cuando agota toda hipótesis imaginable, sin omitir miembro alguno de los que puedan concebirse. Mas si los miembros de la disyunción analítica no se reducen estrictamente a una afirmación y a su negación y viceversa, siempre cabe concebir que se habrá omitido algún miembro en el análisis. Ahora bien, el análisis perfecto y escrupuloso no es cosa fácil. En la mayoría de los casos, ni los teólogos *mutakallimūn* ni los canonistas se preocupan de intentarlo siquiera. Es más; se contentan con decir: «Si hay algún miembro más, muéstralo tú.» Y como cabe muy bien que el adversario replique: «A mí no me toca el mostrarlo»; la disputa se prolongará inútilmente. Cabe también que el defensor de la tesis recurra, para seguir sosteniendo su argumento analógico, a otro efugio diciendo: «Si existiese algún miembro más en el análisis, es seguro que lo conoceríamos nosotros y tú también. Por consiguiente, el hecho de que ni tú ni nosotros lo conozcamos es prueba de que no existe. En efecto: el hecho de que no veamos nosotros en esta sala el elefante, es igualmente prueba de que no existe aquí el elefante.» ¡Pero no advierte ese desgraciado que así razona que jamás hemos conocido elefante alguno que, estando presente, no lo hayamos visto y después lo hayamos visto! En cambio, ¿cuántas realidades ideales no existen presentes, que, sin embargo, hemos sido absolutamente incapaces de percibirlas, hasta que, después de algún tiempo, nos hemos dado cuenta de su existencia? Pues así también puede muy bien ser que exista algún miembro más en el análisis, el cual nos haya pasado inadvertido ahora, o del cual no nos demos cuenta en toda nuestra vida. — *3ª Objeción.* Pero admitamos que el análisis haya sido perfecto. Pues bien: ni aun así se debe inferir la afirmación del cuarto miembro, de la negación de los tres primeros. En efecto: el número de las combinaciones que pueden concebirse como posibles con esos cuatro miembros, pasa de diez y de veinte, puesto que nada hay de inverosímil en suponer que la causa del efecto sea uno cualquiera de aquéllos, considerados aisladamente, o bien dos de ellos juntos, o tres. Además, no es seguro que la causa consista precisamente en la combinación concreta de los dos elegidos o de los tres, puesto que muy bien cabe concebir que la causa se deba, por ejemplo, a la combinación de los miembros *ente* y *cuerpo,* o bien a la de *ente* y *sustancia* o *cuerpo* y *ente* o *sustancia* y *ente,* o *ente* y *casa* o *casa* y *dotada de forma,* o *casa y subsistente,* o *casa* y *cuerpo,* o *cuerpo* y *dotado de forma* o *cuerpo* y *sustancia,* o *cuerpo* y *ente* o *sustancia* y *ente.* Y estas son sólo algunas de las combinaciones binarias a que se prestan los miembros. Calcula, pues, las que resultarán, si tomas tres elementos. Porque debes tener en cuenta que los hechos reales dependen, en su existencia, y exigen, para ser afirmados, la existencia simultánea de muchas concausas. Así, no es visible una cosa porque el que la ve esté dotado de vista, ya que es invisible de noche. Ni tampoco es visible porque esté iluminada por el sol, ya que el ciego no la ve. Ni tampoco es visible por ambas causas reunidas, ya que el aire es invisible. Antes bien, es visible por todas esas concausas, unidas a la coloración de la cosa y a otros requisitos. Y cuenta que esto ocurre cuando se trata de la visibilidad en la existencia actual; porque si se trata de la vida futura, ya es otro cuento. — *4ª Objeción.* Pero supongamos que el análisis se hace agotando todas las hipótesis posibles y que los miembros de la disyunción se reducen a cuatro y que nos abstenemos de hacer con ellos todas las combinaciones a que se prestan. Pues bien: aun así, digo que de la eliminación de los tres primeros miembros no se sigue por necesidad la afirmación del cuarto, considerado éste en abstracto, sino más bien, considerado en concreto, es decir, en alguno de los casos particulares que puede incluir en su concepto. Porque es muy posible que ese cuarto miembro sea analizable, a su vez, en dos miembros nuevos, y que el efecto se deba a la virtud de uno solo de éstos. ¿No te parece, en efecto, que al analizar los elementos que integran el concepto de *casa* pudo haberse hecho de primera intención diciendo que el ser la casa innovada se puede deber a que ella es cuerpo, o ente, o sustancia o dotada de figura cuadrada o dotada de figura redonda? Ahora bien, eliminados los tres primeros miembros de la disyunción, no se seguirá la afirmación del cuarto, que es «dotada de forma» en abstracto, sino que quizá se deba el efecto a una determinada forma en concreto.»

«Por no cuidarse de ahondar en puntos sutiles como éstos, es por lo que los teólogos *mutakallimūn* desatinan y disputan tanto entre sí, cuando echan mano de los argumentos de *opinión personal* y de *analogía*. Nada de esto engendra certeza fría o desapasionada. Sirve tan sólo para los razonamientos jurídicos, que son meramente probables, y para inclinar los corazones del vulgo a aceptar lo recto y lo justo, porque sus facultades discursivas, no sólo no alcanzan a concebir hipótesis tan remotas e inverosímiles, sino que son incapaces de prestar asentimiento ante dificultades de mucha menor fuerza. ¿No ves acaso al hombre del vulgo que tiene jaqueca cómo le dice su amigo: «Emplea agua de rosas, porque, cuando yo tengo jaqueca, también la tomo y me aprovecha?» Que es como si dijera: «Esto es jaqueca; luego le aprovechará el agua de rosas, a semejanza de lo que sucede con mi jaqueca.» Y el corazón del enfermo se siente inclinado a aceptarlo y la emplea sin decirle: «Demuéstrame primero que el agua de rosas aprovecha para toda jaqueca, proceda ésta de enfriamiento o de acaloramiento o de vapores del estómago, pues son muchas las especies de la jaqueca. Y luego, demuéstrame que mi jaqueca es como la tuya, y mi complexión como la tuya, y mi edad como la tuya, y mi profesión como la tuya, y mis maneras de ser como las tuyas, pues que todas estas circunstancias exigen un tratamiento distinto.» Y es que no es propio del vulgo preocuparse de ahondar en el análisis de estas delicadezas, porque ni siquiera les vienen a las mientes. Como ni tampoco es propio de los *mutakallimūn*, porque, si bien se dan cuenta de ellas (a diferencia del vulgo), en cambio, no saben conducirse por los rectos caminos que llevan a la certeza. Estos sutiles análisis son sólo patrimonio de aquellos que los aprenden del Profeta, es decir, de aquellos a quienes la luz divina guía hacia la claridad del Alcorán y de éste toman el método, para la ponderación justa y la balanza fiel.....»

— *Taʿlīmī:* « ¡Ahora es cuando brillan para mí los indicios de la verdad y los primeros asomos de su aurora al escuchar tus palabras! ¿Me permitirás que te siga, para que me enseñes la derecha senda que tú conoces?»

— *Algazel:* «¡De ninguna manera! No podrás tú soportar paciente mi enseñanza. ¿Cómo has de soportar con paciencia cosas que te serán incomprensibles?»

— *Taᶜlīmī:* «Tú verás cómo te soy sumiso, si Dios quiere, y no te desobedeceré en nada de lo que me mandes.»

— *Algazel:* «Pero ¿crees acaso que he olvidado los avisos y recomendaciones que tus correligionarios y tu madre te tienen hechos? Aquel en quien todavía late una tan solo de las venas de la sumisión ciega a la autoridad humana, no es apto para acompañarme, ni yo lo soy tampoco para ir en su compañía. ¡Marcha, pues; apártate de mí! Sea ésta nuestra separación definitiva. Demasiado ocupado estoy en enderezarme a mí mismo, para que me dedique a enderezarte a ti. Y bastante tengo que aprender yo del Alcorán, para ocuparme en enseñarte. De hoy más, ni tú me volverás a ver ni yo a ti. No me dejan mis horas vagar mayor que el que ya he perdido para dedicarlas a la tarea de curar lo que está corrupto y de machacar en hierro frío. Os di consejos sinceros; pero vosotros no queréis consejeros. ¡Loado sea Dios, Señor del universo, y sea bendecido Mahoma, nuestro Profeta, príncipe de sus enviados!» (pp. 100-110).

Epílogo. — «He aquí, hermanos míos, el relato de la polémica que tuve con mi adversario. Si os la he referido puntualmente con todas sus macas y lacerias, no ha sido tanto para que os maravilléis leyéndola, cuanto para que saquéis algún provecho de todas sus conferencias, mediante el examen atento de algunas ideas que en ellas se contienen y que son de mucho más interés que el simple propósito de refutar la herejía de los *taᶜlīmīes*. No era este último mi verdadero propósito. Antes bien, a vosotros, los que vivís en mi vecindad espiritual, se dirigen mis palabras. ¡Oidlas! A mis sinceros amigos va enderezada mi súplica. Aceptad mis excusas, para que al leer estas conferencias tengáis en cuenta los fines preferentes que al redactarlas me propuse, es a saber: las dificultades que formulo contra las varias escuelas y sus soluciones; los cambios y novedades que introduje en el uso de los nombres técnicos; las imágenes y símiles que inventé para ejemplificar las ideas. Bajo cada uno de esos símiles se oculta una verdad como objetivo y un misterio que es manifiesto para todos los que gozan de vista interior. ¡Guardaos bien de alterar en lo más mínimo esta armonía, despojando a las ideas de su ropaje! Os he enseñado cómo debéis aquilatar el valor de lo racional o filosófico, apoyándoos en lo revelado, para que las doctrinas que procedan de ambas fuentes sean más pronto aceptadas. Guardaos bien de suponer lo racional como base y fundamento, y como secuela y accesorio lo revelado, pues que tal método es nefando y abominable, y Dios mismo os manda evitar lo nefando y emplear en la discusión el método más perfecto. Guardaos de traspasar el divino mandato, pues os perderéis y perderéis a los demás, os extraviaréis y extraviaréis a los otros. Porque, ¿de qué servirían todos mis consejos, si las huellas de la verdad se borrasen y su manantial se cegara, si aquella nefanda blasfemia se difundiese y volando por las tierras del islam se propagara y llegase a ser éste un objeto de mofa para los pueblos? Porque, a la verdad, existen gentes que consideran al Alcorán como un absurdo y las enseñanzas proféticas como polvo que se disipa. Y todo esto nace de los cortos alcances de los ignorantes, que presumen haber llegado al rango de los sabios intuitivos en su apología de la religión. ¡En verdad que muchos caminan extraviados sin darse cuenta, porque se guían por sus apasionados pareceres! ¡En verdad que tu Señor es el que mejor conoce a los que andan por el camino recto!» (pp. 110-112).

XVII — RISĀLAT AL-ᶜAQA'ĪD

Epístola dogmáticomoral a Mālik Šāh (رسالة العقائد والوعظ الى ملك شاه). El Cairo, Imprenta al-Saᶜāda, 1325 héjira (=1907 de J. C.). Inserta en una colección de opúsculos de Algazel y de su hermano Aḥmad. La epístola ocupa las pp. 61-79 de la colección, o sea 18 p. en 4°. Es posterior al *Iḥyā'*, citado en la p. 69.

ANÁLISIS

Prólogo. — Algazel exhorta al sultán Mālik Šāh [1] a que agradezca a Dios los beneficios que le ha otorgado, antes de que la muerte se lo impida. De todos esos beneficios, el de la vida, aunque sea larga, carece de valor, puesto que es caduco y perecedero. Sólo el beneficio de la fe tiene precio infinito, porque es semilla de la felicidad eterna. Dios la depositó — le dice — en tu corazón y te mandó que la regases con el agua de las buenas obras, para que de ella naciese un árbol que, arraigando en la tierra, elevase sus ramas hasta el cielo. Este árbol tiene diez raíces y diez ramas: aquéllas son los dogmas; éstas son los preceptos de la moral religiosa.

Dogmática. — Los artículos de la fe son los siguientes: 1° Existe un solo Dios. — 2° Dios está exento de toda semejanza con las criaturas, en cuanto a su esencia y atributos.— 3° Dios es omnipotente. — 4° Sabio. — 5° Dotado de voluntad libre. —

---

[1] Reinó desde 465 (= 1072) hasta 486 (= 1093) en que murió.

6º Dotado de oído y de vista, que en nada se asemejan a los sentidos humanos de igual nombre. — 7º Dotado de lenguaje, sin las imperfecciones de la palabra humana. — 8º Creador y gobernador justo de todo cuanto existe. — 9º Hay una vida futura para el alma humana, en la cual será juzgada dos veces: una después de la muerte y otra en el día de la resurrección de los muertos, por medio de la *balanza (mīzān)* y del *puente (ṣirāṭ),* para ir al cielo o al infierno, que será eterno para los infieles. — 10. Dios ha enviado a sus profetas para que enseñen a los hombres el camino de su eterna salvación; de estos profetas, Mahoma es el definitivo que ha completado la revelación comunicada por todos los anteriores (pp. 61-64).

Moral. — Esta parte de la epístola consta principalmente de exhortaciones a la virtud y a la justicia, apoyadas en sentencias y ejemplos de ascetas y consejeros de los primeros califas.

Primero exhorta al sultán a que procure adquirir la ciencia de la virtud y de la justicia en el gobierno. Aconséjale para ello que se rodee de sabios religiosos que le dirijan e instruyan con sinceridad (pp. 64-68).

Pasa luego a explicar cómo la justicia del rey para con sus súbditos se debe basar en la justicia del rey para consigo mismo, es decir, en la perfecta sumisión de las pasiones a la razón, mediante la práctica de la continencia y de la mansedumbre (pp. 68-70).

Para que el rey sea justo con sus súbditos, debe inspirarse siempre en la máxima: «No quieras para ellos lo que no quieras para ti.» No debe fiarse de aduladores ni de consejeros interesados, sino estudiar directamente en el mismo pueblo las medidas que necesite tomar para el buen gobierno. No debe jamás dar gusto a los hombres contra la ley de Dios (pp. 70-72).

Exhorta después al sultán a despreciar las cosas de este mundo, que son finitas en duración y vanas en su esencia, comparadas con la felicidad eterna. Para ello se sirve de sugestivos símiles, semejantes a los que emplea en el *Iḥyāʾ* y en otros opúsculos. Estos símiles son diez: 1º El mundo es fugaz, como la sombra. — 2º Es traidor, como la meretriz que con sus encantos mata. — 3° Es falaz, como la vieja que se hermosea con afeites y lujosos vestidos. — 4° Es como un breve viaje desde la cuna al sepulcro.—5° Sus deleites son tan viles y vergonzosos, a los ojos del alma en la vida futura, como repugnante es el vómito después de la comida inmoderada. — 6° Lejos de saciar, aumentan el deseo.—7° El mundo es morada de tránsito, no residencia fija.— 8° El mundo es como un puerto en el cual se hace escala un breve tiempo, para reanudar en seguida el viaje a la patria, que es la vida futura; los que en el puerto pasan las horas distraídos sin acordarse del viaje, pierden el barco y no llegan a la patria.— 9° La vanidad del mundo se retrata en el estercolero, donde los huesos de muerto yacen mezclados con harapos y excrementos.— 10. El mundo mata a los que lo buscan: tres caminantes encuentran un tesoro; uno de ellos envenena la comida de los otros dos para apropiárselo; pero éstos, con igual fin, le asesinan y después mueren envenados (pp. 72-76).

Termina la epístola con tres leyendas ejemplares, inspiradas en el desprecio del mundo: las dos primeras tienen por protagonistas a dos reyes poderosos a quienes el ángel de la muerte viene a sorprender en el momento más feliz y glorioso de su reinado. La tercera es un episodio de los viajes fabulosos de Alejandro Magno: unos ascetas de la India le convencen, con su vida frugal, de cuán inútiles son las riquezas y el dominio del mundo entero para la felicidad en esta vida y en la otra (pp. 76-79).

XVIII — RISĀLA FĪ-L-WAʿẒ

Epístola sobre la exhortación moral y la fe (رسالة فى الوعظ والاعتقاد). Editada como apéndice del *Fayṣāl al-tafriqa,* comprende las pp. 83-91, finales de este opúsculo.

Consta de un breve exordio, seguido de dos partes, sin título alguno. La epístola va dirigida al maestro *ṣūfī* Abū-l-Faṭaḥ Aḥmad b. Salāma, natural de Dimimmā, aldea de Bagdad. No me es posible identificar su personalidad. Este opúsculo es posterior al *Iḥyā’,* uno de cuyos libros, el titulado *Qawā’id al-ʿaqā’id,* se cita en la p. 91.

ANÁLISIS

Exordio. — «Hace ya tiempo que a mis oídos llegó, por conducto de lenguas fidedignas, la fama de la conducta del maestro, doctor y asceta, a quien Dios conserve en su gracia y le haga marchar veloz en el camino de su perfección espiritual. Estas noticias robustecieron el deseo que tenía de entablar con él relaciones de confraternidad en Dios, esperando obtener así los frutos que El ha prometido a los que mutuamente se aman por Dios. Esta hermandad no necesita, para existir, que las personas se conozcan y traten ni que los cuerpos estén juntos. Unicamente exige la proximidad de los corazones y el mutuo conocimiento de las almas. Las almas son soldados de un mismo ejército, y cuando se reconocen se hacen amigas. He aquí, pues, que yo he atado ya con él el nudo de la confraternidad en Dios y le he pedido con grandes instancias que no me prive del mérito de sus oraciones en las horas de su retiro espiritual y que pida a Dios me haga ver la verdad como verdad y me conceda la gracia de seguirla, y me haga ver el error como error y me otorgue la gracia de evitarlo. Ha llegado después a mis oídos que él solicita de mí algunas palabras que le sirvan de material de exhortación moral y consejo espiritual, y un breve resumen de lo que debe creer, de los artículos de la fe, todo el que ha llegado a la edad en que la ley religiosa es obligatoria» (p. 84).

Parte 1ª — Se excusa el autor, juzgándose inepto para amonestar a otros, antes de amonestarse a sí mismo. Señala dos amonestadores, según el Profeta: el Alcorán y la muerte. Bajo el artificio literario de un supuesto diálogo entre el autor y su propia alma, desenvuelve el siguiente tema: la mejor predicación moral es la meditación de la muerte (pp. 85-89).

Parte 2ª — Resumen breve de lo que el vulgo debe creer. Es un compendio de las ideas desarrolladas ampliamente por el autor en el *Iḥyā'*, en su opúsculo titulado *Ilŷām* o *Libro para apartar al vulgo del estudio de la teología escolástica* y en los artículos 6º y 11º de su otro opúsculo titulado *Fayṣāl* o *Separación decisiva entre el Islam y la incredulidad* (pp. 89-91).

XIX — TAHĀFUT

La precipitación o incoherencia de los filósofos (كتاب تهافت الفلاسفة). Edición colectiva de El Cairo, Imprenta al-ʿIlāmiyya, 1303 héjira, que contiene también el *Tahāfut al-Tahāfut* de Averroes y el *Tahāfut al-falāsifa* de Jūŷah Zādih. Consta el de Algazel de 92 pp. Existe también una edición crítica por M. Bouyges, S. J. (Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1927.)

ANÁLISIS Y EXTRACTOS

Después de explicar, en el comienzo de su prefacio, que la decadencia de la fe islámica nace principalmente de la fascinación que sobre los filósofos árabes ejercían los nombres de Sócrates, Hipócrates, Platón y Aristóteles, al mismo tiempo que de una veneración fanática de las ciencias matemáticas y naturales y de la lógica («que han antepuesto — dice — a la verdad revelada, cuya autoridad rechazan como propia del vulgo»), expone taxativamente el objeto de su obra: demostrar que todo lo que estos filósofos profesan, contrario a los dogmas religiosos, carece absolutamente de fundamento.

Siguen cuatro advertencias, que explican el método que adopta en su obra: 1ª Atenerse, en la refutación de los filósofos, a las doctrinas de Aristóteles, príncipe de todos, y a las de sus comentadores árabes al-Fārābī y Avicena. — 2ª Prescindir de las cuestiones de puro nombre y de las que se fundan en demostración matemática, para atender tan sólo a las filosóficas contrarias al dogma. — 3ª Limitarse a mostrar la incoherencia de los filósofos, a fin de desvanecer el encanto que ejercen sobre la multitud, pero sin establecer teoría alguna enfrente de las peripatéticas; en una palabra, destruir sin edificar. — 4ª Usar, en su refutación, los mismos términos técnicos que emplean los filósofos, para así deshacer la preocupación, que ellos alimentan en los ignorantes, de que sólo los filósofos conocen la lógica.

Tras esto, entra en el terreno de la discusión y plantea veinte cuestiones, en las que se halla concentrada su crítica de la doctrina de los filósofos.

He aquí los títulos:

1ª Vanidad de su doctrina de la eternidad del mundo *à parte ante*. — 2ª Idem sobre la eterna duración del mundo *à parte post.* — 3ª Crítica del subterfugio que emplean al decir que Dios es el artífice del mundo y éste su artefacto. — 4ª Inutilidad de sus esfuerzos para demostrar la existencia de Dios. — 5ª Incapacidad en que se hallan de probar el monoteísmo. — 6ª Vanidad de su doctrina sobre la negación de los atributos divinos. — 7ª Falsedad de su tesis: «El Ser primero (Dios) no puede dividirse en género y especie.» — 8ª Falsedad de su aserción: «El Ser primero es simple (sin *quiddidad).*» — 9ª Incapacidad en que se hallan de demostrar que Dios es incorpóreo.— 10. Demostración de que les es lógicamente forzoso afirmar la eternidad del mundo y negar el Criador. — 11. Imposibilidad de probar que Dios conoce los seres que no son El. — 12. Idem que Dios conoce su esencia propia. — 13. Falsedad de su tesis: «Dios no conoce los particulares.» — 14. Es vana su tesis de que el cielo es un viviente, dotado de movimiento espontáneo. — 15. Es falso lo que dicen del fin que pone en movimiento al cielo. — 16. Es igualmente falso que las almas de las esferas conozcan todos los accidentes particulares de este mundo. — 17. Falsedad de su doctrina sobre la imposibilidad de la derogación de las leyes naturales. — 18. No pueden probar, por demostración lógica, que el alma humana sea sustancia independiente, y que ni es cuerpo ni accidente. — 19. Falsedad de su doctrina sobre lo imposible de la aniquilación de las almas humanas. — 20. Falsamente niegan la resurrección, los premios y castigos corporales en la otra vida, así en el paraíso como en el infierno.

En el *Munqid̲,* que Algazel escribió bastante después del *Tahāfut,* al repetir sus ataques contra los filósofos, resume dichas veinte cuestiones, diciendo que, de ellas, tres son impías, es decir, en absoluto opuestas a los principios del islam, y las diecisiete restantes, heréticas, por caer, ya en una, ya en otra de las múltiples sectas desmembradas de la ortodoxia. Son impías las que en el *Tahāfut* aparecen bajo los números 1, 2, 13 y 20; y heréticas, las restantes que, como la negación de atributos divinos o la tesis de que la ciencia divina se identifica con su esencia, entran de lleno en las doctrinas *muᶜtaziles.*

CUESTIÓN VI

«Los filósofos peripatéticos, así como los *muᶜtaziles,* coinciden en que es imposible atribuir al Primer Principio, es decir, a Dios, la ciencia, el poder y la voluntad. Pretenden, en efecto, que esos nombres, aun cuando se citan en los libros revelados y aunque se pueden emplear respecto de Dios como medio de expresión, sin embargo, en realidad redúcense a una sola esencia. Y es que no se puede afirmar de Dios un atributo sobreañadido a su esencia, como cabe respecto de nosotros atribuir la ciencia, el poder y todos los atributos que añaden algo a nuestra esencia; porque pretenden que esto exigiría multiplicidad en Dios, pues esos atributos, como sobrevienen accidentalmente a nuestro ser, conocemos con toda seguridad que son algo añadido, algo innovado. Y aunque supongamos que esos atributos estén tan íntimamente unidos con nuestro ser, que éste no los haya precedido en tiempo, tampoco por esta razón dejarán de constituir algo añadido a la esencia, siquiera sea por unión íntima de simultaneidad. Dos cosas, de las cuales una sobreviene a la otra, tienen que ser realmente distintas o, al menos, deben distinguirse con distinción de razón. Por consiguiente, esos atributos divinos, por más que sean simultáneos a la esencia del Ser Primero, Dios, no pueden dejar de ser cosas distintas de ella, es decir, de la esencia. Ahora bien, eso exige multiplicidad en el Ser Necesario, lo cual es absurdo. Y por esta razón están conformes los filósofos en negar los atributos divinos.»

«Pero se les podría preguntar: Y ¿en qué conocéis que sea imposible la multiplicidad por ese concepto? ¡Tened presente que en esta tesis contradecís a todos los musulmanes, excepto a los *muᶜtaziles!* ¿Qué demostración apodíctica tenéis, en la cual apoyaros? Pues el decir que «la multiplicidad repugna al Ser Necesario, por ser simple la esencia de la cual se predica», equivale a afirmar que es absurda la multiplicidad de los atributos; y cabalmente es eso lo que discutimos. Si pues esta repugnancia o absurdo no es de evidencia inmediata, forzoso será que la prueben con demostración apodíctica.»

«He aquí los dos métodos que para ello emplean:

Método 1º — «Puesto que el sujeto, o sea la esencia divina, y el atributo son dos cosas distintas, es decir, puesto que el uno no es el otro, forzosamente habrá de existir entre ambos una de estas tres relaciones: o ambos serán mutuamente independientes en el ser, o ambos dependientes el uno del otro, o uno independiente y el otro dependiente.»

«En el primer caso, ambos serían dos seres necesarios; lo cual equivale a admitir el dualismo absoluto, que es absurdo.»

«En el segundo caso, ninguno de los dos sería el Ser Necesario. En efecto: la idea de Ser Necesario implica el subsistir por necesidad de su esencia, el ser independiente, bajo toda relación, de cualquier otro ser, distinto de El. En cambio, el que necesita de otro, tiene a este otro como causa de su existencia; tanto, que si suprimimos a este otro, será imposible la existencia de aquél. Luego habrá recibido la existencia de ese otro, no de su esencia misma.»

«En el tercer caso, tendremos que la cosa que hemos supuesto necesita de la otra, será un efecto, y aquella que no necesita, será el Ser Necesario. Y como que el efecto exige una causa, resultará que la esencia del Ser Necesario estará ligada con una causa» [1].

«La refutación de todo esto estriba en lo siguiente: De los tres casos supuestos, sólo el último es aceptable [2]. Es decir, que la esencia de Dios no necesita de los atributos para subsistir; pero el atributo necesita de su sujeto, lo mismo que sucede en nosotros.»

«Sólo queda ahora por discutir la afirmación esa de los filósofos, a saber, que «el ser que necesita de otro no es el Ser Necesario» [3].

«Si por *Ser Necesario* entendéis aquel que no tiene causa eficiente de su existencia, ¿por qué decís que el atributo no es el Ser Necesario? ¿Qué dificultad hay en admitir que, así como la esencia de Este es eterna y no tiene causa eficiente, así también su atributo sea coeterno con la esencia y carezca también de causa eficiente?»

«Y si por *Ser Necesario* entendéis aquel que no tiene causa receptiva [4], entonces admitiré que el atributo no es el Ser Necesario en tal sentido; pero afirmaré que, eso no obstante, el atributo es eterno y carece de causa eficiente. ¿Quién dirá que esto es imposible?»

---

[1] Con esto querían decir los peripatéticos que de Dios se predicaría la causalidad, la cual envuelve en su concepto la relación de efecto, y por tanto, que Dios no sería el ser absoluto, necesario y simplicísimo, del cual nada debe predicarse, so pena de destruir su simplicidad.

[2] Añade Algazel que el primero de los tres casos supuestos, o sea, el dualismo absoluto, aunque él reconoce que es absurdo, sin embargo, niega que los peripatéticos puedan demostrar lo sea. «Así — dice — lo he evidenciado en la cuestión anterior. Y como los peripatéticos intentan refutar el dualismo fundándose en que repugna en Dios la multiplicidad, incurren en un círculo vicioso.....»

[3] Habrá advertido el lector que todo el raciocinio de los peripatéticos en contra de los atributos divinos estriba en sostener que el atributo, como dependiente del sujeto, no puede ser Dios, ni por tanto cosa divina. Y esto es lo que va ahora a discutir Algazel.

[4] Los peripatéticos llamaban así al sujeto o sustancia que sustenta o *recibe* los atributos o accidentes.

«Pero se dirá: «El Ser Necesario y Absoluto es aquel que no tiene causa eficiente ni receptiva; luego si el atributo tiene causa receptiva, será un efecto.»

«A esto respondo que eso de llamar *causa receptiva* a la esencia que recibe y sustenta los atributos, es sólo dentro de vuestro tecnicismo. Y tened presente que la prueba de la existencia de Dios no demuestra que Este sea un Ser Necesario, en el sentido que dais a esta palabra; sólo prueba que hay que admitir un término en el cual se interrumpa la cadena de causas y efectos. Y esta condición se llena, aun siendo Dios un ser dotado de atributos, los cuales sean eternos e incausados, como lo es su esencia, pero adheridos o sujetos a ella.»

«Rechacemos, pues, la palabra *Ser Necesario,* ya que se presta a equivocación, y ya que, como decimos, la prueba de la existencia de Dios no demuestra ni demostrará jamás sino la necesidad de admitir un término que interrumpa la cadena de causas y efectos.»

«Pero instan de nuevo diciendo: «El encadenamiento es preciso interrumpirlo, en cuanto a la causa eficiente y a la causa receptiva; porque, así como todo ser necesita de una causa, y la causa necesita de otra, así también todo ser necesita de un sujeto en quien subsista, y el sujeto necesita de otro; luego es fuerza interrumpir el encadenamiento de sujetos al llegar un ser que no subsista en otro, lo mismo que es fuerza interrumpirlo a un ser que no tenga causa.»

«Verdad decís; pero es que nosotros rompemos también ese encadenamiento de sujetos, diciendo que el atributo subsiste en la esencia de Dios, pero que ésta no subsiste en otro sujeto. Lo mismo ocurre con el atributo humano de la ciencia: este atributo subsiste en nuestra esencia, la cual es su sujeto, que no subsiste ya en otro. En suma, pues, el atributo divino, lo mismo que la esencia divina, rompen el encadenamiento, en cuanto a las causas eficientes, porque uno y otra son incausados; más aún: el atributo es coeterno a la esencia. Y por lo que toca a las causas que llamáis receptivas, rómpese su encadenamiento en la esencia divina tan sólo, no en los atributos; pero esto no obstante

¿quién os da derecho a exigir que todo lo que en Dios concibamos haya de carecer de sujeto, como carece de causa eficiente? La demostración de la existencia de Dios prueba tan sólo que hay necesidad de admitir un término en la serie indefinida de efectos y causas. Con tal llenemos esta esencial condición, habremos cumplido la exigencia que envuelve dicha prueba metafísica de la existencia del Ser Necesario. Mas si vosotros entendéis por Ser Necesario, no aquel ser que interrumpe la serie de causas y efectos, por ser incausado, sino otra cosa distinta, entonces yo negaré que eso sea el Ser Necesario. En menos palabras: si la razón humana admite la existencia de un Ser Eterno que no tiene causa de su existencia, debe admitirla también, aunque de El prediquemos determinados atributos, siempre que estos atributos sean incausados, como lo es la esencia.»

Método 2º — «La ciencia y el poder, respecto de nosotros, no están dentro de la esencia de nuestro ser, sino que son accidentes. Igualmente, pues, al predicar de Dios esos atributos, no estarán tampoco dentro de la esencia de su ser, sino que serán accidentes con relación a El, aunque coeternos e inseparables. Y por más que se diga que esos atributos son constitutivos necesarios de la esencia divina, en la cual subsisten, resulta en definitiva que son accidentes; y si accidentes, secuelas derivadas de la esencia, y por tanto, ésta será causa de ellos. Luego los accidentes serán efectos. ¿Cómo, pues, van a ser ellos el Ser Necesario?»

«Si bien se atiende, este 2° método es idéntico en el fondo al 1°; lo único que cambia es la forma de presentar la objeción. Responderemos, pues, como sigue:

«Si al decir que el atributo es una secuela derivada de la esencia y que ésta es su causa, queréis decir que la esencia divina es la causa eficiente del atributo y éste su efecto, yo lo niego, porque el atributo de la ciencia en nosotros, aunque relativo a nuestra esencia, no se deriva de ella como de su causa eficiente [1].

---

[1] Algazel alude aquí a la doctrina ocasionalista de los *mutakallimūn,* que atribuye a Dios la causalidad absoluta y plena de las criaturas. Quiere, pues, decir que el acto nuestro de conocer, de querer, etc., no son efectos del alma, sino de Dios.

Si, en cambio, queréis decir que la esencia divina es un sujeto o *substratum* y que el atributo no subsiste en sí mismo, fuera de todo sujeto, yo lo concedo eso; pero entonces, ¿qué dificultad hay en ello? Con llamar al atributo *secuela, accidente, efecto* o cualquier otra cosa, no se cambia la esencia del atributo divino, la cual consiste en ser una realidad que subsiste en la esencia divina; y esto no repugna, añadiendo, como añadimos, que, a pesar de tal subsistencia, el atributo es eterno e incausado, como la esencia de Dios.»

«Porque se ve que todas las objeciones de los peripatéticos en esta cuestión se reducen a querer afear la idea de atributo divino, aplicando a esta idea los calificativos de *contingente, posible, secuela, dependiente, efecto,* etc., todos los cuales repugnan a la esencia divina. Pero siempre se pueden refutar esas objeciones en la misma forma: ¿Con esos adjetivos queréis decir que el atributo divino tiene causa eficiente de su existencia? Pues es falso. Mas ¿queréis tan sólo significar que el atributo, aunque incausado, subsiste en la esencia de Dios como en su sujeto? Entonces ya podéis aplicarle los adjetivos que queráis, porque la idea de atributo, así entendida, no envuelve repugnancia alguna respecto de Dios.»

«A las veces, tratan de afear la idea de atributo por otro aspecto, es decir, pretendiendo que si predicamos de Dios determinados atributos, Dios estará necesitado de ellos y, por tanto, no será independiente y absoluto; porque ser absoluto e independiente es aquel que de nadie necesita para existir, sino de su sola esencia.»

«Pero, en verdad, que este argumento tiene bien poca fuerza: apenas si tiene apariencias de dificultad, por el juego de las palabras únicamente. Porque los atributos de la perfección y la esencia del ser perfecto no se distinguen realmente; luego no puede decirse que éste necesite de algo distinto de su esencia. Por consiguiente, puesto que Dios no ha dejado ni dejará jamás de ser perfecto en la ciencia, en el poder y en la vida, ¿cómo se quiere que necesite de alguna cosa? ¿Cómo es posible que envuelva idea de necesidad la frase: *a Dios es inherente la per-*

fección? Esto equivaldría a decir: El ser perfecto es el que no necesita de la perfección; porque el ser, cuya esencia necesita de los atributos de la perfección, es imperfecto. Y bien claro es que, a quien tal dijera, se le podría contestar: La frase *Dios es perfecto* no significa otra cosa, sino que la realidad de la perfección es propia de su esencia. Y la frase *Dios es independiente* no quiere decir más, sino que su esencia posee la realidad de los atributos negativos de toda necesidad. ¿Cómo, pues, se atreve nadie a negar de Dios los atributos de perfección, es decir, cabalmente los que constituyen la esencia de la divinidad, sin más razón que esos sofismas de palabra?»

«Pero se me dirá: «Admitiendo en Dios una esencia, un atributo y la subsistencia de éste en aquélla, síguese que hay composición en Dios. Ahora bien, la composición reclama una causa que la produzca. Y cabalmente por este motivo no puede Dios ser cuerpo, porque el cuerpo es compuesto.»

«Respondo: La frase *toda composición reclama una causa que la produzca,* vale tanto como decir que todo ser real exige una causa que produzca su existencia. Ahora bien, es evidente que esta última proposición es falsa respecto de Dios, porque Dios es un ser real, pero eterno y exento de toda causa que le haya de comunicar la existencia. Y esto mismo es aplicable a Dios, aun cuando lo consideremos dotado de atributos; pues según ya hemos dicho, Dios es eterno e incausado, así en cuanto a su esencia, como en cuanto a sus atributos y en cuanto al subsistir de éstos en aquélla.»

«Y si repugna que Dios sea cuerpo, no es precisamente porque el cuerpo arguya composición, sino porque envuelve en su concepto determinados accidentes temporáneos; y, por tanto, él también ha comenzado a existir en el tiempo, lo cual repugna al Ser Eterno.»

«Además, los que no admiten la creación del mundo corpóreo en el tiempo [1] deben admitir como posible que sea cuerpo la Causa primera. Así lo demostraré contra los peripatéticos más adelante»[1]. «Porque es de notar que todos los argumentos de que echan mano para esta cuestión, no sólo són sofismas, sino que además están en abierta pugna con el resto de sus doctrinas.»

---

[1] Es decir, los peripatéticos, que defienden su existencia *ab aeterno*.

«En efecto: los filósofos no pueden identificar con la esencia divina las perfecciones que ellos admiten en Dios; porque hay que advertir que, según ellos, Dios es sabio. Ahora bien, según su misma doctrina, debieran reconocer que esto es añadir algo a la pura existencia de Dios.»

«Y a la verdad, aunque algunos peripatéticos dicen que Dios conoce únicamente su propia esencia, sin embargo, hay otros que admiten también en Dios conocimiento de las cosas distintas de El.»

«Esta última es la doctrina de Avicena, el cual supone que «Dios conoce todas las cosas, por medio de una especie universal, independiente de la idea de tiempo, aunque no conoce las cosas particulares, en cuanto tales, porque el conocimiento comprensivo de éstas implica *innovación,* la cual exige por necesidad algún cambio en la esencia del sujeto cognoscente.»

«Contra esta opinión de Avicena argüiré en la siguiente forma:

«El acto, por el cual conoce Dios la realidad de todas las especies y géneros que son infinitos, o es idéntico al acto por el cual se conoce a sí mismo, o es distinto.»

«Si optáis por esta última hipótesis, afirmáis la multiplicidad en Dios, contra vuestro mismo sistema.»

«Si optáis por la primera, ¿en qué difiere vuestra doctrina de la de aquel que afirmase que el acto, en virtud del cual el hombre conoce las cosas distintas de sí, es idéntico a aquel en virtud del cual se conoce a sí mismo, y aún más, idéntico a su esencia propia?»

«Y en verdad que quien tal dijese sería tachado de necio. En efecto: axioma irrefragable es la imposibilidad de suponer, respecto de una sola y la misma cosa, la afirmación y la negación simultáneas. Luego repugna, según este axioma, que un solo y el mismo objeto sea simultáneamente conocido y no conocido. Ahora bien, es evidente que cabe perfectamente suponer que el hombre se conozca a sí mismo y que no conozca a las cosas distintas de sí. Luego no cabe duda de que ambos actos cognoscitivos son dos cosas realmente distintas; pues si fuesen una sola y la misma cosa, afirmado el uno, habría que afirmar el otro, y recíprocamente. Tenemos pues que, según esto, repugna que Zayd sea y no sea al mismo tiempo y en el mismo estado; pero no repugna, en cambio, que yo, en las mismas circunstancias anteriores, me conozca a mí mismo y no conozca a otra cosa distinta de mí.»

---

[1] Es decir, en la cuestión IX.

«Así también, pues, debemos afirmar del acto por el cual Dios conoce su esencia, y del acto por el que conoce las cosas distintas de sí. Es decir, que cabe suponer uno de estos dos actos, sin el otro. Luego ambos son dos cosas realmente distintas. En cambio, no cabe suponer la existencia real del ser de Dios, sin esta misma existencia.»

«Por lo cual, resulta evidente que todo peripatético que admita en Dios algún conocimiento de los seres, distintos de su esencia, tiene que poner multiplicidad en El. Esto es indudable.»

«A esto objetan de nuevo diciendo: «Dios no conoce *prima intentione* a las cosas distintas de su esencia. Lo primero que conoce es esta esencia, en cuanto que es origen del universo; y este acto cognoscitivo envuelve, de una manera necesaria, el conocimiento del universo, *intentione secunda*. En efecto: Dios no puede menos de conocer su esencia propia como principio u origen de todo ser, porque éste es cabalmente el constitutivo metafísico de ella, y es imposible que Dios conozca su propia esencia, como principio de algo distinto de ella, sin que este algo entre a ser objeto de su acto cognoscitivo, *per modum inclusionis et consequentiae, seu concomitantiae,* pues no es ningún absurdo el admitir en la esencia divina tales entidades virtuales por concomitancia [1], las cuales no arguyen multiplicidad en la

---

[1] Como se comprende, la objeción consiste en decir que el acto cognoscitivo de la esencia divina es *realmente simple* y *virtualmente múltiple,* y que la multiplicidad virtual no repugna en Dios.

quiddidad de la esencia. Porque téngase presente que sólo repugna la multiplicidad en la esencia misma de Dios.»

«A esta objeción responderé de dos maneras:

1ª «Es completamente arbitrario el afirmar, cual vosotros afirmáis, que «Dios conoce su esencia como principio u origen del universo». Lo único que debéis afirmar es que Dios conoce la realidad de su esencia propia: nada más. El conocer que es principio ya añade algo a ese acto en virtud del cual conoce su esencia; porque el ser principio es una relación de ésta; luego cabe que conozca la esencia y no conozca su relación. Además, si el ser principio no es algo relativo, entonces habrá que admitir en la esencia multiplicidad numérica, porque resultará que Dios tendrá dos cosas: el ser y el ser principio.»

«Más claro: es evidente que el hombre puede conocer su esencia propia, sin saber que él es un efecto, hasta el momento en que advierta que ser efecto es una relación que él guarda respecto de su causa.»

«Pues de la misma manera: ser Dios causa, es una relación que Dios tiene respecto de su efecto. Luego deben sacar los filósofos la misma conclusión y decir: puesto que Dios, conociendo su esencia, se conoce como principio, y el ser principio es una relación, y la relación es distinta de la esencia, resulta que cabe conocer ésta e ignorar aquélla.....»

2ª «Decir que «el universo es conocido por Dios *intentione secunda*», es una frase completamente vacía de sentido. Supuesto que Dios, según vosotros, conoce comprehensivamente todas las cosas distintas de sí, del mismo modo que comprehende su esencia, resulta indudable que ahí existen dos objetos del conocimiento divino perfectamente distintos y que Dios los conoce a ambos. Ahora bien, la multiplicidad y distinción numérica del objeto conocido trae consigo de una manera necesaria la distinción numérica del acto de conocer, pues fácilmente se concibe que los dos objetos son algo más que uno de ellos. Ni se diga que ambos actos cognoscitivos son en realidad uno solo y el mismo; porque entonces sería imposible suponer la existencia del uno sin la del *otro,* siendo así que allí no hay *otro,* puesto que al todo se le supone una sola y la misma cosa. Ahora bien, esta dificultad no se salva con solo emplear la frase *intentione secunda.*»

«¡Así es que yo quisiera saber cómo es que tan briosamente niega la multiplicidad en Dios el mismo [1] que sostiene que a la ciencia de Dios no se le oculta ni aun el más pequeño átomo de los cielos y de la tierra! Eso sí: él añade que Dios conoce todas las cosas por una *especie* universal; pero siempre resulta que los objetos de su conocimiento son infinitos; ¿cómo, pues, va a ser uno solo y simplicísimo, bajo todo aspecto, el acto cognoscitivo al cual se refieren objetos múltiples y diversos?»

«En esto contradice Avicena a todos los demás peripatéticos, los cuales, a fin de evitar la multiplicidad en Dios, opinan que Dios se conoce sólo a sí propio. ¿Cómo es, pues, que Avicena conviene con ellos en el negar la multiplicidad a Dios y, sin embargo, se separa de ellos en el admitir la ciencia divina de las cosas distintas de El? Porque téngase en cuenta que Avicena, si se avergonzó de defender la tesis peripatética que niega a Dios la ciencia de las cosas distintas de El, fué porque de esta tesis se sigue que la criatura es de más noble condición que el Creador, en cuanto al conocer, pues hay criaturas que se conocen a sí mismas y a las cosas distintas de sí. Este, y no otro, fué el motivo que le hizo avergonzarse de dicha tesis, hacia la cual manifiesta una profunda aversión. ¡Pero sin embargo, después de todo esto, no cesa de insistir en que, respecto de Dios, no debe afirmarse en modo alguno la multiplicidad! Y para conciliar estas dos tesis, pretende Avicena que el acto, por el cual Dios se conoce a sí mismo, y el acto por el cual conoce a todas las cosas distintas de sí, es la misma esencia divina, no algo sobreañadido a ella. De modo que viene a incurrir en la mismísima contradicción que intentan evitar los demás peripatéticos, la cual es evidente al primer golpe de vista.»

«De donde resulta que ninguna escuela peripatética está libre de caer en vergonzosos absurdos, por razón de sus opiniones [1]. ¡Así obra Dios con aquellos que se apartan de su recto camino [2], pensando que los misterios de la divinidad pueden ser escudriñados en su íntima esencia por las solas fuerzas de la razón, fundada en meros indicios imaginarios!»

---

[1] Es decir, Avicena, contra el cual se dirige, desde este punto, toda la argumentación de Algazel.

«Pero es que (insisten los peripatéticos) admitiendo que Dios se conoce a sí mismo, como principio u origen del universo, aun *per modum relationis*, resulta *uno solo* el acto cognoscitivo que tiene por objeto al término de esa relación. Así, por ejemplo, el que conoce al hijo lo conoce en un solo acto; pero en ese acto va envuelto el conocimiento del padre, de la paternidad y de la filiación; de modo que es uno solo el acto cognoscitivo, aunque son muchos los objetos conocidos. Pues, *a pari*, Dios conoce a su propia esencia como principio de algo distinto de El; pero, aunque el objeto conocido es múltiple, el acto cognoscitivo es uno solo. Y desde el momento en que esto se concibe, tratándose de un solo efecto y de la relación que éste tiene con Dios como causa, es decir, desde el momento en que dicho efecto y dicha relación no arguyen multiplicidad en el conocimiento divino, tampoco se seguirá la multiplicidad, por más efectos que supongamos conocidos de Dios, porque *magis et minus non mutant speciem*».

«Pero es más: el que conoce una cosa cualquiera, conoce que la conoce, en virtud del primer acto cognoscitivo, no en virtud de un segundo acto; porque todo conocimiento envuelve el del sujeto cognoscente y el del objeto conocido. Aquí tenemos, pues, un caso en el cual es numéricamente múltiple el objeto conocido, siendo único el acto de conocer.»

Finalmente, una prueba de lo mismo tenemos en que, según vosotros, los objetos que Dios conoce son infinitos, aunque sea una sola y simplicísima su ciencia. De modo que a Dios no le atribuís ciencias infinitas en número; pero deberíais admitir este absurdo, si la multiplicidad numérica del objeto conocido arguyera multiplicidad en la esencia del acto cognoscitivo.»

---

[1] Quiere decir Algazel que los partidarios de Avicena incurren en el absurdo de la multiplicidad divina, y los adversarios de Avicena en el absurdo de negar a Dios la perfección de conocer que poseen las criaturas inteligentes.

[2] Es decir, de lo que enseña la Revelación.

«Responderemos a esta objeción que si el acto cognoscitivo es *único* bajo todos los aspectos, no se concibe que dependa de *dos* objetos conocidos, sin que esto envuelva forzosamente cierta multiplicidad. Y téngase en cuenta que los mismos peripatéticos enseñan esta doctrina, si nos atenemos al concepto de la multiplicidad que ellos niegan respecto de Dios; porque, en esta materia, llegan hasta el extremo de decir que «si Dios tuviese esencia de la cual se predicara la existencia, habría en El multiplicidad.»

«De modo que no conciben que una cosa sea absolutamente *una,* es decir, simple, si tiene esencia de la cual se predique la existencia; porque pretenden que ésta, siendo relativa a aquélla, es distinta de ella y arguye por tanto multiplicidad.»

«De donde yo infiero que, según esta doctrina de los mismos peripatéticos, no es posible suponer un acto cognoscitivo dependiente de muchos objetos, sin que esta relación envuelva alguna multiplicidad más clara y evidente que la que puede envolver la mera relación de la existencia con la esencia.»

«Por lo que atañe al ejemplo que ponen del conocimiento del hijo y, en general, de todos los seres que implican relación, diré que en ese acto cognoscitivo hay multiplicidad, porque envuelve necesariamente el conocimiento de la esencia del hijo y de la del padre, que son dos conocimientos, y el de la relación entrambos, que es un tercer conocimiento. Cierto que este tercero implica los dos anteriores, los cuales son condicionados y secuelas necesarias de aquél, porque, mientras no se conoce lo relativo, no puede conocerse la relación. Pero siempre resulta evidente que esos actos cognoscitivos son numéricamente varios, por más que uno de ellos sea condición necesaria de los otros. Luego, *a pari,* cuando Dios conoce que su esencia dice relación a los demás géneros y especies de seres, en cuanto que es principio de ellos, necesita para eso conocer: su esencia, los dichos géneros uno por uno y la relación de su esencia como principio de ellos. Si no, no se concibe cómo Dios pueda conocer esa relación.»

«Pasemos ahora al otro ejemplo que han presentado como objeción, es decir, que «el que conoce una cosa cualquiera sabe que él la conoce; y por tanto, es uno solo el acto cognoscitivo, y múltiple, el objeto conocido.»

«A esto respondo que no es así; antes por el contrario, sabe que él conoce aquella cosa, por medio de otro acto distinto. Y no se me diga que esto exigiría un encadenamiento infinito de actos cognoscitivos; porque terminará la serie en un acto inconsciente para el sujeto, el cual no se dará cuenta de él; en otros términos: se romperá la cadena en un acto en el cual el sujeto tendrá conciencia del objeto conocido, pero no la tendrá del acto mismo de conocerlo. Un ejemplo aclarará esta doctrina. Supongamos que yo conozco el color negro de un objeto cualquiera. En el instante durante el cual yo esté conociéndolo, tendré mi espíritu como engolfado en él, es decir, en el color negro, y no prestaré atención a que yo soy quien lo conoce, porque no reflexionaré en ello. Si reflexiono, necesitaré otro acto, que venga a interrumpir la atención que estoy prestando al color.»

«Resta sólo deshacer la última objeción, que ha consistido en decir que todas nuestras razones se pueden *retorcer* en contra nuestra, porque «también vosotros — dicen — afirmáis la simplicidad de la ciencia divina, admitiendo no obstante infinitos objetos en ella.»

«A esto responderemos que nosotros, en este libro, no tratamos de defender nuestras propias opiniones, sino de destruir las de los adversarios. Y por eso cabalmente lo hemos titulado *Incoherencia de los filósofos*, y no *Defensa de la verdad*. Por consiguiente, no tenemos necesidad de responder a esa cuestión.»

«Ciertamente — insisten los filósofos — que no estáis obligados a defender las opiniones de una escuela determinada; pero es también innegable que no os debe ser indiferente, sino obligatorio, el haceros cargo de aquellas cuestiones que envuelvan motivos de duda contra la opinión común de la humanidad. Y este motivo de duda que os hemos propuesto no sólo contradice vuestras opiniones, sino que su fuerza es tal, que ni una sola escuela puede eludirlo.»

«Repito que mi único propósito es demostrar que sois incapaces de realizar lo que pretendéis, o sea, el conocer de manera evidente las verdaderas esencias de las cosas por razonamientos concluyentes y decisivos; y al mismo tiempo, me he propuesto también hacer surgir en vuestros ánimos la duda sobre vuestras mismas opiniones.»

«Y una vez que yo haya conseguido mostrar vuestra impotencia, he de llamaros la atención acerca de una escuela, la cual sostiene que la esencia de las cosas divinas no puede ser conocida por el esfuerzo especulativo de la razón; más todavía: que el llegar a descubrir esa esencia es empresa superior a las facultades humanas. Y por eso dijo el Autor de la Revelación [1]: «Meditad sobre las criaturas de Dios; pero no meditéis acerca de la esencia de Dios.»

«Ahora bien, ¿qué es lo que tenéis que decir contra una escuela como ésta, que da crédito a la veracidad del Profeta fundada en sus milagros; que se limita, en el orden estrictamente filosófico, a admitir la sola existencia del Señor que envía a los profetas; que se abstiene de investigar después por la razón los atributos de ese Señor; que en esta materia admite exclusivamente las enseñanzas del Autor de la Revelación; que imita con toda escrupulosidad su tecnicismo, es decir, el uso de los nombres o atributos divinos por él empleados, evitando siempre el tomarlos en un sentido distinto del permitido por la Revelación, y que, por fin, reconoce y confiesa que es incapaz de percibir la verdadera esencia de Dios y de sus atributos?»

«El único motivo que tenéis para contradecir a esta escuela consiste en acusarla como ignorante de los métodos rigurosamente demostrativos y de la manera de disponer ordenadamente las premisas, según las figuras del silogismo. Pues bien: yo he puesto en evidencia todo lo relativo a vuestras pretendidas tesis empleando métodos lógicos. Luego queda demostrada vuestra impotencia, la ruina de vuestros métodos y el desprestigio de vuestra pretendida ciencia: que es lo que yo quería evidenciar. Y ¿quién se atreverá a sostener que, contra demostraciones matemáticas, valen algo los argumentos metafísicos?»

---

[1] Mahoma.

«Insisten todavía, sin embargo, los peripatéticos diciendo: «Esa dificultad tiene fuerza únicamente contra Avicena, que opinaba que Dios conoce las cosas distintas de sí. Pero es que los más eximios de los filósofos convienen en no admitir en Dios otro conocimiento que el de sí mismo [1]. Queda, pues, eludida la dificultad.»

«A esto respondo que la opinión esa de los peripatéticos antiguos es todavía más abominable que la de Avicena. Y si no, decidme: ¿por qué han desistido los modernos de defenderla? ¿No prueba acaso este solo hecho que la juzgaban insostenible? Veamos, si no, el principal motivo por el cual esa tesis es digna de abominación. Este motivo no es otro, sino que, negando a Dios el conocimiento de las criaturas, resultaría más excelente el efecto que su causa. Y a la verdad: el ángel, el hombre y todas las *inteligencias* [2] se conocen a sí mismas, conocen a su principio y conocen a las cosas distintas de sí. En cambio, Dios no conoce más que su propia esencia. Luego Dios es imperfecto respecto de los hombres y *a fortiori* respecto de los ángeles. Más aún: la bestia, además de conocerse a sí misma, conoce también las cosas distintas de ella. Luego si el conocer es una perfección, resulta indudable que será una imperfección el no conocer. ¿De dónde, pues, os sacáis que Dios es la belleza perfectísima y la hermosura plena, y que, por esto, Dios es el ser amante y el ser amable? [3] ¿Qué hermosura puede tener un ser simplicísimo que carece hasta de *quiddidad* y esencia y del cual no puede predicarse cosa ninguna de las que en el mundo existen; más aún: ni siquiera de las cosas que necesariamente exige su propia naturaleza y que de ésta lógicamente se derivan? ¿Cabe acaso concebir, en el universo entero, un ser más imperfecto que éste? ¡Pásmese, pues, todo el que tenga uso de razón, al considerar cómo los filósofos de esta escuela, después de engolfarse, según ellos pretenden, en el estudio de los *inteligibles,* acaban todas sus especulaciones afirmando que el Señor de los señores y la Causa de las causas ignora absolutamente todo lo que pasa en el mundo! ¿Qué diferencia habrá entre este Dios y un cadáver, si no es la de que Dios se conoce a sí mismo? Pero ¿qué perfección es ésta de conocerse a sí mismo, mientras se ignoran las cosas distintas de sí?»

---

[1] Alude a los neoplatónicos alejandrinos que, siguiendo a Aristóteles, negaban a Dios la ciencia de los seres particulares.

[2] Aquí habla Algazel por boca de los peripatéticos, y por esto admite, aunque hipotéticamente, toda la teoría neoplatónica de las *inteligencias*.

[3] Alude a la doctrina neoplatónica, según la cual Dios, al conocer comprehensivamente su propia perfección y hermosura infinita, se ama a sí mismo con amor necesario.

«He aquí cómo quedan desvanecidas todas las apariencias de verdad de esta escuela, con sólo poner en claro su doctrina, despojándola de la vana palabrería con que la encubren.»

«Pero hay más. Después de dar de bruces en las consecuencias vergonzosas que acabo de indicar, no conseguís tampoco libraros del escollo de la multiplicidad. En efecto: el acto, en virtud del cual Dios conoce su propia esencia, ¿se identifica con ésta, o se distingue de ella realmente? Si se distingue, habrá en Dios multiplicidad. Y si se identifica, entonces decidme: ¿qué diferencia hay entre esta opinión vuestra y la del que sostuviese que el acto, por el cual el hombre conoce su propia esencia, se identifica con esta esencia misma? Ahora bien, tal opinión es una necedad; porque se concibe perfectamente la existencia real de la esencia del hombre, en un momento determinado, durante el cual para nada se cuida él mismo de su propia esencia; y después, al momento siguiente, cesa su distracción y atiende y reflexiona pensando en ella. Luego no cabe duda de que una cosa es la esencia del hombre y otra distinta es el acto reflexivo en virtud del cual piensa en ella.»

«A esto diréis que «si son dos cosas indudablemente distintas la esencia del hombre y el acto reflexivo en virtud del cual piensa en ella, esto se deberá a que el hombre *primeramen-*

te no conoce su esencia, y *después* le *sobreviene* ese acto cognoscitivo»[1].

«Pero yo os responderé que el criterio para distinguir una cosa de otra no es el *sobrevenir* aquélla a ésta, ni tampoco la *simultaneidad* de ambas. En efecto: una sola y la misma cosa, llamémosla *A*, es imposible que sobrevenga a *A*[2]. En cambio *B* (que es una cosa distinta de *A)*, aunque la supongamos simultánea de *A*, no será nunca (por ese solo motivo) idéntica a *A*, ni dejará jamás de ser distinta de *A*. Luego aun cuando Dios jamás haya cesado de conocer su propia esencia, sin embargo, de aquí no podéis inferir que su esencia y el conocimiento sean una misma cosa. La imaginación siempre podrá suponer en Dios: 1°, la esencia; 2°, que le sobreviene el acto de conocerla. Ahora bien, esta hipótesis no podría hacerla la imaginación, si ambas cosas fuesen una sola y la misma.»

«Contra esto arguyen por fin los filósofos diciendo que «la esencia de Dios consiste cabalmente en ser inteligencia y conocimiento; de modo que en Dios no hay una esencia y además un acto de conocer subsistente en ella.»

«Pero ¡si el decir eso es una necedad a todas luces! El conocimiento es un atributo y un accidente, que exige por tanto un sujeto al cual se atribuya. Decir que Dios, en su misma esencia, es una inteligencia y un conocimiento, equivale a decir que Dios es un poder y una voluntad. Y como Dios subsiste en sí mismo, resultará que esas tesis valdrán tanto, como las siguientes, a saber: El negro y el blanco subsisten en sí mismos; la cantidad, la figura cuadrada y la triangular subsisten en sí mismas; dígase otro tanto de los demás accidentes. Por la misma razón que repugna el que los atributos corpóreos subsistan en sí mismos sin necesitar de un cuerpo distinto de ellos, por idéntica razón se evidencia que las propiedades vitales, o sea, el conocer, el vivir, el poder y el querer no subsisten tampoco en sí mismas, sino que subsisten en alguna esencia.....»

---

[1] Quieren decir los peripatéticos que no hay paridad entre el hombre y Dios; porque en el hombre el *conocer* es un accidente temporal, y en Dios es su misma esencia eterna.

[2] Es decir, que aquí aseguramos que *A* es idéntica a *A*, y por tanto, que no hay entre ambas distinción real, y sin embargo, no hemos empleado, ni podemos emplear, para distinguirlas o identificarlas, el criterio del *sobrevenir*.

«De donde resulta, en definitiva, que los filósofos, no contentos con negar a Dios los atributos que la Revelación enseña, ni aun siquiera con negarle la *quiddidad* y la esencia, todavía le privan de la subsistencia en sí mismo, y lo reducen a la categoría de un accidente y de un atributo, los cuales no tienen subsistencia propia. Todo esto, entiéndase bien, prescindiendo de que luego evidenciaremos, en cuestiones sucesivas [1], que los peripatéticos no son capaces de demostrar que Dios conozca su propia esencia y las cosas distintas de ella.»

CUESTIÓN XVII

«En cuanto a la llamada *Ciencia física,* vamos a enumerar sus partes, que son muchas, a fin de hacer ver que la Revelación no exige la disputa ni la negación de ellas, si no es en algunas cuestiones que indicaremos.»

«Divídese la *Ciencia física* en *raíces* y *ramas.* Sus raíces son *ocho:*

I. «Es la que trata de todo aquello que atañe al cuerpo, en cuanto cuerpo, esto es, la divisibilidad, el movimiento local y la alteración sustancial; y además, lo que se refiere al movimiento local y es consecuencia de él, como el tiempo, el lugar y el vacío. Todo ello se contiene en el libro titulado *Auscultatio physica*» [2].

II. «Nos da a conocer los estados de las dos partes del Universo, que son los cielos, y los cuatro elementos existentes en la concavidad de la esfera de la luna [3]. Expone también la naturaleza de esos cuatro elementos y la causa por la que cada uno de ellos ocupa un lugar determinado. Contiénese en el libro titulado *De coelo et mundo.*»

---

[1] Alude a las cuestiones XI y XII.

[2] Este título es versión literal del libro de Aristóteles *Acroasis physique.*

[3] Quiere decir el *mundo celeste* y el *mundo sublunar* de la física peripatética.

III. «Trata de la generación y corrupción sustancial, de la generación espontánea y sucesiva, de la germinación y putrefacción y de las trasmutaciones. Estudia también cómo se conservan las especies, a pesar de que se corrompen los individuos, mediante el doble movimiento celeste, oriental y occidental. Contiénese esto en el libro titulado *De generatione et corruptione.*»

IV. «Estudia los varios estados que sobrevienen a los cuatro elementos, en virtud de sus mezclas, las cuales dan origen a los *meteoros,* es decir, a los fenómenos físicos siguientes: nubes, lluvias, truenos, relámpagos, *halo* (círculo luminoso alrededor del disco solar o lunar), arco iris, rayos, vientos y terremotos.»

V. «Sobre las sustancias minerales.»

VI. «Sobre los vegetales.»

VII. «Sobre los animales. Esto se contiene en el libro titulado *Naturaleza de los animales*».

VIII. «Sobre el alma de los brutos y las potencias aprehensivas. Trata también de que el alma del hombre no muere al morir el cuerpo, y de que es una sustancia espiritual que no puede destruirse» [1].

«Por lo que toca a las ramas de la física, son *siete:*

I. «La *medicina,* cuyo fin es conocer los principios constitutivos del cuerpo del hombre y sus estados de salud y enfermedad, con las causas y signos de ambos estados, para evitar ésta y conservar aquélla.»

II. «La *astrología,* que tiene por objeto conjeturar, por el estudio de las figuras y fases de las estrellas, lo que acaecerá en el mundo, v. gr., en el gobierno político, en los nacimientos, en las costumbres.»

III. «La *fisiognomía,* que es la ciencia que induce, por los caracteres físicos del rostro, el carácter moral de las personas.»

---

[1] Es el libro *De anima,* de Aristóteles.

IV. «La *hermenéutica de los sueños,* que consiste en inducir las cosas suprasensibles u ocultas, por medio de la interpretación de los fantasmas vistos en el sueño y que la imaginación forja como símiles de algo distinto.»

V. «La *ciencia de los talismanes,* que enseña la manera de conseguir que las virtudes o potencias celestes se junten o enlacen con las de los cuerpos terrestres, a fin de que, mediante tal unión, adquieran estos últimos una virtud capaz de realizar maravillas en este mundo de acá abajo.»

VI. «La *ciencia de los encantamientos,* que consiste en mezclar las virtudes de las sustancias terrestres, dotadas de propiedades extraordinarias, a fin de producir con ello efectos maravillosos.»

VII. «La *ciencia de la alquimia,* cuyo objeto es trasmutar las propiedades de las sustancias minerales, para llegar a obtener el oro y la plata, mediante ciertas artes.»

«De todas estas ciencias, ninguna tesis contradice a la Revelación, si no es en las cuatro cuestiones siguientes:

1ª Juzgan los filósofos que «el enlace, observado en la realidad, entre las causas y los efectos, es un enlace absolutamente fatal o necesario, de modo que no es posible, ni en sí, ni respecto de los decretos divinos, que exista la causa sin el efecto, ni el efecto sin la causa; añaden que en todos los fenómenos físicos se manifiesta alguna huella de esa imposibilidad».

2ª Dicen que las «almas humanas son sustancias que subsisten por sí mismas, sin informar al cuerpo; que, por tanto, la muerte no es otra cosa sino la ruptura de su enlace con el cuerpo. por haber cesado de gobernar a éste. Excepto esta dependencia, el alma es subsistente por sí misma. Y pretenden que todas estas tesis se pueden probar por rigurosa demostración racional».

3ª Dicen que «repugna que estas almas dejen de existir; más aún: una vez que existen, son inmortales y eternas *a parte ante* y *post,* sin que pueda concebirse que dejen de existir».

4ª Dicen que «es imposible que estas almas vuelvan a los cuerpos».

«Si la discusión es necesaria respecto a la primera de estas cuatro cuestiones, es tan sólo porque, fundándose en ella, niegan la realidad de todos aquellos milagros que, como la conversión de una vara en serpiente, la resurrección de los muertos y el fraccionamiento de la luna, rompen el curso habitual de los fenómenos naturales, pues, en efecto, todos estos milagros han de parecer absurdos a quien tenga por absolutamente necesario el curso habitual de la naturaleza. Por eso los filósofos interpretan alegóricamente los pasajes del Alcorán en que se habla de la resurrección de los muertos, diciendo que «el sentido de esos pasajes es que la muerte de la ignorancia cesará mediante la vida de la ciencia. Del mismo modo, explican el milagro de la rápida desaparición de la vara de Moisés al convertirse en serpiente, por medio de encantos mágicos, y negando que constituyese aquello una señal o prueba divina para manifestar la misión de Moisés». ¡Vaguedades propias de los que se empeñan en negar! Por fin, respecto al fraccionamiento de la luna, los filósofos niegan a las veces la realidad de este hecho, pretendiendo que no está bien atestiguado»[1].

«En suma, los filósofos solamente admiten tres cosas, en cuanto a los milagros que rompen el curso habitual de los fenómenos naturales; son a saber[2]:

1ª «Cierta propiedad o virtud especial en la facultad imaginativa. Pretenden, en efecto, que cuando esta facultad es enérgica y eficiente, cuando no se deja dominar por las preocupaciones de los sentidos externos, llega hasta percibir la *lámina reservada*[3] en que se conservan los decretos divinos, de modo que las especies o imágenes de todas las cosas particulares que han de existir en lo futuro quedan impresas en dicha facultad. Esto acaece, en el estado de vigilia, a los profetas y, durante el sueño, a los demás hombres. Pues bien, esta propiedad o virtud que adquiere la facultad imaginativa es lo que los teólogos llaman *don de profecía.»*

---

[1] Es decir, por haberse interrumpido la cadena de testigos.

[2] Esta teoría racionalista del milagro es de Avicena. Santo Tomás, en su *Summa contra gentes*, lib. III, cap. CIII, la expone en idéntica forma, atribuyéndola también a Avicena.

[3] Véase t. III, p. 235.

2ª «Cierta propiedad o virtud en la facultad intelectual especulativa, que viene a reducirse a lo que llamamos *sagacidad,* que es la rapidez en inferir de una cosa conocida otra desconocida. Así, cuando a un hombre sagaz se le propone una cuestión que ha de demostrarse, inmediatamente se le ocurre la prueba, y recíprocamente; y en general, cuando le viene a la mente el término medio, de seguida saca la consecuencia; y en cuanto se le presentan al espíritu los términos de la conclusión, de repente se le ocurre el término medio que une ambos extremos.»

«Porque es de notar que en esto los hombres no son todos iguales. Los hay que, como ése a que nos hemos referido, entienden las cuestiones por sí solos. Otros las entienden, pero si se les llama la atención. Otros, en fin, no consiguen entender, por más que se les haga poner atención, si no es con mucha dificultad.»

«Por consiguiente, si el colmo de la imperfección intelectual puede llegar hasta existir hombres que carecen en absoluto de sagacidad, de modo que ni son capaces de comprender las cosas inteligibles, aun llamándoles la atención, no hay dificultad tampoco en que el colmo de la energía y facilidad de entender llegue hasta el extremo de penetrar todos los *inteligibles,* o su mayor parte, en el tiempo más breve que concebirse pueda y con la mayor facilidad posible. Porque en esto hay diferencias, ya respecto de la *cantidad,* según que se perciban todas o algunas de las cuestiones, ya respecto del *modo,* según que sea con más o menos prontitud y facilidad. Pues bien, aquel que se halle dotado de un alma santa y pura, su sagacidad continuamente estará penetrando sutilmente todos los *inteligibles* con la mayor rapidez posible.»

«Tal es el alma del Profeta, cuya facultad especultativa realiza este milagro, a saber: que no necesita de maestro para percibir las cosas inteligibles, sino que es como quien lo hubiese aprendido todo por sí mismo. Y no otra cosa es lo que quiere decir aquella descripción metafórica que del Profeta se hace en aquellas palabras del Alcorán: «Su aceite está siempre dispuesto a alumbrar; aunque no se le aplique fuego, dará más y más luz.»

3ª «La potencia anímica, práctica o activa, la cual llegue a un tal extremo que consiga ejercer cierto influjo y dominio sobre los objetos físicos o naturales. Ejemplos de esto tenemos en nuestra misma alma, a la cual, si la imaginación le representa alguna cosa que estime apetecible, sírvenle los miembros del cuerpo y las potencias motrices, dirigiéndose unas y otros hacia el objeto imaginado y apetecido. Tan es así, que si se representa la imaginación un manjar de buen gusto, de seguida se excitan las mandíbulas, porque la potencia encargada de producir la salivación extrae el jugo salival de sus glándulas. *Item, si copulae carnalis imago cuidam in phantasiam subeat, statim potentia concupiscibilis movebitur et instrumentum erigetur.*» «Más aún: cuando uno pasa por encima de una viga tendida sobre un abismo y cuyos dos extremos se apoyan en dos muros, se imagina vivamente que va a caerse, y esta imaginación ejerce tal impresión en el organismo, que puede llegar a hacerle caer de veras. En cambio, si la viga hubiese estado tendida en tierra, seguramente que ese individuo habría pasado corriendo sobre ella sin caerse [1]. Esto, pues, se debe a que los cuerpos y las facultades corpóreas han sido creados con esa natural condición de servir al alma y someterse a ella.»

«Ahora bien, no todas las almas poseen en igual grado esta virtud dominativa sobre los cuerpos, sino que la tienen mayor o menor, según su energía y pureza espiritual. Luego no es inverosímil que la virtud esa del alma llegue hasta tal extremo, que le sirva y se le sujete la potencia física o natural que exista en otro cuerpo distinto del suyo. En efecto, el alma no informa al cuerpo; únicamente está dotada de cierta especie de innata inclinación y como ardiente pasión a gobernarle y dirigirle [1]. Luego si es posible que obedezcan al alma las partes de su cuerpo, no es imposible que también le obedezca un cuerpo distinto del suyo; y de esta manera podrá hacer que un viento sople, o que caiga la lluvia, o que estalle el rayo, o que un terremoto se trague a todo un pueblo. Porque dependiendo el acaecimiento de estos fenómenos de que se produzca, v. gr., frío o calor o movimiento en la atmósfera, si el alma por sí misma produce ese frío o calor, surgirán seguramente los susodichos fenómenos, sin necesidad de que estén presentes las causas físicas exteriores. Y eso será un milagro del Profeta, a pesar de que ha acaecido sólo en una atmósfera dispuesta o preparada para la producción de dichos fenómenos. Tales milagros son admisibles, porque no llegan hasta el extremo de trasmutar la vara en serpiente o romper la luna, que no es capaz de fraccionamiento.»

---

[1] Este ejemplo está *ad litteram* en la *Summa contra gentes,* loco citato: *Sicut cum quis ambulans super trabem in alto positam, cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet, si esset trabes illa posita super terram, unde casum timere non posset.*

«Tal es la opinión de los filósofos en cuanto a los milagros. Nosotros nada negamos de lo que han dicho, ni tampoco que esas tres facultades o virtudes sean privativas de los profetas. Lo único que negamos es esa restricción final que hacen, al decir que es imposible la trasmutación del bastón en serpiente, la resurrección de los muertos y otros milagros semejantes.»

«Por esto nos vemos obligados a tratar extensamente sobre estos milagros, ya para demostrar su real existencia, ya con otro fin además, es a saber, para defender el fundamento en que los muslimes se apoyan, al atribuir a Dios la omnipotencia absoluta. Penetremos, pues, en lo más hondo de este problema [2].»

«El enlace entre lo que habitualmente se cree ser causa y lo que se toma como efecto no es un enlace absolutamente necesario, a nuestro juicio; antes al contrario, estas dos cosas son tan perfectamente distintas, que la una no es la otra; la presencia de la una no arguye la de la otra, ni la desaparición de una exige la de la otra; tampoco la esencia de una es, por necesidad, esencia de otra; ni la aniquilación de una aniquilación de otra.»

---

[1] Nótese que esta unión accidental entre el alma y el cuerpo no es ya tesis peripatética, sino neoplatónica.

[2] La teoría *ocasionalista* es adoptada por Algazel seguidamente y desenvuelta en todos sus pormenores. A ella alude sin duda Santo Tomás en la *Summa contra gentes*, lib. III, cap. LXIX, consagrado a defender la causalidad o virtud activa de los cuerpos. Sin embargo, el angélico Doctor parece ignorar quiénes fueran los *mutakallimūn,* a los cuales designa con la perífrasis de *loquentes in lege maurorum*.

«Así, por ejemplo, el apagarse la sed y el beber, la saciedad y la comida, la combustión y el contacto del fuego, la luz y la salida del sol, la muerte y la degollación, la curación y la toma del medicamento, la diarrea y la toma del purgante y, en general, todas las cosas que aparecen visiblemente enlazadas en medicina, astronomía, artes y oficios, es cierto que su enlace ha sido de antemano establecido por la omnipotencia divina, al crearlas a manera de dos cosas que van paralelas; no porque vayan unidas necesariamente, por su naturaleza, sin ser susceptibles de separación; antes por el contrario, pudo Dios, en sus decretos, decidir crear la hartura sin el comer y la muerte sin la ruptura de la nuca, o la continuidad de la vida, a pesar de la ruptura, y así en los demás casos.»

«Esto es lo que los filósofos niegan sea posible, calificándolo de absurdo. Su discusión sería excesivamente prolongada, si la extendiéramos a todos los casos expuestos. Nos ceñiremos, pues, a uno solo de los ejemplos citados, prescindiendo de los demás, a fin de no alargar el razonamiento.»

«Este ejemplo será *la combustión del algodón, puesto en contacto con el fuego*. Nosotros tenemos por cierto que puede ocurrir este contacto, sin que se siga la combustión, así como creemos posible que suceda lo contrario, es decir, la conversión del algodón en cenizas quemadas, sin haber existido dicho contacto con el fuego. Ellos — los filósofos — rechazan tal posibilidad.»

«Varios son los *argumentos* en que tratan de apoyarse.»

I. «Consiste en decir que «la causa de la combustión es el fuego únicamente, y que es causa, por necesidad de su esencia, forzosamente, ya que no le es posible perder lo que es su naturaleza, una vez puesto en contacto con algo combustible.»

«Esto es lo que yo niego, diciendo que la causa de la combustión del algodón, de su descomposición y transformación en pavesas y ceniza es el Altísimo, ya por medio de los ángeles, ya inmediatamente, y que el fuego es un cuerpo sin eficiencia alguna.»

«El argumento con que ellos prueban que éste es causa, carece de fuerza, pues consiste en decir que «la vista nos atestigua que acaece la combustión en cuanto hay contacto con el fuego».

«Cierto que el testimonio de los sentidos prueba que la combustión acaece *al tiempo* del contacto, pero no prueba que acaezca *por causa* de él, ni que no sea otra la causa.»

«Es, en efecto, incontestable que el espíritu vital y las potencias aprehensivas y motrices que en el semen de los animales existen no son engendrados, precisamente y sólo, de las cuatro calidades físicas, es decir, del calor, frío, humedad y sequedad. Y sin embargo, nadie pone en tela de juicio que el padre es la causa del hijo, por virtud de la deposición del semen en el útero, aunque él no sea causa ni de su vida, ni de su vista, ni de su oído, ni de ninguna otra de las facultades espirituales que en el hijo existen. Es decir, que esas facultades espirituales existirán *desde el momento* en que el padre deposita el semen en el útero; pero no diremos, por esto, que existen *a causa* de esa deposición; antes por el contrario, debemos decir que existen dependientemente de Dios, el cual las produce, ya inmediatamente, ya por medio de los ángeles encargados de esas generaciones. Y ésta es doctrina corriente, que los filósofos todos admiten como cierta, al hablar de Dios como agente del universo.»

«Aunque la discusión de este punto ha quedado ya suficientemente esclarecida haciendo ver que la mera coexistencia de dos fenómenos no prueba que el uno sea causa del otro, sin embargo vamos todavía a ilustrarlo con un ejemplo. Supongamos un ciego de nacimiento, que lo fuese por tener cataratas en los ojos, y el cual no hubiese jamás oído hablar a los hombres de la diferencia que existe entre el día y la noche. Si a este ciego se le batiesen las cataratas siendo de día y abriera sus párpados y viese los colores, opinaría que el fenómeno de percibir las *espe-*

cies sensibles de los colores había sido producido en sus ojos por causa de haberlos abierto; y, en consecuencia, creería que, siempre y cuando tuviese él los ojos sanos y abiertos, sin velo alguno que los cubriera, si enfrente de sus ojos se ponía un objeto singular dotado de color, seguramente que se seguiría, de un modo necesario, el acto de ver. Sólo se convencería de que no eran suficientes esas condiciones, cuando, al ponerse el sol y oscurecerse la atmósfera, advirtiese que la luz del sol había sido la causa de la impresión de los colores en el sentido de la vista.»

«Ahora bien, ¿en qué otra cosa funda el adversario su fe para afirmar que en los principios constitutivos de los seres existen causas eficientes y ocasionales que producen los fenómenos al ponerse en contacto unos con otros, sino en que esos principios subsisten sin dejar de existir, y en que no son cuerpos que, como el sol, se muevan y desaparezcan o se oculten? Si desaparecieran o se ocultasen, seguramente que advertiríamos la separación entre el fenómeno que tomamos como efecto y el que consideramos causa, y comprenderíamos que allí hay otra causa, tras de la que nos atestiguan los sentidos.»

«He aquí, pues, una observación a la que los filósofos nada pueden objetar, según sus mismos fundamentos.»

«Por eso están unánimes los más eximios de ellos en afirmar que esos accidentes y fenómenos, que acaecen al verificarse el contacto entre los cuerpos o cualquiera otra de las demás relaciones entre éstos, emanan tan sólo del *donator formarum* [1], el cual es uno o varios ángeles. Y así, llegan a decir que de dicho *donator formarum* procede hasta la impresión de las formas de los colores en el ojo; y que la salida del sol, la pupila sana y el objeto corpóreo dotado de color, son únicamente disposiciones y preparaciones para que el sujeto reciba aquellas formas. Y esto lo generalizan respecto de todos los fenómenos.»

---

[1] Alude Algazel a la teoría que, derivada de Platón, explicaba todo efecto corpóreo por virtud de un principio inmaterial que da la última perfección a la materia para recibir la forma. Vide *Summa theologica* de Santo Tomás, p. 1ª, q. CXV, a. 1°.

«De donde resulta que es vana la pretensión del que sostenga que el fuego es causa de la combustión, el pan de la saciedad, el medicamento de la salud, y así de las demás causas.»

II. «La discusión se entabla ahora con aquellos filósofos que «ya conceden el que esos fenómenos emanen de dichos principios [1]; pero, esto no obstante, sostienen que la preparación del sujeto para recibir las formas acaece por virtud de esas causas que vemos presentes. Es decir: los fenómenos proceden de dichos principios por dependencia necesaria, por naturaleza, no deliberada y libremente; así, por ejemplo, la luz procede del sol; mas los sujetos se diversifican, en cuanto a su aptitud para recibir las formas, tan sólo por la diversidad de su disposición. En efecto: el cuerpo pulimentado recibe los rayos del sol y los refleja tan perfectamente, que llegan a iluminar a otro punto; en cambio, el barro no admite los rayos del sol. La atmósfera no pone obstáculo al paso de los rayos solares; pero sí lo pone la piedra. Unas cosas se ablandan al sol, mientras que otras se endurecen. Unas se blanquean, como la ropa del lavandero, mientras que otras, como la propia cara de éste, se ennegrecen con la luz del sol. Ahora bien, en este ejemplo se ve que el principio es uno mismo; y sin embargo, produce influencias diversas, por causa de la diferente preparación del sujeto. Así pues, los principios del ser están exuberantes de todo aquello que de ellos procede y emana sin obstáculo ni parsimonia; la limitación nace únicamente de los sujetos, es decir, de su aptitud mayor o menor. Y si esto es así, siempre que supongamos al fuego dotado de su virtud natural, y supongamos también dos algodones que sean en un todo semejantes por razón de su igual aptitud para recibir el fuego, ¿cómo podrá suceder que el uno se queme y el otro no, supuesto que allí, es decir, en el fuego no existe elección libre?» Y en este sentido niegan los filósofos que Abrahán cayese en el fuego sin que hubiera combustión y sin que dejase de ser fuego el fuego; porque pretenden que «eso no es posible, sino privando del calórico al fuego (para lo cual sería preciso que el fuego dejase de ser tal), o convirtiendo la esencia de Abrahán y su cuerpo en piedra o en otra cosa, en la cual no hiciese efecto el fuego. Pero esto no es posible; luego tampoco aquello».

---

[1] Alude al *donator formarum*, en este lugar y en todos los demás en que emplea la frase «principios del ser».

Respuesta. — «Contestaremos de dos maneras. *Primera manera.* No concedemos que los principios del ser no obran con libre elección, ni tampoco que Dios no obra con voluntad.»

«La falsedad de estas pretensiones de los filósofos ya la hicimos ver perfectamente en la *Cuestión sobre la creacion del mundo* [1]. Y por tanto, desde el momento en que consta que el eficiente, es decir, Dios, crea la combustión por su voluntad, al tiempo del contacto entre el algodón y el fuego, se concibe perfectamente como posible que no la cree, aunque exista el contacto.»

Pero se me dirá: «Esto nos llevaría a admitir absurdos repugnantes; porque, si se niega el enlace necesario entre los efectos y sus causas, y se refiere ese enlace a la voluntad de su Creador, como que el modo de obrar esa voluntad no es uno sólo singular y determinado, sino que puede ser de varias particulares especies, podrá muy bien ocurrir que cualquiera de nosotros tenga delante de sí fieras voraces, devoradores incendios, montañas altísimas o enemigos armados y dispuestos para matarle, y que, sin embargo, no los vea, porque Dios no haya creado para él la visión. Podrá igualmente suceder que uno deje en su casa un libro, y, a su vuelta, se le haya convertido en un muchacho imberbe, inteligente y libre, o en un animal. Y al revés, si dejó un muchucho, es posible que se haya convertido en un perro; o si dejó cenizas, que se conviertan en almizcle; o que se convierta el oro en una piedra, y recíprocamente. Y así, cuando a ese tal se le pregunte por cualquiera de esas cosas, forzosamente habrá de responder: «¡No sé lo que ahora habrá en casa! Sólo puedo decir que dejé en ella un libro; pero quizá sea ahora un caballo que esté ensuciando la biblioteca con sus orines y excrementos.» O responderá diciendo: «Yo dejé en casa una jarra de agua; pero ahora ya, quizá se habrá convertido en un manzano.» Porque, si Dios puede hacer toda cosa, y no es de necesidad del caballo el ser producido de semen, ni de necesidad del árbol el nacer de una semilla, más aún, si no es de necesidad de ambos el ser producidos de cosa alguna, quizá Dios cree seres que jamás hayan existido anteriormente. Pero hay más; supongamos que vemos por primera vez a un hombre cualquiera. Si nos preguntan: ¿este hombre ha sido engendrado?, reflexionaremos y diremos: posible es que alguna fruta de las que hay en el mercado, se haya convertido en hombre, y sea éste precisamente. Porque si puede Dios hacer todo lo que es posible, como eso lo es, no hay otro remedio, sino contestar en esa forma. Y he aquí algo de lo mucho que podría escribirse sobre el asunto en cuestión.»

---

[1] Es la cuestión I del *Tahāfut.*

Respuesta a la réplica. — «Concedo que se siguieran todos esos absurdos, si constase que *lo posible* es aquello cuyo no ser repugna que el hombre lo conciba [1]. Pero nosotros no tenemos duda alguna respecto de todos esos casos que habéis citado; porque Dios crea en nosotros la idea de que no realizará esas cosas posibles. Ni las llamamos *necesarias*, sino *contingentes*, es decir, que pueden acaecer y pueden no acaecer. Pero, no obstante esa su esencial contingencia, la habitual repetición de ellas, una vez tras otra, hace que se arraigue en nuestros espíritus la idea de que acaecerán en lo sucesivo, según han acaecido habitualmente en el tiempo pasado. Y esta idea queda tan arraigada, que nos es imposible desarraigarla. Más aun: nadie negará que un profeta puede saber, por los procedimientos que los mismos filósofos han enumerado [2], que fulano regresará mañana de su viaje. Ahora bien, ese regreso es una cosa contingente; y sin embargo, el profeta sabe que no acaecerá eso que es posible que acaezca. De igual modo se nota en la gente ignorante; todo el mundo sabe que esa gente ni conoce el oculto sentido de las cosas ni alcanza las verdades del orden inteligible, sin enseñanza. Y, a pesar de esto, nadie niega que se pueda robustecer su alma y la perspicacia de sus facultades, hasta el punto de que llegue a percibir lo que perciben los profetas. Y esto, porque se reconoce y confiesa que es posible, aunque se sabe muy bien que eso que es posible no acaecerá. Mas, si Dios interrumpiese el curso habitual, haciendo que sucedieran esas cosas posibles que sabemos no acaecerán, desaparecería de nuestra inteligencia esta idea, en aquel mismo momento en que se interrumpiese el curso habitual; y Dios no crearía entonces en nosotros esa idea.»

---

[1] Más claro: se seguirían todos esos absurdos, si entendiésemos por *posible* no lo *contingente*, sino lo *necesario*, lo que no puede menos de ser, aquello cuya no existencia repugna. — Literalmente dice así: «Si constaret quod *esse* entis possibilis est tale quod non liceat ut creetur homini scientia inexistentiae illius, sequerentur quidem hae absurditates.»

[2] Es decir, por el don de profecía.

«De consiguiente, no hay dificultad alguna en que una cosa sea *posible* respecto de los decretos divinos, y que Dios haya determinado, en su sabiduría eterna, que no la producirá de hecho en algunos tiempos, a pesar de su posibilidad, y que cree en nosotros la idea de que no la producirá en aquel determinado momento.»

Segunda manera de responder a la objeción, vindicándonos, al mismo tiempo, de esas infundadas imputaciones. «Concedemos de buen grado que el fuego ha sido creado con tal natural condición, que cuando dos algodones semejantes se ponen en contacto con él, a ambos los quema igualmente, sin diferencia, si es que los dos algodones son perfectamente y en todo semejantes. Mas, a pesar de esto, creemos posible que caiga una persona en el fuego y no se queme; y esto, ya por alterarse la natural condición del fuego, ya por variar la propiedad natural de la persona. Es decir: creemos posible que Dios o los ángeles produzcan en el fuego una nueva propiedad que aminore en su sustancia el calórico hasta tal punto, que éste no pase al cuerpo de la persona; pero que, no obstante, permanezca en el fuego su calórico propio, es decir, que la esencia del fuego no pierda su *quiddidad*, aunque no llegue el calor a producir sus efectos en el cuerpo de la persona. O también creemos posible que Dios engendre en el cuerpo de la persona una propiedad tal, que, sin dejar de ser dicho cuerpo un compuesto de carne y huesos, estorbe, impida la influencia o impresión del fuego. Vemos, en efecto, que si uno se frota con *talco* [1], aunque luego se siente sobre un horno ardiendo, no experimenta los efectos del fuego. Ahora bien, todo el que no haya presenciado un espectáculo semejante, lo negará. Pues el negar el adversario que sea posible la existencia de alguna propiedad en el fuego o en el cuerpo, la cual impida la combustión, es igual que el negar eso del *talco*, porque no se ha presenciado. Entre las infinitas cosas que Dios puede hacer, hay muchas extraordinarias y maravillosas que no hemos visto con nuestros propios ojos en su totalidad; pero no por esto hemos de negar que sean posibles, ni menos debemos resolver de plano que sean imposibles.»

«Y ahora, viniendo a nuestro propósito: La resurrección de un muerto o la conversión de un palo en serpiente son cosas posibles de esa misma manera. Y es que la materia es susceptible de transformarse en cualquier cosa. La tierra y los otros elementos se convierten en vegetales; éstos en sangre, al ser comidos por el animal; la sangre en *esperma;* y al depositarse ésta en la matriz, se engendra un animal. Ahora bien, estas transformaciones se realizan ordinariamente en un largo período de tiempo; pero ¿por qué estima imposible el adversario que Dios tenga decretado el que la materia pase por todos esos ciclos de transformación en un espacio de tiempo más breve del que vemos? Y siendo posible que esto ocurra en un espacio de tiempo más breve, aunque no lo reduzcamos al mínimo tiempo, podrá Dios apresurar la actividad de las fuerzas físicas y resultará así el milagro del profeta».

Réplica. — «Pero ¿de dónde provendrá ese milagro? ¿Del mismo profeta o de algún otro principio utilizado por él?»

Respuesta. — «Y aquellos otros milagros que, según vosotros, se producen por virtualidad del alma del profeta, v. gr., la lluvia, los rayos y el terremoto, ¿provienen de él mismo o de algún otro principio? Porque tanto motivo tengo yo para preguntaros, como vosotros para preguntarme a mí acerca de esto. Lo más discreto y razonable, para vosotros y para mí, es atribuir unos y otros milagros a Dios, que los produce, ya inmediatamente, ya mediante los ángeles. Sin embargo, al llegar el momento preciso en que se ha de realizar el milagro, el profeta pone entonces en él toda su atención y determina el orden más oportuno en que conviene se manifieste, a fin de armonizar el milagro con los designios de Dios, es decir, con el orden sobrenatural [1]. Y esto es lo que decide que el milagro acaezca en aquel momento determinado. De modo que la cosa es meramente contingente, en sí misma considerada; su principio eficiente, Dios, la produce por su parte con toda generosidad y liberalmente, es decir, sin poner límites; pero, esto no obstante, sólo emana o procede de Él, cuando la necesidad decide que exista, cuando más conviene que acaezca, esto es, cuando el profeta necesita del milagro, para confirmar su misión divina.»

---

[1] «On lit en effet ce qui suit dans le *Livre des Balances* de Geber, dans un manuscrit arabe existant à Leyde: Le feu n'exerce aucune action sur le corps de l'homme frotté avec du talc.....» *(La chimie au moyen âge* par M. Berthelot, t. I, p. 97.)

«Esta doctrina es además consecuencia necesaria del sistema mismo de los filósofos. No pueden menos de admitirla, desde el momento que otorgan al profeta virtudes o propiedades especiales y privativas, distintas de las ordinarias que poseen los demás hombres. Porque, no siendo la razón humana capaz de fijar los límites hasta los cuales se extiende la esfera de acción de aquéllas virtudes o propiedades privativas de los profetas, es irracional negar la posibilidad y existencia de un milagro, cualquiera que sea, con tal que la Revelación nos diga que hay que darle crédito, y supuesto que su noticia haya llegado hasta nosotros por una tradición no interrumpida de testigos dignos de fe».

«Y en suma, si, según los filósofos, los principios de que emanan las facultades animales sobre la *esperma* son tan sólo los ángeles, los principios de los seres, según ellos, ¿por qué es la *esperma* el único sujeto apto para recibir la forma del animal? ¿Por qué del semen humano jamás se produce otra cosa que un hombre, y del de caballo un caballo? Pues porque la forma sustancial de caballo es más conveniente, más apta, que las otras formas; y esta su mayor conveniencia exige que ella sea la preferida, pues la materia no admite jamás, sino la forma preferible. Y dígase lo mismo del trigo, que jamás nace de un grano de cebada; como tampoco nacen manzanas de una semilla de pera».

---

[1] No veo manera de verter a la letra este texto, en castellano. Quizá cupiera mayor concisión en latín: «Tamen, adimpleto tempore eventus eorum (sc. miraculorum), pergit in illum prophetae votum statuitque optimum ordinem exhibitionis illius, quo firmior evadat Revelationis ordo.»

«Pues bien; todo esto no obstante, vemos algunas especies zoológicas que son engendradas de la tierra, y no se propagan por generación sexual. Tales son los gusanos. En cambio, hay otras especies que se propagan de las dos maneras a la vez, como el ratón, la serpiente y el alacrán. Tenemos, por consiguiente, que la materia, en esas especies animales, consigue su preparación para recibir las formas sustanciales respectivas, en virtud de causas que nos son ocultas, y a cuyo conocimiento no alcanza la inteligencia humana [1]. En efecto; según los mismos filósofos, las formas sustanciales emanan de los ángeles, no a capricho e inconsideradamente; al revés: sobre cada sujeto emana únicamente aquella forma cuya receptividad está determinada por la disposición o aptitud del sujeto en sí mismo. Esas aptitudes o disposiciones son muy diversas, y reconocen por causa, según los filósofos, las diversas relaciones que los cuerpos celestes guardan entre sí, por virtud de sus revoluciones periódicas.»

«De donde resulta evidente que en los principios que engendran a esas aptitudes o disposiciones hay cosas extraordinarias y maravillosas. Tanto es así, que los maestros en el arte de los talismanes, fundados en la ciencia que poseen acerca de las secretas virtudes de los minerales y en la astrología, llegan a relacionar, por mezcla, las potencias celestes con las dichas virtudes minerales; y escogiendo después una figura geomántica de entre las varias terrestres, búscanle un horóscopo determinado, y producen con él maravillas, v. gr., arrojar de toda una región a la serpiente, al alacrán o a la chinche, o realizar otros prodigios que se enseñan en la ciencia de los talismanes».

---

[1] Compárese la siguiente razón que Santo Tomás pone también en boca de los *ocasionalistas (Summa contra·gentes,* lib. III, cap. LXIX): «Inveniuntur etiam quaedam in istis inferioribus, quae non generantur ex similibus, sicut animalia ex putrefactione generata: unde videtur quod horum formae ex altioribus principiis proveniant.»

«Luego, si los principios que producen la preparación del sujeto para recibir la forma no pueden precisarse; si nosotros no conocemos su esencia; si tampoco nos es posible fijar su número, ¿por dónde se va a demostrar la imposibilidad de que sobrevengan en algunos cuerpos determinadas preparaciones, las cuales en un tiempo brevísimo le dispongan a recibir una forma, para la cual antes no estaba dispuesto, y que así surja un milagro? El negar esto, no puede obedecer sino a estrechez sistemática de criterio, o a la costumbre que tenemos de presenciar sólo los fenómenos ordinarios de la naturaleza, o al olvido en que, merced a esa costumbre, vivimos de los misterios que Dios realizó en la creación primera y que de continuo realiza en la creación nueva [1]. ¡El que trata de estudiar las maravillas de las ciencias, no declara imposibles para Dios los milagros que se refieren de los profetas, sean aquéllos del género que sean!»

Nueva réplica de los filósofos. — «Concedemos gustosos que todo lo *contingente* es posible para Dios. Vosotros también aceptáis de buen grado que lo *absurdo* no es posible para Dios. Ahora bien, hay cosas cuya posibilidad o imposibilidad es perfectamente cognoscible; pero hay otras, respecto de las cuales el entendimiento queda perplejo, sin decidirse a resolver acerca de su posibilidad o imposibilidad. ¿Cuál será, pues, según vosotros, el límite y definición de lo absurdo o imposible? Si reducís lo imposible a *la afirmación y negación unidas simultáneamente, respecto de una sola y la misma cosa*, decid: ¿y cuándo se trate de dos cosas, cada una de las cuales sea distinta de la otra? Entonces afirmaréis que la existencia de la una no exigirá la existencia de la otra. Entonces diréis que Dios puede crear la volición, sin el conocimiento de la cosa querida; que puede crear el acto de conocer, sin la vida; que puede hacer que se mueva la mano de un cadáver, que éste se siente y escriba con su mano volúmenes enteros, o que se dedique a las artes: y ese cadáver tendrá los ojos abiertos, y la vista fija en su trabajo, y sin embargo de todo eso, él no verá, ni estará dotado de vida, ni tendrá poder para hacer todo lo que hace; porque todas esas operaciones, aunque aparecen enlazadas unas con otras, es decir, aunque la mano se mueve, proceden exclusivamente de Dios que las crea.»

---

[1] Es decir, no dirá que son imposibles los milagros, el que considere cómo Dios obra extraordinariamente en la creación cotidiana.

«Y si todo esto es, según vosotros, admisible, resulta nula la diferencia entre el movimiento libre y el indeliberado producido por la emoción y el terror. Ni podrá tampoco servir ya como argumento, para probar que en un sujeto hay conocimiento y facultad de obrar, el solo hecho de que ese sujeto obre.»

«Y por fin, admitido todo eso, Dios podrá también convertir unas en otras todas las categorías ontológicas; v. gr., la sustancia en accidente; el conocimiento en facultad de obrar; la negrura en blancura; la voz en aroma; el mineral en animal o la piedra en oro; y en general podrá necesariamente realizar absurdos sin número.»

Respuesta. — «Lo absurdo, lo imposible, no puede ser objeto del decreto divino. Yo entiendo por *imposible*: 1°, el afirmar una cosa y negarla al mismo tiempo; 2°, el afirmar una cosa particular y negar al mismo tiempo otra cosa más general que encierra a aquélla; y 3°, el afirmar dos cosas y negar al mismo tiempo una de ellas. Todo lo que no quepa dentro de estos tres conceptos, no es imposible. Y lo que no es imposible, puede ser objeto de la omnipotencia divina.»

«Así, es imposible la unión del color blanco y del negro en un mismo sujeto; porque, al afirmar del sujeto la forma de la negrura, se sobrentiende que le negamos la esencia de la blancura y que le atribuímos la existencia de la negrura. Luego, si la negación de la blancura va ya sobrentendida en la afirmación de la negrura, resulta imposible o absurdo lo propuesto, porque equivale a afirmar y negar a un tiempo el color blanco.»

«Del mismo modo, si es absurdo que una persona ocupe dos lugares distintos, es tan sólo porque, al afirmar que está en la casa, se sobrentiende que no está fuera de ella; y, por ende, no es posible suponerlo fuera de la casa, al mismo tiempo que dentro, puesto que este último concepto envuelve la negación del anterior.»

«Igualmente, por *voluntad* se entiende el *apetito de un objeto conocido*. Luego, si suponemos un *apetito,* pero sin *conocimiento* de su objeto, no será ya *voluntad*, porque hemos supuesto la negación de lo mismo que envuelve su concepto.»

«Así también, es imposible que en el mineral sea creado el conocimiento; porque por *mineral* entendemos *algo que carece de percepción*. Luego si en él se creara la percepción, sería absurdo el denominarlo *mineral*, en el sentido en que entendemos esta palabra. Y si no percibe, será también absurdo atribuirle la facultad de conocer, con la cual no percibe cosa alguna.»

«Por lo que toca a la conversión mutua de unos géneros en otros, afirman ciertos *mutakallimūn* que es posible para Dios. Sin embargo, nosotros sostenemos que eso de que una cosa se convierta en otra distinta, no tiene sentido. En efecto: supongamos que el color negro se convierta en la facultad de poder. Una de dos: o la negrura subsiste, al realizarse la conversión, o no. En este último caso, es decir, si la negrura se aniquila, no habrá verdadera conversión, sino aniquilación de una realidad y comienzo de existencia de otra realidad distinta. Si la negrura subsiste juntamente con el poder, tampoco hay verdadera conversión; lo que habrá será una mera relación que a la negrura sobreviene, respecto de algo que no es ella. Y si, en fin, suponemos que la negrura subsiste, y el poder se aniquila, entonces tampoco habrá conversión: la cosa quedará en el estado en que se hallaba»[1].

«Cuando decimos que la sangre se convierte en *esperma*, queremos significar tan sólo que aquella materia misma, de que se compone la sangre, se ha despojado de su forma propia y ha revestido otra forma distinta. De modo que todo se reduce a que una forma se pierde y otra se produce de nuevo, subsistiendo idéntica la materia, sobre la cual se han sucedido, una tras otra, las dos formas. Y cuando decimos que el agua, por la calefacción, se convierte en vapor, queremos significar que la materia, susceptible de la forma acuosa, hase despojado de ésta, y ha tomado otra. La materia, pues, es común, y la forma es sucesivamente distinta. Y en este mismo sentido es como decimos que la vara se convirtió en serpiente, y la tierra en un animal dotado de vida. En cambio, como que no hay una materia común al accidente y la sustancia, ni a la negrura y al poder, ni a los demás géneros, he aquí por qué es absurda e imposible su mutua conversión.»

---

[1] El lector habrá advertido lo inútil de esta tercera hipótesis, explicable tan sólo por el prurito escolástico de las divisiones trimembres.

«En cuanto a que Dios haga moverse a la mano de un cadáver y le dé todo el aspecto de una persona viva, haciendo que se siente y escriba de modo que el movimiento de su mano produzca un escrito regular y ordenado, eso no es imposible en sí mismo, puesto que referimos todos esos fenómenos a una voluntad libre, la de Dios. El motivo que nos hace negarlo, es únicamente la costumbre que tenemos de ver que sucede lo contrario»[1].

«Añadís que, si eso es posible, pierde todo su valor la prueba por la cual, fundándonos en un acto, inferimos que en el agente existe conocimiento. Pero no es así; porque en el caso que nos ocupa, el agente es Dios, el cual tiene providencia y, por tanto, conocimiento de ese acto.»

«Y en fin, por lo que atañe a vuestra afirmación de que no habrá ya diferencia entre el movimiento libre y el indeliberado, hemos de responder que nosotros percibimos esta diferencia en nosotros mismos, tan sólo porque entre ambos estados psicológicos la experiencia interna nos atestigua que hay una distinción necesaria. E interpretamos este hecho, llamando al agente que produce la diferenciación, *poder*[1]. Entonces entendemos que nuestros actos pueden acaecer de dos modos: uno, haciendo que exista el movimiento con poder, es decir, libertad sobre él; otro, haciendo que exista el movimiento sin libertad. Una vez que conocemos esta diferencia en nosotros mismos, si, al contemplar a otros seres distintos de nosotros, vemos en ellos movimientos múltiples y ordenados, nos sobreviene la idea de que en ellos existe también libertad. Esta idea es producida en nosotros por Dios, el cual se sirve, para ello, como de ocasión, del curso habitual de la naturaleza. En virtud de dicha idea, conocemos uno de los dos extremos posibles, es decir, el curso habitual de los fenómenos naturales. Pero ello no evidencia, ni mucho menos, la imposibilidad del extremo opuesto, según ya hemos dicho.»

---

[1] Quiere decir Algazel que el ejemplo objetado por los filósofos es posible, porque no se trata de actos vitales y libres que procedan de un cadáver, en cuanto cadáver, sino que proceden de un ser vivo y libre, es decir, de Dios. Si, pues, lo creemos imposible, es por la falta de costumbre: ordinariamente, sólo obran de esa manera los hombres vivos, no los cadáveres.

CUESTIÓN XVIII

«En ella intento evidenciar que los peripatéticos son incapaces de demostrar apodícticamente por las solas fuerzas de la razón esta tesis, a saber: «El alma humana es una sustancia espiritual, que subsiste en sí misma, que no ocupa un lugar en el espacio, que no es cuerpo ni informa al cuerpo, que ni está unida ni separada de él, como tampoco los ángeles o Dios están dentro ni fuera del mundo.»

«El examen de esta cuestión exige que expongamos antes la doctrina de los peripatéticos a cerca de las potencias de los animales irracionales y de las facultades del hombre»[2].

«Divídense, según ellos, las primeras, es decir, las de los irracionales, en dos grupos: *motrices* y *aprehensivas*. Estas, a su vez, se bifurcan en *externas* e *internas*.»

---

[1] Es decir, la voluntad libre.

[2] Toda esta doctrina previa y lo esencial de los argumentos peripatéticos discutidos por Algazel, es de Avicena.

«Las *facultades aprehensivas externas* son los cinco sentidos corporales, los cuales, aunque en sí mismos sean algo inmaterial, sin embargo, están informando los órganos corpóreos.»

«Las *facultades aprehensivas internas* son tres:»

1ª «La *facultad imaginativa* [1], localizada en la parte anterior del cerebro, detrás del sentido de la vista. En esta facultad se conservan las imágenes de los objetos percibidos por los ojos, aun después de cerrados los párpados; y no sólo esto, sino que también conserva impresas las *especies* de todo lo conocido por los cinco sentidos. En cuanto que ella reúne estas *especies*, se llama *sentido común*. La necesidad de admitir esta función del *sentido común* es evidente. El que ve, por primera vez, miel blanca y la gusta, siente su dulzura. Si no fuese por el *sentido común*, resultaría que, a la segunda vez, no podría percibir la dulzura de la miel blanca, sino gustándola como lo hizo la vez primera. Y, sin embargo, no necesita gustarla, porque en el sujeto surge un juicio, en virtud del cual decide que *esto blanco* es *lo dulce*. Luego forzosamente debe haber en el sujeto un juez ante el cual se hayan presentado las dos cosas, el color y la dulzura, para que él pueda inferir, de la existencia de una de ellas, la existencia de la otra.»

2ª «La *facultad estimativa* [2], que es la que percibe las *especies inmateriales* [3], así como la facultad de la fantasía percibe sólo las *formas* o *especies materiales* [4]. Entendemos por *especies materiales*, todo aquello cuya existencia exige una materia, es decir, un cuerpo; y por *especies inmateriales*, aquello que no necesita de un cuerpo para existir, aunque *per accidens* le sobrevenga el existir en un cuerpo, v. gr., la conveniencia y la disconveniencia. Así, por ejemplo, la oveja, no sólo percibe en el lobo su color, figura y aspecto exterior, cosas, todas tres, que están en un cuerpo, sino que también percibe que el lobo le es hostil o disconveniente. Del mismo modo, el cordero percibe el color y la figura de su madre; pero también conoce que le es conveniente y amiga. Por esto, huye del lobo y corre tras de la madre. Pues bien; esa conveniencia y disconveniencia no son, por su misma naturaleza, cosas que existan en los cuerpos, como existen en ellos el color y la figura; sino que, *per accidens*, están en los cuerpos. Así pues, esta facultad segunda, la *estimativa*, es distinta de la primera, y también tiene órgano o localización diferente, a saber, la concavidad posterior del cerebro.»

---

[1] Es la *vis imaginativa* o *formalis* de los primeros escolásticos del siglo XIII, como puede verse en Alberto Magno (*Opera omnia*, III, *De anima*, 430), donde se expone toda esta doctrina de los sentidos internos, siguiendo a los peripatéticos árabes.

[2] Es la *vis aestimativa* de los escolásticos.

[3] Las *intentiones*, como dice Alberto Magno (*loco supra citato*) son las *especies* que posteriormente se llamaron *insensatae*, para distinguirlas de las percibidas por los sentidos externos.

[4] O sea, las *formae*, de Alberto Magno.

3ª «La *facultad* que, en los animales, se llama *fantasía* y, en el hombre, *cogitativa*. Su función consiste en componer las *especies materiales sensibles*, unas con otras, y en componer también a éstas con las *inmateriales*. Ocupa la concavidad cerebral media entre la potencia que conserva las *especies materiales* y la que conserva las *inmateriales*. Por su virtud, puede el hombre imaginarse que un caballo vuela, que un individuo tiene cabeza humana y cuerpo de caballo y otras quimeras semejantes, aunque jamás haya visto seres de tal condición. Mejor sería incluir a esta facultad entre las *motrices*, de que luego hablaremos, que entre las *aprehensivas*» [1].

«Solamente pueden determinarse las localizaciones de estas potencias, por medio del arte de la medicina; porque cuando se fijan las enfermedades en las concavidades cerebrales, de que hemos hecho mención, se perturban las funciones respectivas de dichas potencias.»

---

[1] Averroes, siguiendo esta insinuación de Algazel, rechazó esta tercera facultad que pone Avicena como distinta de la imaginativa. Vide *Summa theologica* de Santo Tomás, p. 1ª, q. LXXVIII, a. 4º, donde se expone toda la clasificación de los sentidos internos, según Avicena, aunque aceptando la rectificación dicha de Averroes. En ello se separó de su maestro, Alberto Magno, que sigue incondicionalmente a Avicena, como arriba hemos dicho.

«Demás de todo esto, opinan los filósofos que «la facultad en la cual se imprimen las *especies sensibles* percibidas por los cinco sentidos externos, retiene esas formas y las conserva después de recibidas. Ahora bien, un ser *conserva* una cosa, no en virtud de la misma potencia por la cual *recibe* aquella cosa. El agua, en efecto, recibe pero no retiene; y la cera recibe por su humedad y retiene por su sequedad, al revés que el agua [1]. Por consiguiente, según esto, debe haber una potencia que conserve las *especies sensibles*, además de la que las recibe. Esa facultad conservadora se llama *memorativa* [2]. Así también, las *especies inmateriales*, percibidas por la facultad *estimativa*, son conservadas por otra facultad distinta, llamada *memoria* o *reminiscencia*» [3].

«De aquí resulta, pues, que así como son cinco las percepciones de los sentidos externos, son también cinco, y no tres tan sólo, las de los internos, si incluímos a la *facultad imaginativa*.»

«Las facultades *motrices* se dividen en dos grupos: 1°, *motrices*, en cuanto que *excitan* al movimiento; y 2°, *motrices*, en cuanto que *producen* el movimiento actual.»

«El primer grupo está constituído por la *potencia impulsiva apetitiva*, así llamada porque, cuando en la imaginativa se imprime la *especie* de una cosa apetecible o digna de ser rechazada, *excita* o impulsa a la potencia motriz activa a que produzca el movimiento actual. Tiene dos ramas: una, que se llama *facultad concupiscible*, en virtud de la cual se excita el apetito de la aproximación hacia las cosas imaginadas como necesarias o útiles, buscando el deleite; y otra, que se llama *facultad irascible*, en virtud de la cual se excita un movimiento de fuga o aversión, respecto de las cosas que la fantasía conoce como nocivas o destructoras, buscando el vencerlas. A esta facultad del apetito sensitivo se une, para completarla, otra potencia, llamada *voluntad* [1], que es la decisión perfecta a obrar.»

---

[1] *Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia: nam humida bene recipiunt et male retinent. E contrario autem est de siccis.* Vide *Summa theologica,* loco citato.

[2] Que viene a identificarse con la *vis formalis.*

[3] *Illa quae tenet intentiones elicitas ab aestimativa,* como la define Alberto Magno *(loco supra citato).*

«El segundo grupo, o sea, las *potencias locomotrices activas*, son aquellas que están difundidas por los nervios y músculos, y cuya función consiste, ya en contraer a estos últimos, arrastrando a los tendones y ligamentos, unidos a los miembros, en la dirección en que está la potencia, ya en relajar y distender a los mismos músculos, haciendo que los tendones y ligamentos se dirijan a una parte distinta.»

«Tales son, en general, sin descender a menudo análisis, las facultades del alma animal.»

«Por lo que atañe al *alma racional*, que los peripatéticos llaman *hablante* [2] (sin duda porque el lenguaje es el fruto externo más propio de la razón, aunque no se la puede denominar *hablante* en acto, sino sólo en potencia), tiene dos facultades, *especulativa* y *práctica*, a las cuales se las denomina con el nombre común de *entendimiento*. El *práctico* es el principio que dirige los movimientos del cuerpo del hombre en las operaciones propias de las artes humanas, operaciones cuya ordenada disposición se debe a esa inventiva, a ese golpe de vista, exclusivo del hombre. El *especulativo* es una potencia, cuya función consiste en percibir las esencias inteligibles, separadas de la materia [3], el lugar y la situación, es decir, aquellas afirmaciones universales, que los *mutakallimūn* llaman *estados* [4] y *quoddidades* [5] y los peripatéticos denominan *universales abstractos*.»

---

[1] Parece querer decir que la voluntad es del mismo género, o sea, *apetitiva*, aunque más perfecta, porque es privativa de los seres dotados de entendimiento.

[2] La voz árabe *al-nāṭiqa* es transcripción servil de la *psique logique* de Aristóteles.

[3] *Intelligibilia denudata a materia*, según dijeron los escolásticos del siglo XIII.

[4] *Estados*, es decir, *modos de ser, categorías ontológicas*.

[5] En árabe, *al-wuŷnd*, la *existencia real*, parece ser la traducción árabe del *ei esti* o del *ti esti* de la lógica peripatética, términos que los filósofos árabes transcribieron casi siempre por *an sit* y *quid sit*.

«Tiene, pues, el alma racional dos potencias, correspondientes a una doble relación [1]: el entendimiento especulativo, por respecto a los ángeles, ya que, mediante esta facultad, aprende de ellos el alma el conocimiento de la verdad esencial, para el cual conviene que esté siempre dispuesto; y el entendimiento práctico, por respecto al mundo inferior, es decir, al cuerpo, a su dirección y gobierno y a la purificación de los hábitos morales. Porque esta potencia, es decir, el entendimiento práctico, conviene que tenga domeñadas a las demás potencias corpóreas, las cuales le han de estar sometidas y han de ser educadas por ella, a fin de que, lejos de ejercer sobre ella influjo alguno, reciban su influencia y dirección: de este modo, en lugar de que las propiedades corpóreas engendren en el alma esas cualidades serviles que se llaman *vicios*, el entendimiento práctico será el vencedor y, por su causa, sobrevendrán al alma las cualidades opuestas que se llaman *virtudes*.»

«Tal es, en compendio, la clasificación de las potencias animales y humanas, que los peripatéticos tratan más por extenso. También he prescindido de las potencias vegetativas, porque no hacen a mi propósito.»

«De toda esta doctrina psicológica de los peripatéticos, nada hay que contradiga a la Revelación: toda ella se funda en hechos atestiguados por la experiencia y que acaecen ordinariamente porque así lo tiene Dios determinado.»

«Lo único que ahora queremos refutar es la pretensión, que tienen los peripatéticos, de conocer por demostraciones apodícticas y por las fuerzas de la razón, que el alma sea una sustancia subsistente en sí misma. Pero no queremos refutar esta tesis porque creamos que Dios no puede hacer que exista una sustancia de esa naturaleza, ni tampoco porque pensemos que la Revelación enseña algo que la contradiga; antes al revés, quizá nosotros mismos, al ocuparnos detalladamente del dogma de la resurrección, demostremos con toda evidencia que la Revelación certifica esa tesis de la espiritualidad del alma [1]. No negamos, pues, sino esa pretensión de los filósofos, que presumen probar la espiritualidad del alma por las solas fuerzas de la razón, prescindiendo de la Revelación divina» [2].

---

[1] Es decir, en virtud de las cuales el alma se pone en relación con el mundo puramente espiritual y con el mundo corpóreo.

«Si les preguntamos cuáles son esas pruebas, nos dirán que son muchas. Veámoslas.»

Prueba 1ª — «Los conocimientos intelectivos residen en el alma humana como en su sujeto. Cada uno de ellos no es divisible hasta el infinito, sino que contiene en sí elementos simples e indivisibles [3]. Luego el sujeto, en que residen, debe ser forzosamente también indivisible. Pero todo cuerpo es divisible. Luego el sujeto del conocimiento intelectivo es cosa indivisible.»

«Esta prueba puede ponerse en forma silogística, según las reglas de la lógica, del modo siguiente: Si el sujeto del conocimiento intelectivo es cuerpo divisible, el conocimiento que en él subsiste será también divisible. Es así que el conocimiento, que en él subsiste, no es divisible. Luego el sujeto tampoco es divisible, es decir, tampoco es cuerpo.»

«Este silogismo es hipotético, y en él se infiere la negación del antecedente de la negación del consiguiente: consecuencia legítima. No hay, pues, que demostrar ni la legitimidad de la figura silogística, ni la verdad de ninguna de las premisas. En efecto, por lo que toca a la mayor, es indudable que todo ser que subsista en algo divisible, será también divisible, según sea la divisibilidad de su sujeto: esto es evidente y no admite duda de ningún género. En cuanto a la menor, hemos dicho que en el hombre subsiste el conocimiento, que es simple e indivisible. En efecto: si pudiera dividirse, no lo sería indefinidamente, porque tal divisibilidad indefinida repugna; y si cabe límite en su división, tenemos lo que queríamos demostrar, es a saber, que los elementos que integran el conocimiento son indivisibles. Y además, es un hecho que conocemos cosas, respecto de las cuales no cabe suponer que las entendamos en parte y las ignoremos en parte, porque son cosas que carecen de partes»[1].

---

[1] El pasaje aludido se encuentra en la cuestión XX.

[2] El punto de vista, adoptado aquí por Algazel, se asemeja en mucho al que Duns Scoto y Ockam toman, al tratar de la inmortalidad del alma. El Doctor sutil, aunque admite esta tesis como dogma teológico, la pone también en tela de juicio como dogma filosófico: «Animam esse immortalem probari non potest», dice en II Sent., dist. XVII, q. 1ª, y añade que, para que Aristóteles hubiera conocido esta verdad, habría sido preciso que estuviese iluminado por la Revelación. Sería interesante un cotejo cuidadoso entre las objeciones de Scoto contra esta tesis y las que Algazel opone aquí contra la espiritualidad y, en la cuestión siguiente, contra la inmortalidad del alma: de tal comparación sospechamos que podría surgir alguna mayor luz en cuanto a la génesis e historia de la secular disputa, mantenida en la Edad Media y en el Renacimiento, sobre si Aristóteles admitió o no la repetida tesis, y sobre si es o no posible su demostración racional.

[3] A juzgar por el contexto, quiere decir que las ideas son simples, ya representen cosas materiales, ya espirituales.

Refutación[2]. — I. «Y ¿por qué no aceptáis lo que tan evidente es para la escuela *mutakallim,* a saber, que el sujeto del conocimiento es una sustancia simple e indivisible, pero que ocupa lugar en el espacio?[3] La única dificultad que podéis tener en aceptar esta tesis será seguramente que no podéis explicaros cómo, residiendo todos los conocimientos en un átomo simple, los demás átomos, que rodean a éste, están privados de todo conocimiento. Pero es que también contra vuestra doctrina cabe presentar análogas dificultades, y preguntaros cómo se entiende eso de que el alma sea una cosa simple, que no ocupe lugar en el espacio ni se pueda señalar dónde está, y que ni esté dentro ni fuera del cuerpo, ni unida ni separada de él. Yo, sin embargo, no quiero insistir en este terreno, porque la discusión de la teoría atomista nos llevaría muy lejos.»

«Ya sé yo que los peripatéticos rechazan la tesis *mutakallim* susodicha, fundados en una prueba matemática, que puede, aunque es muy extensa, sintetizarse en lo siguiente: «Supongamos un átomo (llamémosle *A*) en medio de otros dos, *B* y *C*. O estos dos tocan a aquél en un mismo punto, o en puntos distintos. La primera hipótesis es absurda, porque, teniendo por fuerza que tocar *A* a *B* y a *C*, resultaría que estos dos últimos serían idénticos. La segunda hipótesis envuelve ya la afirmación de multiplicidad numérica y de divisibilidad en *A*.»

---

[1] Esta primera prueba de los peripatéticos, así como las nueve restantes, se encuentran, aunque con distinto orden, en Alberto Magno *(Opera omnia,* III, *De Anima,* 147; ítem XXI, 48).

[2] No debe pasar inadvertido que la crítica sagaz con que Algazel discute las pruebas peripatéticas de la espiritualidad del alma, es indudablemente lo más original de su labor filosófica; él es quizá el primero que se atrevió a romper con la rutina tradicional en la historia del pensamiento musulmán, servil secuaz de los aristotélicos de Alejandría.

[3] Es decir, un átomo material.

«Este argumento peripatético puede soltarse; pero, como exige largos razonamientos y además no interesa a nuestro propósito, pasaremos a la segunda refutación.»

II. «Habéis dicho en la prueba que «todo lo que reside en un cuerpo, tiene que ser divisible». Pues bien, ese principio es falso, según vuestra misma doctrina acerca de la *estimativa*. Dijisteis, en efecto, que «con esta facultad aprecia la oveja la hostilidad del lobo». Pero la hostilidad es una cosa simple, cuya divisibilidad no se concibe, pues en ella no cabe suponer partes, para que puedan ser percibidas unas e ignoradas otras. Ahora bien, esto no obstante, la percepción de la hostilidad tiene lugar en una facultad corpórea, según vosotros, pues decís que las almas de los brutos están impresas en los cuerpos, como la forma en la materia, de modo que no subsisten después de la muerte [1]. Y en esta tesis están unánimes todos los peripatéticos. Luego, aunque ellos pueden establecer como necesaria la hipótesis de que son divisibles todas las percepciones de los cinco sentidos externos y hasta las especies sensibles o formas del sentido común y de la memorativa, en cambio no pueden afirmar lo mismo, respecto de estas *intenciones* de la estimativa, cuya esencial condición no es que residan en una materia.»

Réplica 1ª de los peripatéticos. — «La oveja no percibe la hostilidad abstracta, separada de la materia; lo único que percibe es la hostilidad de aquel lobo particular, individual, determinado por la singularidad de su cuerpo y figura. En cambio, el entendimiento percibe las esencias separadas de la materia y de las condiciones individuantes.»

---

[1] Adviértase que los peripatéticos árabes, como influídos por el neoplatonismo, no admitían que el alma humana, en cuanto a las facultades intelectuales, *informase* al cuerpo. En cambio, lo concedían respecto de las almas de los brutos.

Respuesta. — «La oveja percibe primeramente el color y la figura del lobo; después aprecia su hostilidad. Y como que el color y la figura se imprimen en la potencia visiva, quedan divididos por causa de la divisibilidad del sujeto u órgano en que reside dicha potencia. Pero la hostilidad, ¿con qué es percibida? Si con algo que sea cuerpo, resultará también divisible. Y, si es divisible, ¿cuál será el sujeto de esa percepción? Mas, decidme: ¿cómo puede tener partes ese sujeto? ¿Siendo cada una de ellas la que perciba a cada una de las partes de la hostilidad? Pero ¡si en la hostilidad no se conciben partes! ¿O queréis que toda la hostilidad sea percibida por cada una de las partes del sujeto? ¡Entonces habrá de ser apreciada en veces, a medida que la vaya percibiendo cada una de las partes del sujeto!»

«Se ve, pues, que esta objeción hace surgir multitud de dudas respecto de la primera prueba de los peripatéticos. Y no hay remedio: deben deshacerla.»

Réplica 2ª de los peripatéticos. — «Pero ¡eso es poner en tela de juicio las verdades primeras del orden inteligible, sobre las que no cabe la contradicción! Porque, desde el momento en que no podéis dudar de las premisas, os es forzoso admitir como cierta la consecuencia del silogismo propuesto [1]. El conocimiento de lo simple no es divisible; y lo que no es divisible, no puede subsistir en un cuerpo divisible.»

Respuesta. — «Este libro no lo he compuesto con otro propósito, sino con el de evidenciar la incoherencia y contradicciones que hay en los razonamientos de los peripatéticos. Y esto ya lo he conseguido, desde el momento en que he presentado en mutua pugna las dos tesis que sostienen: una, respecto del alma racional; otra, respecto de la potencia estimativa.»

«Y además hay que notar que esta contradicción demuestra que los peripatéticos no se cuidan mucho de evitar en el silogismo la falagia de anfibología. Quizá la anfibología esté en aquella frase: «El conocimiento se *imprime* [1] en el cuerpo, al modo como el color se imprime en el objeto colorado; luego el conocimiento se dividirá, según se divida el sujeto en que resida, así como se divide el color según la división del cuerpo en que reside.» El vicio está en la palabra *imprimir;* porque es muy posible que, entre el conocimiento y su sujeto, no exista la misma relación que entre el color y el suyo; es decir, quizá no pueda afirmarse del conocimiento, que esté, como el color, extendido sobre la superficie de su sujeto, impreso en ella, al modo del sello sobre la cera, difundido, en una palabra, por toda su extensión, y que, por esto, se divida según la división del sujeto que lo sustenta. Quizá entre el conocimiento y su sujeto exista una relación completamente distinta, la cual no permita la división de aquél, es decir, del conocimiento, aunque se divida su sujeto. Más aún: puede ser que esa relación sea como la que existe entre el conocimiento de la hostilidad por la oveja y el órgano corpóreo [2]. Y es que los modos de relacionarse los atributos con sus sujetos no se pueden reducir a uno solo, ni tampoco nosotros conocemos a ciencia cierta cuáles sean ellos. Luego el dar un juicio decidido acerca de este problema, sin conocer comprensivamente los diferentes modos de dicha relación, es juzgar sin seguridad ni certeza. Ahora bien, cabalmente yo no niego que vuestra tesis sea una opinión probable. Lo único que niego es que sea cognoscible con certeza, sin que deje lugar al error ni a la duda. Y la objeción que os he puesto ¡bien da motivos para dudar!»

---

[1] Alude el silogismo de la primera prueba.

Prueba 2ª — «Si el acto de conocer un objeto simple e intelectual, es decir, un objeto separado de la materia, estuviese *im-*

---

[1] Este verbo, en el tecnicismo peripatético, se aplica, ya al acto de *imprimirse* en la potencia cognoscitiva las *especies* sensibles o inteligibles, ya al estado de unión sustancial entre la forma y la materia, como sinónimo del término latino *informare*, que también se usó por los escolásticos del siglo XIII en ambos sentidos.

[2] El cual, según los peripatéticos, es el sujeto en que reside, y admite división, por más que la hostilidad sea indivisible.

preso en la materia, al modo como están impresos los accidentes en las sustancias corpóreas, necesariamente resultaría la división del conocimiento, en conformidad con la división del cuerpo, según se ha dicho más arriba. Pero, si no está impreso en el cuerpo ni difundido por toda su superficie..... ¿Te sabe mal emplear la palabra *imprimir*? Pues entonces emplearemos otra distinta y diremos: «¿Tiene el sujeto cognoscente alguna relación con el objeto conocido, o no? Absurdo, es decir, esto último, porque, si se niega en absoluto toda relación, tanta verdad será el decir que aquel sujeto conoce al objeto, como el decir que es otro sujeto distinto el que lo conoce. Ahora bien, puesto que entre el sujeto y el objeto hay alguna relación, una de tres: o esa relación la tienen todas y cada una de las partes del sujeto, o solamente algunas, o ninguna de ellas.»

«Esta 3ª hipótesis repugna, porque si se niega la relación a todas las partes que integran el sujeto, hay que negarla también al conjunto, es decir, al sujeto, lo cual es contra lo que hemos supuesto.»

«Repugna igualmente la 2ª hipótesis, porque aquellas partes del sujeto que no tengan relación con el objeto, no poseerán idea de él; y de ellas, por tanto, no hablamos.»

«Finalmente es absurda también la 1ª hipótesis, es decir, que tengan relación con el objeto conocido todas las supuestas partes del sujeto. En efecto: si esa relación es idéntica respecto de *toda* la esencia del conocimiento, como que éste continúa siendo simple, resulta que tendrá que ser entendido en veces actualmente infinitas. Y si cada parte del sujeto guarda distinta relación con la esencia del conocimiento, resultará que éste será divisible idealmente; y claro es que no admite división ideal el conocimiento de una cosa absolutamente simple. Por fin, si cada parte del sujeto guarda distinta relación con diversos aspectos de la esencia del conocimiento, entonces aún resulta más clara la divisibilidad de éste, la cual es absurda.»

«Y así es como se comprende por qué las especies sensibles, impresas en los cinco sentidos externos, no son otra cosa que *imágenes* o *semejanzas* de formas particulares y divisibles: porque la percepción consiste en que al sujeto percipiente le sobrevenga una semejanza del objeto percibido; luego cada parte de la semejanza o especie sensible ha de tener relación con cada parte del órgano corpóreo.»

Refutación. — «Tiene que ser la misma que hemos hecho en la primera prueba, porque el sustituir la palabra *impresión* por la palabra *relación*, no aleja la dificultad, que pusimos, fundada en el hecho de que la hostilidad del lobo se imprime en la potencia estimativa de la oveja.»

«En efecto: la oveja percibe indudablemente la hostilidad del lobo; esa percepción envuelve relación entre la estimativa y la hostilidad; y de esta relación habrá que afirmar todo lo que los peripatéticos afirman del conocimiento intelectual, porque la hostilidad no es cosa *quanta*, dotada de extensión mensurable, de modo que una semejanza de ella vaya a imprimirse en un órgano corpóreo y extenso, refiriéndose cada una de las partes de aquélla a cada una de las partes de éste.»

«Ni salva la dificultad el decir que la figura exterior del lobo es cosa mensurable; porque la oveja percibe algo distinto de esa figura, algo sobreañadido a ella, es a saber, percibe que el lobo es adversario, contrario, enemigo suyo; y este algo no es cosa extensa; y, sin embargo, es percibida por medio de órgano corpóreo extenso.»

«Resulta, por tanto, que esta dificultad hace dudosa a esta segunda prueba, como hizo dudosa a la primera.»

Réplica de los peripatéticos. — «¿Pero acaso no has rechazado tú también aquellas demostraciones en que se fundan los *mutakallimūn* para sostener que el conocimiento intelectual reside, como en su sujeto, en una sustancia indivisible que no ocupa lugar en el espacio, es decir, en un átomo?»

Respuesta. — «La teoría atomista tiene en su contra dificultades matemáticas, cuya solución nos llevaría muy lejos. Pero además, con esa teoría *mutakallim* no se evitan tampoco las dudas, porque en ese átomo habrán de residir también el poder y la voluntad. En efecto: el hombre obra; y no se concibe acción, sin poder y sin querer; como no cabe voluntad sin conocimiento. Ahora bien: mira, por ejemplo, la escritura trazada con la mano y con los dedos. Es indudable que en la mano no hay conocimiento, porque, aunque sea amputada, no dejará el hombre de saber escribir. Ni tampoco está en la mano la voluntad, porque, aun después de estropeada la mano, continúa el hombre queriendo escribir, y el único obstáculo que se lo impide es la falta de poder, no el defecto de voluntad.»

Prueba 3ª. — «Si el conocimiento intelectual residiera en una parte o átomo del cuerpo, el sujeto inteligente sería aquella determinada parte, con exclusión de todas las demás partes del hombre. Ahora bien, todo el mundo dice que el sujeto inteligente es el hombre; luego el entender es atributo de todo el hombre, sin que se deba atribuir a un *substratum* particular.»

Refutación. — «Eso es una necedad. También se dice que el hombre ve, oye y gusta; y lo mismo se atribuyen a las bestias esas cualidades; y, sin embargo, eso no prueba que la percepción de las cosas sensibles resida en algo incorpóreo. Lo que hay en esas frases es locución impropia, como cuando decimos que fulano está en Bagdad, aunque en realidad solamente esté en una parte de Bagdad, no en toda ella; y, sin embargo, tomamos el todo por la parte.»

Prueba 4ª — «Si el conocimiento intelectual residiese en alguna parte del corazón o del cerebro, por ejemplo, debería ser posible que la ignorancia intelectual, atributo contrario suyo, residiera en otra parte del corazón o del cerebro. Luego el hombre sería, a un mismo tiempo y en el mismo estado, sabio e ignorante respecto de un mismo objeto. Si, pues, esto es absurdo, síguese evidentemente que el *substratum* en que reside la ignorancia es idéntico al en que reside la ciencia, y que ese *substratum* es uno solo y simple, ya que en él repugna que se junten dos atributos contrarios. En efecto: si fuese compuesto y divisible, no repugnaría que residiese en una de sus partes la ciencia y en la otra reside la ignorancia; porque no existe contrariedad, cuando una cosa en un sujeto, y su contraria reside en otro sujeto distinto; tal ocurre, v. gr., en el caballo, cuya piel reúne varios y contrarios matices de color, o en el ojo, en el cual se juntan el blanco y el negro; pero en ambos casos se trata de sujetos distintos.»

«Y adviértase que ese absurdo no resulta en los sentidos, porque la percepción sensible no tiene contraria. Cierto que del hombre puede decirse que percibe y que no percibe; pero entre estas dos proposiciones existe sólo la oposición que existe entre el ser y el no ser. Y es porque decimos que percibe con una de sus partes, v. gr., el ojo o el oído, y que no percibe con las demás partes de su cuerpo. Luego en ello no hay oposición de contradicción.»

«En cambio, no está exento de contradicción lo que vosotros decís, o sea, que la cualidad del saber y del ignorar son cosas contrarias; porque el juicio lo atribuímos en general a todo el cuerpo, ya que repugna que este juicio se refiera a algo distinto del sujeto de la ciencia, es decir, del *substratum* en que ésta resida. Y si, a pesar de esto, ese nombre se aplica en general, es por impropiedad del lenguaje, como cuando decimos que un hombre está en Bagdad, por más que sólo esté en una parte de la ciudad; o como cuando decimos que un hombre ve, aunque claramente se comprende que el juicio ese de la visión no es verdadero respecto del pie o de la mano, sino únicamente respecto del ojo.....»

Refutación. — «Todo ese argumento se puede retorcer en contra de la doctrina que vosotros sustentáis acerca del apetito concupiscible, de la pasión y de la voluntad.»

«En efecto, esas facultades son comunes al hombre y a las bestias [1], y además son realidades inmateriales que están impresas en el cuerpo, es decir, son facultades orgánicas. Ahora bien, repugna que el hombre o la bestia tengan aversión hacia aquello mismo que apetecen; es decir, repugna que en el organismo se junten el apetito y la aversión, respecto de un solo y el mismo objeto, aunque supongamos que el apetito resida en una parte del organismo y la aversión en otra distinta. Y, sin embargo, este absurdo no prueba que dichas facultades hayan de ser inorgánicas. Y es que todas esas facultades, aunque sean múltiples, y aunque estén difundidas por los distintos órganos del cuerpo, tienen un solo lazo de unión que les es común, a saber, el alma, tanto respecto del hombre, como de las bestias. Y siendo uno solo ese lazo de unión, repugna el suponerlo como sujeto de relaciones contradictorias; pero eso no prueba que el alma humana sea una realidad que no esté impresa en el organismo, como lo están las almas de las bestias.»

---

[1] Aquí parece tomar Algazel la palabra *voluntad* en su acepción lata de *apetito del bien conocido*, sin distinguir entre si es bien singular o general.

Prueba 5ª — «Si el entendimiento percibiese lo inteligible mediante órgano corpóreo, no se conocería a sí propio. Pero el consiguiente de esta proposición condicional es absurdo, ya que el entendimiento se conoce a sí mismo. Luego también es absurdo el antecedente.»

Refutación. — «Concedo de buen grado que la negación del antecedente se sigue legítimamente de la del consiguiente; pero para ello es preciso que exista enlace necesario entre el consiguiente y el antecedente. Ahora bien, ¿quién concederá que ese consiguiente pende del antecedente de un modo necesario? Porque, prueba no habéis dado ninguna.»

Réplica de los peripatéticos. — «La prueba es la siguiente: El acto de ver, como que se ejerce mediante órgano corpóreo, no recae sobre la visión misma; es decir, que el *mirar* no se ve a sí mismo, ni el *oír* se oye; y así también ocurre en los demás sentidos. Luego si el entendimiento percibiese mediante órgano corpóreo, no se percibiría a sí propio. La experiencia interna lo atestigua: todo hombre sabe que, del mismo modo que entiende las cosas que no son él, también se conoce a sí propio, y entiende que entiende.»

Respuesta. — Eso es falso por dos razones:

I. «Porque, a mi juicio, también la visión *es posible* que se perciba a sí misma, como percibe los objetos distintos de ella, a la manera que el entendimiento. Lo que hay es que eso no ocurre habitual y ordinariamente; pero, no obstante, *es posible* que se rompa el curso habitual de la naturaleza.»

II. «Razón, más convincente todavía: Concedo que suceda, con los sentidos, lo que decís. Pero ¿por qué aseguráis que *ningún* sentido puede percibir su propia percepción, fundándoos tan sólo en el hecho de que *algunos* sentidos no la perciben? ¿Qué dificultad hay en que los sentidos difieran del entendimiento en cuanto al modo de percibir, y que, sin embargo, convengan entre sí en cuanto a ser todos facultades orgánicas?»

«Así cabalmente sucede dentro de los sentidos: la vista y el tacto difieren en que éste no percibe su objeto propio, sino mediante la *unión* entre el objeto y el órgano táctil, lo mismo que sucede con el sentido del gusto; en cambio, la vista exige, como condición indispensable para percibir su objeto, la *separación* de éste, pues, si se cierran los párpados, no se puede ver el color de éstos, a causa de no estar separados del órgano de la vista. Ahora bien, a pesar de esta diversidad entre los modos de percibir de ambos sentidos, no difieren, sino que convienen ambos, en cuanto a necesitar los dos igualmente de órgano corpóreo. Luego no es inverosímil que exista, entre los sentidos o facultades orgánicas, uno llamado entendimiento, el cual, conviniendo con los demás sentidos en ser corpóreo, difiera de ellos cabalmente en eso, es decir, en que él se perciba a sí mismo, y en cambio, los demás sentidos no se perciban a sí propios.»

Prueba 6ª — «Si el entendimiento percibiese mediante órgano corpóreo, como el sentido de la vista, es seguro que no percibiría su propio órgano, como tampoco lo perciben los sentidos. Es así que el entendimiento percibe el cerebro, el corazón y cualesquiera otras partes del cuerpo que se pretenda sean su órgano. Luego el entendimiento carece de órgano y de sujeto en que resida, pues, si lo tuviese, no lo percibiría.»

Refutación. — Esta prueba se refuta como la anterior. Así, pues, diremos:

I. «No es imposible que el sentido de la vista perciba su propio órgano y sujeto, pero por modo diferente del habitual y ordinario.»

II. «¿Por qué repugna que los cinco sentidos difieran del entendimiento en eso que decís, y que cabalmente convengan en ser facultades orgánicas? Y en efecto: ¿qué razón tenéis para asegurar que «todo lo que subsiste en un cuerpo, es imposible que perciba el cuerpo que es su sujeto?» ¿Por qué ha de ser necesario el inferir, de un hecho particular determinado, un principio universal y absoluto? La lógica enseña, y es además de sentido común, que no puede producir certeza absoluta el raciocinio que infiere una proposición universal de uno o muchos fenómenos singulares [1]. En efecto, cuando el hombre dice: *Todo animal mueve, al masticar, su mandíbula inferior*, es porque ha creído haber examinado *todos* los animales y ha visto que en todos ellos así sucede. Pero es que ha dejado de observar al cocodrilo, el cual precisamente mueve la mandíbula superior. Pues de la misma manera, los peripatéticos no han observado más que los cinco sentidos externos y, viendo que ninguno de los cinco conoce su propio órgano, infieren de ahí un juicio universal. Ahora bien, ¿quién podrá asegurar que el entendimiento no es, respecto de los cinco sentidos externos, lo que es el cocodrilo respecto de los demás animales? Y en este caso tendríamos que los sentidos, aun siendo todos facultades orgánicas, se dividirían en dos grupos: uno, constituído por aquellos que perciben su propio órgano; y otro, por los que no lo perciben. Así hemos visto más arriba que se dividen en sentidos que perciben su objeto sin contacto, como la vista, y sentidos que lo perciben mediante unión con él, como el gusto y el tacto. De modo que, en resumen, la prueba esta que presentan los peripatéticos, engendrará opinión probable, pero no certeza exenta de error.»

Réplica de los peripatéticos. — «Nosotros no nos fundamos únicamente en la inducción sacada de los sentidos, sino en la siguiente demostración apodíctica: «Si el corazón o el cerebro fuesen el alma del hombre, es seguro que el hombre no dejaría de percibir ambos órganos de su cuerpo; más aún: es seguro que no podría menos de conocerlos, como no puede menos de conocerse a sí mismo. En efecto, a ninguno de nosotros se nos escapa la percepción de nuestro propio ser, sino que, por el contrario, constantemente estamos *afirmándonos* a nosotros mismos en la conciencia. Ahora bien, el hombre, hasta que no oye hablar del corazón y del cerebro, o hasta que no ve estos órganos mediante la disección o autopsia de un cadáver, ni los percibe ni cree en su existencia. Por tanto, si el entendimiento subsistiese en un cuerpo, habría de estar siempre sin conocerlo y sin percibirlo. Mas no sucede así; antes por el contrario, consta que el entendimiento conoce a esos órganos corpóreos en ciertas ocasiones, y en otras no los conoce. Y la razón de esto es evidente; porque la percepción que subsiste en un sujeto, percibirá a este sujeto tan sólo en virtud de la relación que con él tenga; luego si con él no tiene otra relación que la de la subsistencia en él, tendrá que percibirlo siempre. En cambio, si esa mera relación no fuese suficiente, no tendría por fuerza que percibirlo siempre, puesto que es posible que tenga otra relación con él. Así sucede que el hombre, una vez que se conoce a sí mismo en la conciencia, ya se conoce siempre, y jamás deja, ni por un instante, de conocerse.»

---

[1] Alude Algazel al razonamiento por *inducción incompleta.*

Respuesta. — «El hombre, mientras persiste dándose cuenta de sí mismo en la conciencia, mientras no se distrae, se da cuenta de sí mismo como cuerpo orgánico, como sustancia extensa dotada de dimensiones. Eso sí, yo reconozco que el hombre no aplica a ese cuerpo un nombre determinado, v. gr., corazón, ni le atribuye un color ni una figura; pero sin embargo, es innegable, repito, que el hombre se afirma a sí propio como cuerpo, hasta el punto de afirmar que está dentro de su vestido y dentro de su casa.»

«Ahora bien, el alma que dicen los peripatéticos, no puede ser sujeto de esas relaciones de lugar, es decir, no puede afirmarse que esté dentro de la casa ni del vestido. De modo que no puede menos de afirmarse como cuerpo, en general y de esa manera vaga.»

«Ahora, esta vaguedad, este prescindir de su figura y de su nombre determinado y preciso, no es cosa que deba extrañarnos; igual ocurre con el sujeto y órgano del sentido del olfato. En efecto: el hombre ordinariamente no se da cuenta de que el órgano, en el cual reside el sentido del olfato, está constituído por dos prominencias de la parte anterior del cerebro, semejantes a los dos pezones de las mamas; lo único que sabe, es que él percibe los olores con la nariz; pero no se representa de un modo determinado la figura y la localización precisa del órgano de esa sensación, por más que no duda de referirla hacia la cabeza, como lugar más próximo, que hacia la planta del pie; y aun tratándose de la cabeza, tampoco duda de referir la sensación al interior de la nariz, como lugar más próximo, que al interior de la oreja.»

«Pues del mismo modo, el hombre se da cuenta de sí mismo, es decir, de su alma, y conoce, de una manera general, que el sujeto, en que debe residir, está más cerca del corazón y del pecho, que del pié; porque puede su alma continuar existiendo, aunque el pié desaparezca; pero, en cambio, no puede suponer que su alma continúe, si desaparece el corazón.»

«Y por lo que atañe a lo que han añadido los peripatéticos, a saber, «que el hombre se da cuenta de su cuerpo unas veces, y otras no», digo que es de todo punto falso.»

Prueba 7ª — «Las potencias que perciben mediante órganos corpóreos, si están constantemente en ejercicio, sufren fatiga por la persistencia de la percepción; esto es debido a que la complexión orgánica de los cuerpos se corrompe y se destruye por el continuo movimiento. Sucede también que los objetos fuertes y claramente perceptibles debilitan dichas potencias y tal vez las corrompen, hasta el punto de que, después, ya no son capaces de percibir ni aun los objetos más débiles y menos claros, Así, por ejemplo, sucede con la voz fuerte para el oído, y con la luz viva para la vista; ambas, en efecto, pueden alterar a esos dos sentidos en tal forma, que ya no perciban después ni la voz débil ni los objetos poco iluminados. Igualmente se observa que, después de haber gustado un manjar muy dulce, no se aprecia otro menos dulce.»

«Ahora bien, lo contrario sucede con el entendimiento: la continua especulación de los *inteligibles* no le produce fatiga; y el percibir los primeros principios, las verdades necesarias de evidencia inmediata, lejos de debilitarle, aún le da mayores fuerzas para percibir las consecuencias de esos primeros principios, las cuales son menos inteligibles. Y si en algunos momentos siente fatiga, eso se debe a que el entendimiento se sirve, como de ayuda para su operación, de la imaginativa; y al debilitarse el órgano de esta facultad sensible, no puede ya servir al entendimiento.»

Refutación. — «Esta prueba es de la misma estofa que la anterior. Así pues, responderemos diciendo que no se ve dificultad alguna en que los sentidos difieran del entendimiento en esas circunstancias, pero que, a pesar de esas diferencias, convengan en ser facultades orgánicas el entendimiento y los sentidos igualmente.»

«Más aún: tampoco es inverosímil suponer que los órganos corpóreos de los sentidos se diferencien del órgano corpóreo del entendimiento en que aquéllos se debiliten por causa de un movimiento de cierta especie; y en cambio, otra especie de movimiento fortifique el órgano corpóreo de la inteligencia, en vez de relajarlo; y esto, aunque el tal movimiento haga impresión en el órgano; porque puede haber allí una causa que restaure continuamente las fuerzas que vaya perdiendo, a fin de que la impresión dicha no sea apreciable.»

«Todo esto es posible, puesto que no debe necesariamente hacerse extensivo a un *todo*, el juicio que sólo es aplicable a algunas de sus *partes*» [1].

Prueba 8ª — «Todas las partes del organismo humano experimentan debilidad en sus fuerzas, después de haber llegado a su completo desarrollo, es decir, allá a los cuarenta años de edad, o un poco después. La vista, el oído y todas las demás potencias se debilitan. En cambio, las facultades intelectuales, en la mayoría de los casos, sólo después de esa edad alcanzan su mayor energía.»

«Ni dice nada en contra de esta afirmación el hecho de que, cuando el hombre enferma, no es tan apto para discurrir como cuando está sano, o el caso de la chochez de los viejos.»

---

[1] Es decir, que los peripatéticos incurren en el vicio de las generalizaciones prematuras, o sea de la inducción incompleta, que Algazel les ha echado ya en cara, al refutar la prueba anterior.

«En efecto: desde el momento en que consta de manera evidente que el entendimiento, en algunos casos, se fortifica a pesar de la debilidad del cuerpo, queda ya evidenciado también que es facultad incorpórea. Y si otras veces ocurre que se inutiliza, al inutilizarse el cuerpo, eso no prueba de modo necesario que subsista en el cuerpo; porque de la afirmación del consiguiente, nada se sigue, en el silogismo condicional.»

«Para mayor claridad, pongámoslo en forma: Si el entendimiento subsistiese en el cuerpo, se debilitaría siempre, debilitado el cuerpo. Pero el consiguiente es falso. Luego también lo es el antecedente. En cambio, aunque digamos que el consiguiente se verifica en algunos casos, no es por ello necesario que también se verifique el antecedente.»

«Y la razón de esto estriba en que el alma tiene una operación, por su esencia, que la ejerce cuando no se lo impide obstáculo alguno, ni preocupación de ningún género. Y es que en el alma deben distinguirse dos funciones: una, por relación al cuerpo, que consiste en regirlo y gobernarlo; otra, por relación a sus principios constitutivos y esenciales, que consiste en percibir los *inteligibles*. Ambas funciones se impiden una a otra recíprocamente y son opuestas entre sí. De modo que, tan pronto como el alma se ocupa en una de ellas, tiene que dejar de ocuparse en la otra, puesto que no le es posible atender simultáneamente a las dos. E incluímos aquí, entre las operaciones corpóreas que ocupan al alma, las sensaciones externas, la función de la imaginativa, las pasiones del concupiscible e irascible, el temor, la tristeza y el dolor. Así pues, tan pronto como te pongas a reflexionar acerca de un objeto inteligible, observarás que todas esas otras operaciones cesan o se debilitan; y recíprocamente, la mera sensación de un objeto externo impide la percepción inteligible y la especulación racional. Y esto no se debe a que el órgano del entendimiento haya sufrido cosa alguna, ni a que su esencia misma haya experimentado algún daño, sino únicamente a que el alma no puede ocuparse en una de esas dos operaciones, sin cesar en la otra. Por eso cesa o sufre alteración el raciocinio intelectual, cuando sobreviene el temor, la enfermedad o el dolor; porque entonces cabalmente sobreviene también la enfermedad al cerebro. Además ¿cómo puede nadie creer inverosímil esta mutua oposición entre esas dos operaciones del alma, cuando se ve que existe esa misma oposición hasta entre las varias formas de una sola de ambas operaciones? El temor, en efecto, hace perder la conciencia del dolor; el deseo hace desaparecer la cólera; el discurrir sobre un objeto inteligible nos impide reflexionar sobre otro.»

«Y, en fin, un signo de todo esto tenemos en el hecho de que la enfermedad del cuerpo no influye para nada sobre el sujeto en el cual reside la ciencia; porque cuando el enfermo vuelve a estar sano, no necesita que le vuelvan a enseñar aquellos conocimientos que ya poseía antes de la enfermedad: el alma vuelve a quedar en la misma forma que antes, y la ciencia que poseía reaparece, sin que tenga que comenzar a adquirirla de nuevo.»

Refutación. — «El mayor o menor vigor y energía de las facultades depende de muchas causas, cuyo número no cabe precisar. Unas facultades tienen su mayor vigor al comienzo de la vida; otras, a la mitad; otras, al fin. Y esto último sucede con el entendimiento: que, en la mayoría de los casos, adquiere su mayor vigor al fin de la vida. Pero ¿qué absurdo hay en afirmar que el olfato, v. gr., difiere de la vista, en que aquél se fortifica después de los cuarenta años, mientras que la vista se debilita entonces? Y, sin embargo, ambos sentidos convienen en ser facultades corpóreas u orgánicas. De la misma manera, vemos que esas facultades orgánicas presentan diferentes grados en los animales: en unos, está muy desarrollado el olfato; en otros, el oído; en otros, la vista; y esto se debe a la diferencia de complexión de sus organismos, que no podemos conocer con exactitud. Luego *à pari*, no será inverosímil el afirmar que la complexión de los órganos sea diferente en distintas personas, y aun en las distintas épocas de la vida del hombre. Y así, una de las causas, por las que se debilita la vista antes que el entendimiento, será que el sentido de la vista es también anterior; pues sabido es que el hombre ve desde que comienza a vivir, pero no entiende de una manera perfecta, hasta después de los quince años o algo más, según los casos. Ocurre, pues, con esto, lo mismo que con el pelo: encanece el de la cabeza antes que el de la barba, porque nace antes.»

«En suma: que si se examinan atentamente esas causas, sin contentarse con reducirlas a lo que habitual u ordinariamente acaece, se verá que no cabe construir sobre ellas ciencia segura; porque las maneras probables de que se fortalezcan o debiliten las facultades, no pueden reducirse a número fijo, y por tanto, no puede nacer de ahí certeza.»

Prueba 9ª — «¿Cómo es posible que el hombre sea sólo cuerpo y accidentes corpóreos, si los elementos que integran su cuerpo no cesan de disolverse continuamente, siendo renovados por el alimento? Vemos, en efecto, que el niño, después de salir del vientre de su madre, enferma muchas veces y enflaquece, y que luego engorda y crece; de modo que podemos muy bien asegurar que, a los cuarenta años de edad, ya no queda en él ni siquiera un átomo de los elementos que lo constituían cuando nació. Más aún: cuando estaba en el útero de su madre, sus primeros y únicos elementos eran los del licor prolífico, del cual seguramente que nada quedará, a dicha edad, por haberse ya disuelto y reemplazado con otros elementos.»

«De todo lo cual resulta que este cuerpo de ahora es otro distinto de aquel de entonces. Y, sin embargo, decimos que este hombre es aquel mismo hombre. Tanto, que en él permanecen, sin haber desaparecido, los mismos conocimientos que poseyó en los primeros años de su niñez, a pesar de haberse cambiado todas las partes constitutivas de su cuerpo. Luego esto prueba que el alma tiene existencia distinta del cuerpo, aunque éste sea instrumento suyo.»

Refutación. — «Esa prueba se puede retorcer contra vuestra tesis, con sólo aplicarla a la bestia y al árbol. Una y otro, en efecto, conservan también su identidad sustancial cuando son grandes y cuando son pequeños; de ellos igualmente podemos decir con toda verdad que *éste* es *aquél,* como podemos decirlo del hombre. Y, sin embargo, eso no prueba que la bestia y el árbol tengan una existencia distinta de la de su cuerpo.»

«También carece de fuerza el argumento basado en el hecho de que se conservan toda la vida los conocimientos intelectuales; porque lo mismo sucede también con las *especies sensibles,* las cuales se conservan en la fantasía, desde la niñez hasta la mayor edad, aunque se hayan cambiado todas las partes constitutivas del cerebro.»

«Y si esto lo quieren explicar los peripatéticos diciendo que no sufren cambio las partes del cerebro, se les podrá contestar que la misma razón hay para que tampoco se cambien las del corazón, pues unas y otras son del cuerpo. ¿Cómo, por tanto, aseguran que todo el cuerpo del hombre sufre cambio?»

«Pero hay más: yo sostengo que el hombre, aunque viva cien años, tiene que conservar siempre forzosamente alguna molécula del primitivo licor prolífico del cual fué engendrado. Lo que haya desaparecido y se haya renovado, ya no puede decirse que es aquel mismo hombre, en el sentido en que se puede decir de las moléculas del licor prolífico que aún se conserven. De modo que, si se dice que *este* hombre es *aquél* mismo, es tan sólo por relación a lo que queda en él del licor prolífico, a pesar de los muchos cambios y transformaciones que ha experimentado. Y en este mismo sentido decimos que *este* árbol o *ese* caballo es *aquel* mismo de años atrás.»

«Un ejemplo aclarará esta doctrina. Supongamos que se derrama en un vaso cualquiera una libra de esencia de rosas, y que, después, se echa encima otra libra de agua pura, a fin de que se mezcle con la primera. De esta mezcla tómese una libra, y sobre ella derrámese otra de agua. De esta nueva mezcla sáquese una libra y hágase la misma operación anterior hasta mil veces. Ahora bien, en esta milésima mezcla, nosotros juzgamos que algo quedará de la libra que al principio pusimos de esencia de rosas, y que de ésta siempre habrá de encontrarse alguna partícula en la más pequeña porción que tomemos de la mezcla milésima; porque es indudable que había esencia de rosas en la segunda mezcla; luego también en la tercera, que está inmediata a la segunda; y en la cuarta que sigue a la tercera, y así sucesivamente hasta la última. Y esto, según los mismos principios de los peripatéticos, que admiten la divisibilidad indefinida de la materia.»

«Ahora bien, lo que en este ejemplo se dice del derrame del agua en el vaso y de su agotamiento sucesivo, puede aplicarse a la difusión del alimento en el cuerpo y a la disolución de sus elementos; porque la analogía es exacta.»

Prueba 10. — «La potencia intelectual percibe los universales comunes inteligibles, que los *mutakallimūn* denominan *estados* o *categorías*. Es decir, que, al mismo tiempo que los sentidos perciben a una persona humana singular y concreta, el entendimiento percibe al hombre en abstracto, que no es *aquel* hombre particular visto. En efecto: lo que los sentidos perciben, está en un lugar particular, tiene un color determinado, una determinada extensión y una situación concreta; en cambio, el hombre inteligible es absoluto, abstracto, exento de todas esas condiciones; pero incluye en sí todo cuanto significa la palabra *hombre*, por más que no tenga ni el color, ni la extensión, ni el aspecto, ni la localización particular propias del hombre que hemos visto. Más aún: el hombre, en cuanto inteligible, incluye en su concepto a todos los hombres que es posible existan en lo futuro; y aunque supongamos que desaparezcan todos los hombres, siempre concebimos subsistente en el entendimiento la *quiddidad* esencial del hombre, desnudo de todas esas propiedades singulares. Y esto que sucede con el hombre, ocurre igualmente con todo objeto que los sentidos perciben como singular: de él resulta para el entendimiento la percepción de la *quiddidad* de aquel mismo singular objeto, pero universal y desnuda de toda materia y situación. Cabalmente de aquí nace la división de los atributos de todo objeto singular en dos grupos: atributos *esenciales*, como la corporeidad respecto del árbol y el animal, y la animalidad respecto del hombre; y atributos *accidentales*, como la blancura y la longitud respecto del hombre y del árbol.»

«Según esto, resulta que todo lo que percibimos como no singular, y que, por tanto, es universal, libre de las circunstancias accesorias y sensibles, es ya un objeto inteligible que está impreso en el entendimiento. Este universal inteligible no puede decirse dónde está, no tiene situación ni cantidad determinada[1]. Luego, una de dos: o esta exención de toda situación y de toda materia, que al universal caracteriza, es debida al *objeto* del cual ha sido tomado el universal, o hay que atribuirla al *sujeto* que ha tomado el universal. Lo primero es imposible, porque el objeto singular, del cual ha sido tomado el universal, está dotado de situación, lugar y cantidad. Luego debe atribuirse la abstracción al sujeto, que es el alma intelectiva. Luego el alma intelectiva debe también ser algo exento de situación, *ecceidad,* y cantidad, porque, de lo contrario, es decir, si se atribuyen al alma esas condiciones individuales, también deberán atribuirse al universal que en ella reside»[2].

Refutación. — «La idea universal, que vosotros definís como algo subsistente en el entendimiento, no puede admitirse. No subsiste en el entendimiento, sino lo que subsiste en el sentido. La única diferencia entre la idea intelectual y la sensible es que en el sentido subsiste *collective* porque el sentido no es capaz de analizar su objeto; y en cambio, el entendimiento puede realizar ese análisis. Una vez realizado ese análisis por el entendimiento, el concepto resultante, aunque separado ya y exento de las circunstancias individuales, continúa todavía siendo tan particular como el mismo concepto sensible que estaba determinado por dichas circunstancias. Lo que sucede es que el concepto subsistente en el entendimiento es análogo al objeto singular entendido y a todos sus semejantes; y tan sólo por eso se le denomina *universal*, en ese sentido.»

«Más claro: en el entendimiento existe una especie o imagen del mismo objeto entendido y aislado, que primeramente percibió el sentido. Esa imagen representa, no sólo a ese objeto, sino igualmente a todos los demás individuos semejantes, que aún no han sido percibidos por el sentido. De aquí resulta que, si vemos a otro hombre, no nacerá en el entendimiento otra imagen nueva para representarlo, como nacería, si viésemos un caballo, después de haber visto un hombre: en este último caso, nacerían dos imágenes distintas.»

---

[1] Quiere decir que al universal no pueden atribuirse los *predicamentos* de la *cantidad*, de la *situación* o *situs* y del *lugar* o *ubi (to pou),* que los peripatéticos árabes vertieron por *al-išāra*, término que solamente podría traducirse con propiedad por el barbarismo escotista de *ecceitas*.

[2] Esta prueba peripatética es la que en Alberto Magno aparece la novena en orden.

«Ahora bien, esto mismo ocurre en los sentidos. Si uno ve el agua, le sobreviene a su fantasía una imagen. Si luego ve la sangre, le sobreviene otra imagen distinta. Pero no sucede lo mismo, si ve otra agua distinta de la primera, porque entonces la imagen del agua, impresa ya en su fantasía, representa a la que ha visto de nuevo, la cual es semejante a la primera, aunque distinta numéricamente, y representa también a todos los demás individuos de la misma naturaleza. Y en este sentido es como se cree que aquella imagen es universal.»

«Igualmente, pues, cuando uno ve una mano, sobreviene a su fantasía y a su entendimiento la imagen de la determinada disposición de sus partes, unas junto a otras, es decir, la extensión de la palma, la división de los dedos y la terminación de éstos por las uñas, y además les sobreviene también la imagen de su pequeñez, de su magnitud, de su color, etc. Si después ve otra mano, en un todo semejante a la primera, no nacerá otra imagen en el entendimiento; como tampoco influirá nada esta segunda visión para que en la fantasía se produzca algo nuevo; ya lo hemos visto en el ejemplo del agua, tratándose de un mismo líquido, de un mismo vaso y de una misma cantidad. En cambio, supongamos que ve otra mano, diferente de la primera en el color y en las dimensiones. En este caso, se producirá en el entendimiento una imagen nueva, representativa del color nuevo y de las nuevas dimensiones; pero no se producirá imagen nueva de la mano, porque la mano pequeña y negra conviene con la mano grande y blanca en la disposición de sus partes, aunque difiera de ella en el color y en las dimensiones; por tanto, no es precisa una imagen nueva para representar aquello en que ambas convienen, sino que basta con la imagen ya existente, la cual es idéntica para ambas; mas sí que hace falta nueva imagen para representar aquello en que la segunda difiere de la primera.»

«En este concepto debe interpretarse la universalidad de las imágenes, lo mismo para el entendimiento que para los sentidos. El entendimiento, cuando ha percibido el cuerpo orgánico del animal, no necesita ya recibir del árbol una imagen nueva que le represente su corporeidad, como tampoco necesita formar la fantasía dos imágenes para representarse el agua en dos momentos distintos. Y dígase lo mismo respecto de todas las cosas semejantes.»

«De donde resulta que la tesis de que el universal está absolutamente exento de situación [1], no es razón suficiente para decidir ya que el entendimiento es también una realidad exenta de esas condiciones propias de la materia, como lo es Dios.»

«La abstracción de la materia, que caracteriza al universal, no procede, pues, del entendimiento. Ya se ha visto en la demostración anterior. Y que proceda del objeto individual, del cual decís que se toma, tampoco es cierto; porque el objeto individual es material, y percibido, por lo tanto, del mismo modo que existe en la realidad» [2].

---

[1] Es decir, de la singularidad.

[2] Traduzco libremente este último párrafo, sin asegurar haberlo interpretado con exactitud. Por lo demás, creemos está bastante claro el pensamiento general de la refutación de Algazel: toda ella estriba en identificar la especie sensible con la inteligible, negando así la universalidad de los conceptos, para abrazar un nominalismo tan franco como el de Ockam y el de Dugald-Stewart.

XX — TIBR

Lingote de oro fundido para saludable aviso de los príncipes (كتاب التبر المسبوك فى نصيحة الملوك). El Cairo, Imprenta al-Adab, 1317 héjira (= 1899 de J. C.). Consta de 133 pp. en 4°.

Este opúsculo fué redactado por Algazel en lengua persa, porque lo dedicó al sultán *salŷūqī* Muḥammad, hijo de Mālik Šāh (1105-1118). Resulta, según esto, que el opúsculo es de los cinco últimos años de la vida de Algazel, que murió en 1111. Precede al texto una breve advertencia del anónimo autor de la traducción árabe que el opúsculo contiene. Parece constituída esta obra por la fusión de dos: una, hasta la p. 40, es casi exclusivamente dogmáticoascética, pues sólo es un resumen de los artículos de la fe musulmana y de una meditación sobre la necesidad de las obras buenas y acerca de la muerte; en cambio, desde la p. 40 hasta el fin, el tema es ya exclusivamente una homilía política, fraguada con sentencias, consejos, exhortaciones y ejemplos para la instrucción moral de los príncipes. La diferencia que separa a ambas partes del opúsculo es tal, que existen manuscritos conteniendo sólo la segunda, con título distinto del de *Tibr*, a saber: الفرق بين الصالح وغير الصالح. Cfr. *Loghat el-Arab* (Bagdad, 1911, pp. 59-63), donde se analiza un manuscrito de este título. En la misma revista (1912, p. 251) demostré que ese manuscrito contiene justamente la segunda parte del *Tibr*.

ANÁLISIS

Prólogo. — Algazel dirige al sultán una previa exhortación, para que se decida a leer asidua y atentamente el libro, inspirada en las ideas siguientes: Los bienes temporales de esta vida son despreciables, en comparación con los eternos de la futura. Entre éstos, el principal es el beneficio de la fe, que es la semilla de la felicidad eterna. Dios te lo ha concedido, sembrando en tu corazón la fe. Debes corresponder, reconocido, a tamaño favor, regando la semilla de la fe con el agua de las buenas obras, hasta que se convierta en gigantesco árbol que arraigando firme en la tierra de tu corazón suba hasta el cielo, sin que los vientos de la muerte logren arrancarlo. Este árbol tiene diez raíces y diez ramas: aquéllas simbolizan la fe en la vida futura; éstas la práctica de los divinos preceptos. Para el desarrollo de ese árbol, deberá el sultán consagrar un día de la semana, el viernes, a su cultivo, conforme al siguiente plan de distribución del tiempo: ayunar desde la noche anterior al viernes; levantarse a la hora del alba, y, después de lavarse y vestirse (de lana o algodón, según la estación, excluyendo la seda), hará la oración del alba en común, y luego, permanecerá en silencio en dirección a la Meca hasta que salga el sol, recitando entre tanto con el rosario mil veces la fórmula del credo islámico. Una vez que haya salido el sol, ordenará a un lector que le lea un fragmento de este libro, para que así acabe por sabérselo de memoria. Acabada la lectura, hará oración de cuatro inclinaciones hasta que el sol esté ya alto; y en el resto del día, durante sus ocupaciones, no dejará de recitar alguna jaculatoria y de hacer limosnas, para que este día, consagrado al servicio de Dios, le sirva de expiación de sus pecados en el resto de la semana (pp. 2-4).

De las raíces de la fe. — *Raíz 1ª:* De la fe en la existencia de Dios. — *Raíz 2ª:* De su esencia, exenta de todo atributo creado. — *Raíz 3ª:* De su poder. — *Raíz 4ª:* De su sabiduría. — *Raíces 5ª* y *6ª:* De su vista y oído. — *Raíz 7ª:* De su palabra. — *Raíz 8ª:* De sus operaciones. — *Raíz 9ª:* De la fe en la vida futura. — *Raíz 10:* De la fe en el Profeta o enviado de Dios (pp. 4-9).

De las ramas de la fe, que son las obras buenas, y especialmente, de la justicia o equidad para con los prójimos. Esta virtud fundamental tiene diez raíces que el sultán debe meditar: *Raíz 1ª:* De la gran dignidad del cargo de sultán y del grave peligro que implica para la salvación del alma. Sentencias y ejemplos que así lo demuestran (pp. 9-14). — *Raíz 2ª:* Que el sultán debe buscar la compañía y consejo de los sabios buenos y huir de los malos. Compruébase la doctrina con historias ejemplares (pp. 15-18). — *Raíz 3ª:* Que el sultán no debe contentarse con evitar él mismo toda injusticia, sino que también debe corregir y reprimir las de sus ministros, vicegerentes y gobernadores. Ejemplos (pp. 18-20). — *Raíz 4ª:* Que evite la soberbia, madre de la cólera y venganza. Ejemplos (pp. 20-24). — *Raíz 5ª:* Que en todo momento se ponga en el caso de que él es uno de sus súbditos (p. 24). — *Raíz 6ª:* Que no descuide el satisfacer las necesidades de su pueblo (pp. 24-25). — *Raíz 7ª:* Que sea sobrio y austero (p. 25). — *Raíz 8ª:* Que en lo posible prefiera la dulzura y la indulgencia a la violencia y dureza en el gobierno (pp. 25-26). — *Raíz 9ª:* Que procure captarse el amor de su pueblo cumpliendo la ley divina (p. 26). — *Raíz 10:* Que evite captarse el amor de su pueblo traspasando la ley divina (pp. 26-27).

De las dos fuentes que riegan el árbol de la fe. — *Fuente 1ª: Conocimiento del mundo*, es decir, de su exiguo y despreciable valor, comparado con la felicidad eterna. Diez símiles que ayudan a despreciar el mundo, tomados del *Iḥyā':* 1° El mundo pasa fugaz. — 2° Es falso como la prostituta que asesina a sus amantes. 3° Como la vieja fea que se disfraza de hermosa doncella. — 4° La vida del hombre en este mundo es como un viaje desde la cuna a la tumba. — 5° Los deleites mundanos dañan al alma, como el abuso de los manjares al estómago. — 6° Son como el agua salada del mar para el sediento, cuya sed aumenta a medida que bebe. — 7° El mundo comparado con un banquete. — 8° El mundo comparado con un barco. — 9° El mundo contemplado a la vista de un osario. — 10. El cuento de Jesús y los tres caminantes, símbolo del mundo (pp. 27-33).

Fuente 2ª: Conocimiento de la muerte. — Explícase cuán inevitable es su venida y cómo ella priva al hombre de todo cuanto ama. Cinco historias ejemplares de reyes, que fueron arrebatados a la vida por el ángel de la muerte, cuando más satisfechos gozaban de la gloria y riqueza de su imperio, o que fueron amonestados por él acerca del problema de la muerte (pp. 33-34).

Capítulo 1º: De la virtud de la justicia y del buen gobierno, con ejemplos de la buena conducta política de los reyes pasados. — Es éste el primero de los siete capítulos que constituyen la segunda y principal parte de este opúsculo. Como lo indica su título, contiene una larga serie o compilación de sentencias *(ḥikma)*, ejemplos *(ḥikāya)* frases espirituales *(nukta)*, exhortaciones *(maw^{c}iza)* y consejos *(naṣīḥa)*, dirigidos a los príncipes, cuyo tema es la justicia o equidad en el trato particular y político con los súbditos. No es un tratado sistemático y razonado de la virtud de la justicia ni del arte del buen gobierno, sino un centón inorgánico de hechos y dichos acerca de ese doble tema.

Las sentencias, frases, exhortaciones y consejos están tomados de los más ilustres ascetas del islam y principalmente de filósofos griegos (Sócrates, Platón, Aristóteles, Hipócrates, Galeno, etc.), o de moralistas y políticos persas. Los ejemplos o hechos ejemplares de buen gobierno se refieren, ya a Alejandro Magno, ya, principalmente, a los reyes de la Persia, Anūširwān, sobre todo. Este carácter del capítulo primero es aplicable a los seis restantes (pp. 40-83).

Capítulo 2º: Del buen gobierno de los ministros, con ejemplos de la conducta de los visires que fueron. — Trata de la necesidad de los ministros para el buen gobierno; de las dotes que debe reunir el visir y de la conducta que debe seguir en sus relaciones con el príncipe. Ejemplos y sentencias sobre el tema (pp. 83-89).

Capítulo 3º: De los secretarios de gobierno y conducta que han de observar. – Comienza por un elogio de la pluma, seguido de un breve discurso de Alejandro sobre la espada y la pluma. Enumera luego las materias que debe conocer el secretario político y las cualidades que le han de adornar. Ejemplos y sentencias (pp. 89-93).

Capítulo 4º: De la alteza de miras que deben tener los príncipes. — Contiene abundantes ejemplos de grandeza de alma de los reyes persas y califas, que ponen de relieve su desdén y desprecio para toda palabra, obra o pensamiento indignos de la nobleza y majestad regia por revelar pusilanimidad, mezquindad, bajeza o villanía (pp. 93-104).

Capítulo 5º: Sentencias de los sabios. -- Es una larga serie de proverbios o moralidades, que no se refieren a la política (páginas 104-115).

Capítulo 6º: De la nobleza del entendimiento y de los hombres inteligentes. — Colección de ejemplos y sentencias sobre el tema (pp. 115-123).

Capítulo 7º: De las mujeres. — Colección de narraciones sobre el tema (pp. 123-133).

XXI — ŶAWĀHIR

Perlas del Alcorán (جواهر القرآن). El Cairo, Imprenta Kurdistān, 1329 héjira (= 1911 de J. C.). Consta de 192 pp. en 4°.

De las tres partes que debieran integrar este opúsculo, la última ha sido de propósito suprimida por Algazel, para formar con ella otro opúsculo independiente, que es el titulado *ᶜArbaᶜīn*. Las otras dos partes constan, respectivamente, de diecinueve artículos la primera y de dos tan sólo la segunda.

ANÁLISIS Y EXTRACTOS

Artículo 1° — Hace veces de introducción explicativa del título del libro. En ella excita Algazel al lector al estudio del Alcorán, océano de las ciencias, en estos términos: «¿Hasta cuándo seguirás dando vueltas por la orilla del mar con los ojos cerrados, sin ver sus maravillas? ¿Por qué no montas sobre la espalda de sus ondas para contemplar sus prodigiosas rarezas y navegar en dirección a sus islas, para recoger de ellas sus óptimos frutos, y sumergirte luego en las profundidades del océano para enriquecerte con sus perlas? ¿Cómo es que te privas de sus perlas y aljófares, por tu empeño en tener fijos los ojos tan sólo en la superficie del mar y en sus playas? ¿Por ventura no llegó a tu noticia que el Alcorán es el océano circundante, del cual nacen las ciencias todas antiguas y modernas, como de las costas del océano que rodea al globo terráqueo se ramifican sus ríos y canales? ¿Acaso no envidias a los que se han sumergido en el seno de sus olas, y de su fondo lograron extraer y conquistar el azufre rojo, el rojo jacinto, la brillante perla y la verde esmeralda, o a quienes recorriendo sus playas encontraron el ámbar gris y el fresco y verde áloe, o quienes abordaron a sus islas e hicieron fluir de sus animales la triaca máxima y el aromático almizcle? He aquí que yo he de guiarte ahora..... para que aprendas cómo por sus aguas navegaron ellos y cómo se sumergieron en su fondo» (pp. 9-10).

Artículo 2º — El Alcorán es una enciclopedia sagrada y profana, porque contiene las enseñanzas siguientes: En primer lugar, llama a los hombres hacia Dios y les enseña: 1) quién es El; 2) cuál es el camino para llegar a El; 3) cuál es el estado que se logra al llegar; 4) las cualidades de quienes escuchan su llamamiento y las gracias que Dios les concede; 5) las de quienes se hacen sordos a su vocación y los castigos que Dios les impone. — Sobre el tema primero explica la esencia, atributos y efectos de Dios. Sobre la esencia, mediante alusiones a la trascendencia de su ser. En cambio, de sus atributos, y más aún de sus efectos, están llenas sus páginas, sobre todo en lo que atañe al mundo espiritual o metafísico (ángeles, demonios, alma, etc.).— Dos condiciones del camino: son las que señala el recuerdo constante de Dios y el olvido de cuanto no es Dios, mediante la purificación y pulimento del corazón, para que en éste, como límpido espejo, se refleje sin estorbos la luz divina que envuelva con sus esplendores al alma, hasta hacerla creer que su humanidad se ha revestido de la divinidad. Contiene también el análisis de los estados de la vida futura: la gloria con la visión beatífica, y el infierno con sus tormentos sensitivos y morales. Idem de sus pródromos: resurrección y juicio final. — Encierra también historias edificantes, así de los profetas y santos, como de los infieles y pecadores. — Argumentos contra los errores de los infieles. — Normas para recorrer el camino y proveerse de medios en el viaje (derecho civil y canónico, teología moral y ascética). — Todos éstos son los temas aludidos en los capítulos y versículos del Alcorán. Es, pues, una enciclopedia religiosa (pp. 10-21).

Artículo 3º — Las ciencias filológicas, exegéticas y hermenéuticas son como las conchas que encierran en sus valvas las perlas del Alcorán, es decir, que sirven de instrumentos para la inteligencia de su sentido espiritual. La teología dogmática o *ḵalām* sistematiza los dogmas y los argumentos del Alcorán contra infieles y herejes. Algazel enumera aquí los libros suyos de ambas materias: 1° *Risālat al-qudsiyya* e *Iqtiṣād*, para exponer y defender el credo ortodoxo; 2° *Tahāfut*, para refutar a los filósofos; 3° *Mustaẓhirī*, *Ḥuŷŷat al-ḥaqq*, *Qawāṣim al-bāṭiniyya*, *Mufaṣṣil al-jilāf*, para refutar a los *bāṭiniīes;* 4° *Miḥaḵḵ* y *Miᶜyār*, para exponer las reglas lógicas útiles en toda polémica. De derecho canónico enumera, como obras suyas, los tres libros graduados que se titulan *Basīṭ*, *Wasīṭ* y *Waŷīz*, además del epítome titulado *Julāṣat al-mujtaṣar*. Todas estas ciencias dogmáticas y jurídicas son auxiliares de la ascética-mística, meta de las ciencias, que el autor dice ha expuesto en las cuatro partes de su *Iḥyā'* (pp. 21-31).

Artículo 4° — Si son necesarias y en qué medida las ciencias profanas (medicina, astronomía, anatomía, magia, talismanes, etc.) (pp. 31-34).

Artículo 5° — Doble sentido, literal y espiritual, de las tradiciones y textos antropomórficos del Alcorán (pp. 34-38).

Artículo 6º — Por qué se sirve Dios de metáforas o símbolos imaginativos para acomodar las ideas suprasensibles de la revelación a la mentalidad de los hombres (pp. 38-40).

Artículo 7° — La interpretación espiritual de los símbolos de la Revelación no se aprende con el estudio racional, sino mediante la disciplina ascética (pp. 40-41).

Artículo 8° — Explicación del sentido de las piedras preciosas que el Alcorán encierra: el azufre rojo es la ascética, alquimia espiritual que transforma en puros y santos los corazones malvados; el rojo jacinto es la intuición de la esencia divina; la triaca máxima es la teología, contraveneno de las herejías; el aromático almizcle es el derecho canónico, etc. (páginas 41-44).

Artículo 9° — Por qué niegan algunos el sentido espiritual de los símbolos de la Revelación (pp. 44-46).

Artículo 10. — En qué sentido son de más mérito unos versículos del Alcorán que otros (pp. 46-47).

Artículo 11. — La *fātiḥa* o capítulo primero del Alcorán encierra, a pesar de su brevedad, alusión a ocho verdades religiosas: esencia, atributos y operaciones de Dios; moral y ascética, gracias de los santos, desgracias de los malvados y vida futura (pp. 47-54).

Artículo 12. — Esas ocho verdades son las ocho puertas del paraíso y, por eso, se llama *fātiḥa* o abertura al capítulo primero del Alcorán (pp. 54-55).

Artículo 13. — El versículo llamado «del escabel divino» o *al-kursī* (*Alcorán,* II, 256) alude a la esencia, atributos y operaciones de Dios (pp. 55-58).

Artículo 14. — El capítulo CXII, titulado *al-ijlāṣ,* alude a la unicidad y trascendencia de Dios (pp. 58-60).

Artículos 15, 16 y 17. — Complemento de la doctrina contenida en los artículos 11, 12 y 13 (pp. 60-64).

Artículo 18. — Este artículo, el más extenso del libro, consta de dos partes, en las cuales, respectivamente, se engarzan en serie continua los versículos del Alcorán que encierran doctrina útil, bien para la instrucción teórica o catequesis dogmática del devoto, bien para su enseñanza moral y ascética (pp. 65-186).

OPÚSCULOS APÓCRIFOS
O DE DUDOSA AUTENTICIDAD

DURRA

La Perla preciosa que revela el conocimiento de la vida futura (الدرّة الفاخرة فى كشف علوم الاخرة). Editado con traducción francesa por L. Gautier, en Leipzig, 1877. Consta este breve opúsculo de 38 páginas. Su autenticidad es muy dudosa: se funda su editor en una sola cita que del *Iḥyā’* aparece en la p. 27; pero ni Algazel lo menta como suyo en ninguno de sus libros, ni la doctrina escatológica que contiene — resumen muy pobre del último tratado de su *Iḥyā’* — ofrece nada de original que justifique la suposición de que sea obra personal de Algazel este compendio devoto.

MINHĀŶ AL-ʿĀRIFĪN

Camino de los místicos intuitivos (منهاج العارفين). Edición de El Cairo, Imprenta al-Saʿāda, 1343 héjira (= 1924 de J. C.). Inserto en la colección de opúsculos de Algazel titulada *Farā’id al-la’ālī*, páginas 101-120. Consta de veintiocho artículos brevísimos sobre temas trillados de ascética y mística que no justifican el título del opúsculo. Carece tanto de prólogo en que el autor razone, cual es costumbre, la causa ocasional del libro, como de toda cita de otras obras de Algazel. Por estas razones es muy dudosa su autenticidad.

MUKĀŠAFA

Revelación de los corazones (مكاشفة القلوب). El Cairo, 1300 héjira. Consta de 112 páginas en folio. Lo publica el editor sin nombre de autor, aunque asegurando que se trata del compendio de un libro de igual título de Algazel. No creo sea auténtico, porque en ninguno de sus libros lo cita como suyo. Además, es un centón inconexo de cuentos, tradiciones y sentencias de varios autores sobre temas religiosos. Entre los autores citados, aparecen (p. 26) al-Qurṭubī, que es del siglo XIII de J. C., posterior, por tanto, a Algazel.

RAWḌA

Jardín de los aspirantes (روضة لطاالبين). Edición de El Cairo, Imprenta al-Saʿāda, 1343 héjira (= 1924 de J. C.). Inserto en la colección citada *Farā'id al-la'ālī*, pp. 121-261. Consta de cuarenta y tres capítulos. Tampoco es de Algazel, por su falta de orden en las materias (mezcla incoherente de temas dogmáticos con místicos) y porque inserta en las páginas 173-179 capítulos enteros de su *Maḍnūn ṣagīr* y de su *Maqṣād* (pp. 193-199) sin decir que lo toma de esos libros suyos. Además, cita (p. 606) un texto del qāḍī Iyāḍ de Córdoba, contemporáneo suyo, sin decir que es magribī, como lo dijo en su *Maqṣād* al citar a Ibn Ḥazm.

RISĀLA LADUNIYYA

La misiva inspirada (الرسالة الّادنيّة). El Cairo, 1353 héjira (= 1935 de J. C.). Inserta en la colección de opúsculos de Algazel titulada *al-Ŷawābir al-gawālī*, pp. 20-40. Consta de un prólogo y siete artículos.

Prólogo. — «Uno de mis amigos contóme que cierto hombre de ciencia negaba la realidad de la ciencia misteriosa e inspirada por Dios en la que se fundan los *ṣūfíes* más distinguidos y que profesan cuantos siguen el método de éstos, afirmando que ella es más sólida y fundada que todas las ciencias adquiridas por el estudio. Contóme asimismo que aquel sujeto argumentaba diciendo: « — En verdad, yo no puedo formarme idea de esa ciencia de los *ṣūfíes,* ni creo que persona alguna en el mundo hable reflexiva y conscientemente de conocimientos reales que no se basen en el estudio y ejercicio de la razón.» — A esto repliqué yo que no parecía sino que el tal ignoraba en absoluto cuáles son los métodos por los que se pueden adquirir los conocimientos, cuál la naturaleza del alma humana y cuál el modo de purificarla y prepararla a recibir las influencias del misterio y de la ciencia del reino espiritual. Pero a esto añadió mi amigo: «— Es que ese sujeto afirma que esa ciencia no es otra que el derecho, la exégesis del Alcorán y la teología, tras de las cuales no existe otra, y que todas ellas no se adquieren sino por el estudio.» A esto repuse yo: «— Efectivamente, así es; pero ¿cómo se aprende la exégesis del Alcorán? Porque el Alcorán es el océano que abarca y comprende en su ámbito todas las cosas, y en los libros corrientes y conocidos del vulgo sobre exégesis no se explican los sentidos todos esenciales y profundos del Alcorán, pues la exégesis propiamente dicha es cosa bien diferente de lo que sabe ese sujeto.» Replicó mi amigo: «— Pero es que ese sujeto no no cuenta como tratados de exégesis más que los conocidos, v. gr., los comentarios de al-Qušayrī, al-Ṯaᶜalabī, al-Māwardī, etc.» «— Pues lejos anda — repliqué — del camino de la verdad real, porque al-Sulamī, por ejemplo, compiló en su comentario del Alcorán algunas interpretaciones de los místicos intuitivos que mucho se parecen a la gnosis de los *ṣūfíes.* Y tales interpretaciones faltan por completo en los demás comentarios conocidos. De modo que ese sujeto, para el cual no cuentan como ciencia más que el derecho y la teología dogmática, y esos otros exégetas vulgares del Alcorán, parece como que ignoran la clasificación de la ciencia en partes, divisiones y grados jerárquicos, sus esencias reales y sus sentidos literal y espiritual o interno. Ahora bien, es cosa corriente que quien ignora una cosa la niegue. Y si ese sujeto no gustó jamás, de seguro, la bebida de la verdad real, ni se asomó a la ciencia inspirada, ¿cómo afirma lo que ignora, en vez de contentarse con admitir su existencia por la autoridad de otros ó por simple fe conjetural, mientras no la conoce realmente?» A esto repuso mi amigo: « — Por eso querría yo que tú explicases algo de lo que son los grados jerárquicos de las ciencias y demostrases la realidad de esta ciencia inspirada por Dios, atribuyéndotela a ti mismo en persona.» Yo le respondí: «— Difícil cosa es esa que me pides. Sin embargo, en la medida en que me lo permita mi estado actual, el tiempo de que dispongo y las ideas que espontáneamente se me ofrezcan, trataré de exponer, al menos, los prolegómenos de la materia, sin el propósito de ser en ello prolijo, pues el mejor discurso es el que con pocas palabras expresa lo que se propone» (pp. 20-21).

Artículo 1º — Concepto y excelencia de las ciencias y singularmente de la teología o conocimiento de Dios (pp. 21-23).

Artículo 2º — Concepto del alma y del espíritu (p. 27).

Artículo 3º — Las clases de la ciencia y su división (páginas 27-31).

Artículo 4º — La ciencia intelectual (pp. 31-32).

Artículo 5º — Métodos de adquirir la ciencia (pp. 32-37).

Artículo 6º — Grados de las almas en la adquisición de las ciencias (pp. 37-39).

Artículo 7º — Naturaleza de la ciencia inspirada (p 40).

No creo que sea de Algazel este opúsculo, porque su texto coincide a la letra con gran parte de la *Risāla fī-l-nafs wa-l-rūḥ* de Ibn ᶜArabī de Murcia, editada y traducida en mi estudio *La Psicología según Mohidín Abenarabi* (Congrès XIVᵉ International des Orientalistes, t. III) [1].

---

[1] He aquí, en efecto, dos pasajes literalmente idénticos en ambas *Risālas:* el *faṣl* 2º de la de Algazel coincide con parte del *faṣl* 1º de la *Risāla* de Ibn ᶜArabī; el *faṣl* 4º es idéntico al *faṣl* 5º en varios pasajes. En mi citada edición y traducción de la *Risāla* de Ibn ᶜArabī puede verse cómo la terminología y la ideología de ésta son las mismas que Ibn ᶜArabī emplea en otras obras indiscutiblemente suyas. Margaret Smith ha traducido la *Risāla laduniyya,* como si fuese auténtica de Algazel, en *JRAS* (abril, 1938), sin advertir estas coincidencias, que son tan sintomáticas para denunciar su falta de autenticidad.

SIRR AL-ʿĀLAMAYN

El misterio de ambos mundos y la revelación de cuanto hay en las dos mansiones (سرّ العالمين وكشف ما فى الدارين). El Cairo, Imprenta al-Ḥalūŷī, 1328 héjira (= 1910 de J. C.). Consta de 111 pp. en 4º, distribuídas en un prólogo y treinta capítulos.

Prologo. — «Cuando vi que las aspiraciones de mis contemporáneos eran incapaces de lograr sus intentos espirituales y materiales, y que algunos príncipes de la tierra me pedían que les compusiera un libro sin par, que les sirviese de ayuda para lograr ellos sus propósitos y tener sumisos a los súbditos, pedí a Dios que me diese su ayuda y compuse para ellos un libro, al que llamé *Libro del misterio de ambos mundos y de la revelaciwn de cuanto hay en las dos mansiones*. Lo he distribuído en capítulos, artículos y secciones, en los cuales he expuesto atinada y gradualmente doctrina que exhorte y guíe al estudio de la naturaleza del imperio político y sirva de fundamento para adquirir en resumen la inteligencia de su sentido, explicando para ello el modo de organizar y de regir el reino. Y así, el libro será útil para el sabio asceta, a la vez que servirá de buen compañero al príncipe para que se capte las simpatías de sus soldados, atrayéndolos hacia sí con exhortaciones morales.»

«El primero a quien le pareció bien el libro y lo estudió a solas y en secreto bajo mi magisterio en la Madrasa Niẓāmiyya, durante el segundo período de mi enseñanza en ella después del regreso de mi viaje, fué un hombre de la tierra del Magrib, llamado Muḥammad ibn Tūmart, de la gente de Salamya, en cuya fisonomía descubrí los signos de la realeza. Es libro precioso que no es lícito divulgar, pues bajo él laten misterios que necesitan ser revelados, porque espontáneamente rehuyen admitirlos los espíritus mundanos, y bajo él se ocultan conceptos preciosos e indicaciones muchas que aluden a secretos abstrusos, conocidos tan sólo de los sabios más viriles» (pp. 2-3).

Precisamente por el carácter personalísimo de este prólogo, con alusión concreta a episodios ciertos de la vida de Algazel, no parece sea auténtico este opúsculo, ya que, según demostró Goldziher en su obra *Le livre de Moḥammed ibn Toumert*, las supuestas relaciones personales de este último con Algazel pertenecen a la leyenda. Por otra parte, ciertos temas tratados en varios de sus capítulos — magia, alquimia, talismanes, recetas medicinales y culinarias — hacen también muy dudosa su autenticidad, sin contar el desorden y falta de sistema que reina en la distribubión de la materia y que pugna con la mentalidad y el estilo habitual de Algazel. Cabalmente para desvanecer las vehementes sospechas que despiertan estos caracteres del opúsculo por su fondo y su forma, el autor ha introducido hábilmente en ciertos pasajes citas de otros libros auténticos de Algazel, como el *Iḥyāʾ* (p. 103) o el *Qawāʿid al-ʿaqāʾiḏ* (p. 104), junto a otros que o son apócrifos o, al menos, no constan en las bibliografías más fidedignas de Algazel, tales como los titulados *Naŷāt al-abrār* (p. 104) — del cual dice «fué el último que compuso sobre fundamentos teológicos» —, el *Kitāb magāyib al-maḏāhib* (p. 105) y el *Kitāb nasīm al-tasnīm* (p. 107).

ÍNDICE

CRESTOMATÍA ALGAZELIANA

Páginas.

[INTRODUCCIÓN] 7

I — ARBAᶜĪN

Análisis. — Prólogo. — Parte I: Proposiciones especulativas o de teología dogmática. — Parte II: Prácticas externas de la religión. — Parte III: Purificación de los vicios del corazón. — Parte IV: De los hábitos morales loables o virtudes 9-13

Extractos. — Los tres castigos espirituales de la vida futura y su explicación por medio de alegorías y ejemplos 14-24

II — AYYUHĀ

Análisis y Extractos 25-47

III — BADĀYA

Análisis y Extractos. — Prólogo. — Parte I: De la obediencia a los preceptos divinos. — Parte II: De la abstención de las prohibiciones divinas. — Parte III: Tratado de las reglas de la cortesía y convivencia con el Creador y las criaturas. — Epílogo 48-79

IV — ḤIKMA

Páginas.

Análisis.. 80

V — IMLĀ

Análisis. — Exordio. — Indice sumario de los temas de las consultas. — Introducción (sobre el significado de los términos técnicos de los *ṣūfīes).* — Recomendación. — Solución de las dudas a que se refieren las consultas: I. Sobre la fe en la unidad de Dios *(tawḥīd)* y sobre si es o no razonable su división en cuatro grados. — II. Interpretación de la sentencia *ṣūfī:* «Es infidelidad divulgar el misterio de la Divinidad.» — III. Sobre la posibilidad del lenguaje de los seres irracionales y su audición por el hombre. — IV. Sobre la diferencia entre el cálamo sensible y el cálamo divino. — V. Definición de los tres mundos. — VI. Interpretación de la sentencia del Profeta: «Dios creó a Adán a su imagen». — VII. Interpretación del texto del Alcorán, XX, 12. — VIII. Sobre el tránsito del 3° al 4° grado del *tawḥīd.* — IX. Sobre el regreso desde un grado superior al inferior. — X. Sobre el optimismo de Algazel en su *Iḥyā'.* — XI. Sobre si el estudio de la ciencia mística es obligatorio o lícito tan sólo, aunque laudable, o prohibido.............. 81-117

VI — KIMYĀ'

Análisis.. 118-119

VII — MAʿĀRIŶ

Análisis.. 120-124

VIII — MAḌNŪN

Pesetas.

Análisis y Extractos. — Elemento I: Sobre el conocimiento de lo divino. — Elemento II: De los ángeles. — Elemento III: De los milagros y de los profetas. — Elemento IV: De las postrimerías 125-163

IX — MAḌNŪN PEQUEÑO

Traducción 164-183

X — MAQĀṢID

Análisis y Extractos. — Prólogo. — Libro I: Lógica. — Libro II: Metafísica. — Libro III: Física 184-192

XI — MIṆHĀŶ

Análisis y Extractos. — Prólogo. — Capítulo 1º: Del paso primero: la ciencia. — Capítulo 2º: Del paso segundo: la penitencia. — Capítulo 3º: Del paso tercero: los obstáculos. — Capítulo 4º: Del paso cuarto: los impedimentos. — Capítulo 5º: Del paso quinto: los impulsos. — Capítulo 6º: Del paso sexto: las carcomas. — Capítulo 7º: Del paso séptimo: la alabanza y la gratitud. — Epílogo. 193-238

XII — MIʿRĀŶ

Análisis 239-241

XIII — MIŠKĀT

Páginas.

Análisis y Extractos. — Prólogo. — Artículo 1º: En que se muestra que la luz verdadera es Dios y que el nombre de luz, aplicado a los demás seres, es una pura metáfora, sin realidad. — Artículo 2º: En que se explica el símil de la lámpara, el foco, el fanal, el árbol, el aceite y el fuego. — Artículo 3º: Sobre el sentido de esta sentencia de Mahoma: «Dios está oculto tras setenta velos de luz y oscuridad; si los descorriese, quemarían los resplandores de su rostro la vista del que lo contemplara» 242-250

XIV — MĪZĀN

Análisis. — Prólogo. — Capítulos 1º al 32. — *Extractos:* Explícase qué cosa significa «opinión» y la discrepancia de los hombres en este punto 251-263

XV — MUNQIḎ

Análisis y Extractos 264-272

XVI — QISṬĀS

Análisis y Extractos 273-297

XVII — RISĀLAT AL-ʿAQAʾID

Análisis 298-300

XVIII — RISĀLA FĪ-L-WAᶜẒ

Páginas.

Análisis 301-302

XIX — TAHĀFUT

Análisis y Extractos. — Prefacio e índice. — Cuestión VI: Vanidad de la doctrina de los filósofos sobre la negación de los atributos divinos. — Cuestión XVII: Falsedad de su doctrina sobre la imposibilidad de la derogación de las leyes naturales. — Cuestión XVIII: No pueden probar, por demostración lógica, que el alma humana sea sustancia independiente, y que ni es cuerpo ni accidente 303-372

XX — TIBR

Análisis 373-377

XXI — ŶAWAHIR

Análisis y Extractos 378-381

OPÚSCULOS APÓCRIFOS O DE DUDOSA AUTENTICIDAD

DURRA 385
MINHAŶ AL-ᶜĀRIFĪN 385
MUKĀŠAFA 385
RAWḌA 386
RISĀLA LADUNIYYA 386
SIRR AL-ᶜĀLAMAYN 389

E.MAESTRE

DEL TOMO CUARTO DE
LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO
«CRESTOMATÍA ALGAZELIANA», POR DON MIGUEL ASÍN
PALACIOS, SE HAN IMPRESO QUINIENTOS EJEMPLARES
EN LOS TALLERES DE DON ESTANISLAO MAESTRE,
CALLE DE LAS POZAS, NÚM. 14, MADRID;
HABIÉNDOSE TERMINADO EL DÍA
3 DE NOVIEMBRE DE
MCMXLI

INSTITUTO BENITO ARIAS MONTANO

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

AL-ANDALUS

Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. Se publica en fascículos semestrales formando cada año un volumen de unas 500 páginas, con láminas sueltas. Precios de suscripción: en España, 30 ptas.; en el Extranjero, 4 dólares. Publicados los volúmenes I, II, III, IV, V y VI.

SERIE A:

EL CANCIONERO DEL ŠEIJ, NOBILÍSIMO VISIR, MARAVILLA DEL TIEMPO, ABŪ BAKR IBN ʿABD AL-MALIK ABEN GUZMÁN [IBN QUZMĀN], por *A. R. Nykl*. En 4°, lii + ١٦ + 465 páginas, 32 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 4 dólares.

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO, por *Miguel Asín Palacios*. Tomo I, en 4°, 532 páginas; tomo II, 565 páginas; tomo III, 303 páginas; tomo IV, «Crestomatía algazeliana», 395 páginas; a 30 pesetas cada uno en España; en el Extranjero, certificados, a 4 dólares.

LIBRO DEL AJEDREZ, DE SUS PROBLEMAS Y SUTILEZAS. De autor árabe desconocido. Sacado del ejemplar único, existente en el Museo Británico. Texto árabe, traducción, comentario, vocabulario y notación algebraica por *F. M. Pareja*. Dos tomos en 4°, de viii + 260 + ٢٥٢ páginas, el primero, y cxxxii + 248, con tres reproducciones separadas y un cuadro plegado, el segundo. En España, certificados, 52 ptas. En el Extranjero, 6 dólares. *No se venden tomos sueltos.*

EL RENACIMIENTO DEL ISLAM, POR A. MEZ. Traducción del alemán por *Salvador Vila*. En 4°, viii + 643 páginas, 32 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 4 dólares.

CONTRADICCIÓN DE LA FE CRISTIANA, DE IBRAHIM TAIBILI (JUAN PÉREZ). Edición anotada y estudio de la obra de un poeta morisco por *Jaime Oliver Asín* (en preparación).

SERIE B:

VIDAS DE SANTONES ANDALUCES. LA «EPÍSTOLA DE LA SANTIDAD» DE IBN ᶜARABĪ DE MURCIA, por *Miguel Asín Palacios.* En 8°, 202 páginas, 8,50 ptas. Extranjero, certificado, 1,15 dólares.

ELOGIO DEL ISLĀM ESPAÑOL (RISĀLA FĪ FAḌL AL-ANDALUS) DE AL-ŠAQUNDĪ (ABŪ-L-WALĪD ISMĀᶜĪL IBN MUḤAMMAD). Traducción española por *Emilio García Gómez.* En 8°, 123 páginas, 4,50 ptas. Extranjero, certificado, 0,60 dólares.

EL FILÓSOFO AUTODIDACTO (RISĀLAT ḤAYY IBN YAQẒĀN) DE IBN ṬUFAYL. Nueva traducción española por *Ángel González Palencia.* En 8°, 202 páginas, 5,50 ptas. Extranjero, certificado, 0,70 dólares.

CONTRIBUCIÓN A LA TOPONIMIA ÁRABE DE ESPAÑA, por *Miguel Asín Palacios.* En 8°, 156 págs., 7 ptas. Extranjero, certificado, 0,85 dólares.

SERIE C:

LOS DOCUMENTOS ÁRABES DIPLOMÁTICOS DEL ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN. Editados y traducidos por *Maximiliano Alarcón Santón* y *Ramón García de Linares.* En folio, XII + 440 páginas, 60 ptas. Extranjero, certificado, 6,50 dólares.

OTRAS PUBLICACIONES

CRESTOMATÍA DEL ÁRABE LITERAL CON GLOSARIO Y ELEMENTOS DE GRAMÁTICA, por *Miguel Asín Palacios.* En 4°, 200 páginas, 20 pesetas. Extranjero, certificado, 2,50 dólares.

RISĀLAT AL-QUDS, DE IBN ᶜARABĪ DE MURCIA. Texto árabe. Edición de *Miguel Asín Palacios.* En 8°, 72 págs., 5 ptas. Extranjero, certificado, 0,60 dólares.

Todas las obras anunciadas se pueden pedir, acompañando su importe, a la Secretaría del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Medinaceli, 4. Madrid (España).

BP80
.G8A8
v.4

Asín Palacios, Miguel

La espiritualidad de Algazel...

1868894

Nov30 42	Dr Sprengling
Jun21'43	(Sent to bindery when returned)
Jun29 43	Bindery
Aug11'43	
[illegible]	Bishlawy
Feb 1'45	
Feb 1'45	Bindery (Sample)
FEB 4 1950	Lucia Chiaravaglio (2wks
FEB 20 1950	10820 Drew Str Chi 43
No9 51	
No23 [illegible]	

UNIVERSITY OF CHICAGO
8 424 219

BP80
.G8A8
v.4

1368894

Asín Palacios, Miguel

La espiritualidad de Algazel...

Nov30'42	Sprengling	Jun21'43
Jun29'43	Binder	Aug11'43
Mar31'44	Bishlawy	Feb1'45
Feb1'45	Bindery Apr26'85 (Temple)	
FEB 4 1950	Lucio Chiarenza	FEB 20 1950
No9 51	[illegible]	No23'51

1368894

ORIENTAL INSTITUTE

UNIVERSITY OF CHICAGO
48 424 219

IVERSITY OF CHICAGO
48 424 219